

أ. د. عبد الأمير الأعسم

تاريخ ابن البرزنجي الملحد



المجلد الأول



الناشور

الناشور

تأليف ابن البرقوقي المحدث

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو أو بأي طريقة سواء كانت إلكترونية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر مسبقاً.

تاريخ ابن البريوني والملحد

الناشر

جمع وتحقيق وتقديم

الدكتور عبد الأمير الأعظم
دكتوراه في الفلسفة - كمبرج

التلوين

د.عبد الأمير الأعسم مواليد بغداد 1940 حائز على دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبريدج، مؤسس وأول رئيس للاتحاد الفلسفي العربي، عمل أستاذاً متفرغاً في جامعتي كمبريدج وأوكسفورد 1977، عمل أستاذاً زائراً في جامعة باريس الرابعة، السوريون 1978، يعمل الآن أستاذاً للفلسفة والأديان المقارنة في جامعة فالدوستا، له أكثر من عشرين كتاباً.

د.عبد الأمير الأعسم: تاريخ ابن الريوندي الملحد
الطبعة الأولى: 2010

© حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

لدار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963 112457677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo.com

إلى أدونيس
شاعراً، مفكراً، صديقاً

ع.أ.الأعسم

الناشر

الناشور

تقديم

أبو الحسين، أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الريوندي (المشهور خطأً بابن الراوندي، أو الروندي) من الشخصيات الفذة في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (على التحقيق بين ٢٠٥ و ٢٤٥هـ) في بغداد التي كانت ملتقى الأفكار والاتجاهات الحضارية من علوم وآداب وفلسفة وفنون، حيث كان فيها الاتجاهات الحضارية من علوم وآداب وفلسفة وفنون - فكانت، بحق مدينة الاستنارة في العالم العربي. وكان ابن الريوندي أستاذ القرن الثالث بلا منازع، وأبرز مفكره المستنيرين، وأكثرهم شموخاً في بناء العقلية العلمية في تفسير الحياة والدين من وجهة نظر إنسانية.

عاصر ابن الريوندي المعتزلة والحنابلة والشيعة والزنادقة والملحدين والفلاسفة والمتكلمين من شتى الصنوف، فتأثر بهم، وأثر في مدارسهم ومناهجهم وأسلوب أفكارهم. وتقلب مع التيارات الفكرية، فكان معتزلياً، ثم شيعياً، ثم سياسياً معارضاً للسلطة الرجعية للدولة، فمستنيراً حاول أن يؤسس مدرسة عقلية جديدة لها أسلوبها الجديد. فاتهم، لكل ذلك، بالزندقة والكفر والإلحاد، فتبرأت منه الفرق الإسلامية كافة، لجرأته المنقطعة النظير في الجدل الديني، فكان، لشدة موضوعيته، قد أثار حفيظة كل الأوساط في المجتمع الإسلامي ابتداء من بواكير القرن الرابع الهجري. لقد كتب في الفلسفة والكلام والجدل والنحو والدين والسياسة والمنطق مؤلفات كثيرة لم يصلنا منها كتاب كامل غير شذرات متفرقة نسبها المتأخرون إليه.

شغل ابن الريوندي حيزاً عظيماً في كتب التراث، ولكنه حيز مشتهر ممزق، مشكوك فيه. فلقد وصلت كل أخباره في كتب خصومه من المؤلفين، ولم يفكر في الدفاع عنه غير اثنين هما ابن خلكان والشريف المرتضى. ومع ذلك، فنحن نجد

دون عناء أن الاسلاميين، على مختلف أفكارهم، قد استشارتهم مؤلفاته إلى حد الدهشة. فرد عليه الكندي، وأبو سهل النوبختي، وأبو محمد النوبختي، والخياط المعتزلي، وأبو الحسن الأشعري، وأبو القاسم البلخي الكعبي، وأبو زيد البلخي، وأبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي، والبردعي، والفارابي، وغيرهم الكثير. ولم يصلنا من كل تلك الردود غير كتاب الانتصار للخياط الذي قصد منه الرد على كتاب فضيحة المعتزلة، ذلك الكتاب الخطير الذي ألفه ابن الريوندي في الرد على كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ، فبسط فيه كل المتناقضات في أفكار المعتزلة، تماماً بعد أن انفصل عنهم، فتكروا له طوال قرون. لقد صار ابن الريوندي، لأجل ذلك، شبحاً يقض مضاجع شيوخ المعتزلة، خصوصاً وهو العارف بكل دقائق وأسرار مذاهبهم ومجالسهم. عرف رؤسائهم ودرس عليهم في مطلع حياته الفكرية، فكان حارساً لأبي الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، وأبي موسى المردار، وبشر بن المعتز، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، والاسكافي، وعباد بن سليمان، وأبي زفر، وأخيراً زميله وخصمه الجاحظ.

وكما تصدى لنقض عقائد المعتزلة، حاول اصلاح عقائد الغلاة من أهل الفرق الأخرى، فلاقي، بسبب ذلك كله، عنت المتعصبين، فعوقب عقابين. الأول أن سرت عدوى التبرؤ منه إلى كل الفرق دون تمييز، والثاني أنه حورب، وطورد حتى مات في منقاه. وإتيم، بعد وفاته بزمان، بشتى التهم التي وجدناها توجه في العادة إلى الأحرار المستنيرين في تاريخ الفكر الحر. فالمصادر تكاد تجمع على أنه نقد القرآن والأنبياء، وعرض بالآديان كافة، وسخر من الأساليب السياسية في انتخاب إمام المسلمين (ال خليفة) وإلى ما شئت من تجريح بالدين وعلومه. ورووا عنه مقولات وأفكاراً لا سبيل إلى تصديقها. بل وجدنا من تعرّض لنقده والتشهير به والتقرب إلى الله بلعنه، تدنيا وتعففاً وقصدوا إلى كسب الحسنات. والأنكى أن من هؤلاء من كان هو نفسه متهماً بالزندقة والاحاد، كأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي، وغيرهما من المتشككين في الدين. إضافة إلى مجهولين، من خصوم

الدين ورجاله، تستروا تحت اسمه للتأليف في ما هو محظور البحث فيه في الوسط الفكري اللاديني، فنسبت إليه مؤلفات وكتب عجيبة، ونقلت عنه أفكار لا يقصد منها إلا التخريب في الظاهر. وغرض هؤلاء وأولئك أن يشيعوا ما آمنوا به هم أو لإبعاد التهم عنهم، فلم يجدوا أحسن من شخصية ابن الريوندي ذي السمعة الزنديقية التي لا تعرف للحياة الديني حدوداً معينة.

ولم يكتف بعض خصومه بالكذب عليه، وتزوير أقواله، بل بهتوا قراءهم بأن اختلقوا الاساطير التافهة (ذات الصفات البهلوية والجحائية) قاصدين منها محو الشخصية العقلانية عند ابن الريوندي والبأسها ثوب أحمق سخيف لا قيمة له. فانتشرت تلك الاساطير بين الناس في العراق وإيران فهم إلى اليوم يروون حكايات قريبة الصلة بالشخصيات الهزلية في التاريخ كبهلول وجحا، ولكنهم يفترونها على ابن الريوندي.

بعد كل هذا، لا نستطيع أن نعرف ابن الريوندي على حقيقته دون الاطلاع على كل ما كتبه عنه الاسلاميون في كتب التراث. فالنصوص التي بين أيدينا بمجموعها ترسم للقارئ من هو ابن الريوندي، وكيف كان، وملامح فكره ومنهجه وأسلوبه ونشاطه الاجتماعي والسياسي والفكري. فمؤشرات منحنى تطوره الشخصي والعقلي تناثرت شذرات في أكثر من ستين مصدراً. وعند اطلاعنا على تلك النصوص بكاملها، نكاد نحسب أحياناً أننا نزاء شخصية "زبقيّة" لا سبيل إلى الإمساك بها.

لقد اختلفت المصادر في اسمه، فسموه الريوندي والروندي والراوندي، هكذا دونما تحقيق. ولم يفرقوا بين نسبته إلى ريوند التي كانت من قرى مرو الروذ في خراسان، وبين تلك التي نعرفها من المصادر الجغرافية، أعني راوند، من قرى اسبهان. وواضح أن بين المدينتين أكثر من ألف ميل. واختلف مؤرخوه في سنة وفاته. والمدعش أن هذا الاختلاف يشير إلى النكيفية التي كان يؤرخ بها القدماء. فقد أमतوه في سنة ٢٤٣ و ٢٤٥ و ٢٥٠ و ٢٩٣ و ٢٩٨ و ٣٠٠ و ٣٠١، هكذا، وبلا

مبرر وجيه لكل هذا الاختلاف. كما حاول بعضهم طمس معالم حياة الرجل، فاتفقوا على أنه عاش أربعين عاما، فانظر إلى ميلاده كيف نحسبه بين أن يكون عام ٢٠٣ أو ٢٠٥ أو ٢١٠ أو ٢٥٣ أو ٢٥٨ أو ٢٦٠ أو ٢٦١ وهذا لعمرى، منتهى العجب!

إن شخصية ابن الریوندي الممتعة لم يعرفها قراء العربية حق المعرفة، ذلك لأن المحدثين لم يعطوا من اهتماماتهم شيئا له، اللهم إلا تلك الاشارات العابرة التي وردت شذرات عنه في كتب التراث التي حققوها، والدراسات التي كتبوها. فنقلوا عن مصدر أو مصدرين كحاطبي ليل دون تمحيص أو حتى إشارة إلى مواطن التهويل في أخباره. وقد أحصينا تلك المراجع الحديثة فوجدناها بالعشرات، ولكنها للأسف لا قيمة لها على الإطلاق. فقد ذكره الخوانساري وعباس القمي ومصطفى صادق الرافعي والكيلاني وعبد الرزاق محي الدين وعلي الخاقاني ومحسن الأمين وعائشة عبد الرحمن وكرد علي وغيرهم الكثير - ولكنهم لم يكونوا أصحاب رأي فيه، غير مقال لسليم خياطه تحت عنوان "ابن الراوندي"، فذلكه عنه" نشره في مجلة المقتطف (القاهرة ١٩٣١، ٧٨/٤) - الذي تابع فيه حديث الأستاذ نيبك H.S. Nyberg في مقدمته لكتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد للخياط المعتزلي (القاهرة ١٩٢٥). فلقد كشف الأستاذ نيبك في الكتاب المذكور لأول مرة لقراء العربية عن ملامح ابن الریوندي من وجهة نظر تعصية للمعتزلة. ثم ظهر مقال للمرحوم الأستاذ كراوس paul Kraus تحت عنوان "كتاب الزمرد لابن الراوندي"، في مجلة الأديب (بيروت ١٩٤٣، ٩/٢)، فخلص فيه نتائج بحثه المطول الذي نشره بالالمانية تحت عنوان Beitrage zur Islamischen ketzergeschichte; (ibn ar- Rawandi...) وظهر قبل ذلك بسنوات في Rivsta degli studi orientali, 1934, vol. xiv فلم يتيسر لقراء العربية الاطلاع عليه إلا عندما تصدى الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى ترجمته إلى العربية ضمن كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" (القاهرة ١٩٤٥) - تحت عنوان «ابن الراوندي».

أما غير هؤلاء، فلا قيمة لما كتبوه عن ابن الريوندي بالعربية. في حين أن الاستشراق فطن إلى شخصية ابن الريوندي منذ منتصف القرن التاسع عشر، فقد ذكره غير واحد من المستشرقين، فكتبوا عنه أشتاتاً في مباحثهم الكثيرة، فصارت مادته مشوقة لاثنيين منهم مع مطلع القرن الحالي هما الأستاذ هورت Max horten في أغلب مؤلفاته التي عنت بعلم الكلام الإسلامي، (وعلى الأخص كتابه، Die philosophischen probleme Bonn 1910, [Passim] وكتابه الآخر: Die philosophischen systeme., Bonn 1912, والأستاذ ماسينيون L. Massignon الذي أشار إليه غير مرة في كتاب العظيم La passion d' al- Hâllâj, paris 1922 [V. index] وإلى جانب هذين الأستاذين، أفرد الأستاذ كراتشكوفسكي I. kratschkovsky بحثاً في عنايات كتب ابن الريوندي تبعاً للمعري في رسالة الغفران، ظهر بالروسية في Comptes- Rendus de l'Académie des sciences de l'URSS, 1926 (Mai et juin) وغير هؤلاء كثيرون.

والحق، أن أحداً لم يقل كلمته الأخيرة في ابن الريوندي، فشخصية الرجل ما زالت مادة ممتازة للبحث المنهجي، مع أننا كنا قد كتبنا فيه رسالة الدكتوراه في جامعة كمبريدج Ibn ar-Riwandi's kitab Fadihat al-Mu'tazilah, U.L.C., Cambridge 1972 - حيث بحث هذا المفكر لأول مرة بشكل جاد وجديد، فأفرد فيه كتاباً. والكتاب الذي تقدمه لقراء العربية إنما الهدف منه أن يكون مدخلاً سليماً للقارئ الذي عرف ابن الريوندي على غير حقيقته، أو ذاك الذي لم يعرفه بعد. والكتاب، أيضاً، مقدمة ضرورية لنشر رسالتي فيه وبقية مؤلفاتي الأخرى التي سأحدث فيها بالتفصيل وبالموازنة والدرس عن هذا المفكر المستنير تبعاً للنصوص التي يطلع عليها القراء في كتابنا هذا.

لقد رتبنا النصوص بحسب تسلسل وفيات المؤلفين، مبتدئاً من ابن الريوندي نفسه في القرن الثالث الهجري ومنتهاً إلى مؤلفي القرن الثالث عشر. وكان بإمكاننا

أَن الْحَقَّ نصوص مؤلفي القرن الرابع عشر الهجري، أيضاً، لكنني وجدتهم يذكرُونَ ما ذكره السالفون.

ولم أر تقديم النصوص كما هي، بل فحصتها بدقة، فعلمت عليها بتفصيل، وحققت ما كان في مخطوط، وأصلحت ما كان في مطبوع - ولم أترك الإشارة إلى كل ما وصل إليه علمي بخصوص موارد كل نص، في مقارنات المحدثين من عرب وشرقيين ومستشرقين (في عشر لغات)، وقصدي من ذلك أن يقدم ابن الريوندي لقراء العربية في أعلى الصور الممكنة. ولعل الجهد الذي سبّره القارئ في أنحاء الكتاب كان يمكن أن يستفاد منه بكتابه تاريخ ابن الريوندي استناداً إلى موازنة النصوص لا أن تُقدّم النصوص لتحكي تاريخ الرجل. لكنني واثق أن مطالع الكتاب سيجد متعة مدهشة، إن كان مع ابن الريوندي أو عليه، إن هو قرأه من خلال القدماء. سيكون هذا الأستاذ المستتير، بلا شك، غير الشخصية الزئبقية التي تحدثنا عنها.

ولعلّ هناك أكثر من تساؤل يخطر ببال القراء: لماذا ابن الريوندي الآن؟ ولماذا تعاد صورته إلى الواجهة في بانوراما الفكر المعتزلي، أولاً، والفكر الإسلامي ثانياً. فالقضية هي ليست استقرار كل ما قيل عن مفكر متهم بالانحراف عن الخط العقدي الديني في الاعتزال، ومصادرتة في ردود الأفعال في العقائد الأخرى: شيعية وأشعرية وما تريد.

الغريب في الأمر، أنّ الكثير من مؤرخينا القدماء كانوا يكذبون، بل أن قسماً منهم كان يلفق القضايا لتتسجم مع عناصر مذهب العقدي والديني، فكانت إيديولوجية الانتحال والتزييف صورة قائمة وعمياء أمام التعصب الديني أو المذهبي، لغرض خلق مناخات لا يتوفر فيها الهواء النقي في كل الأحوال.

أنا لست مع ابن الريوندي المنحول، ولا المزيف، ولا الذي وضعوا في فمه ما لم يقله، بل أنا مع ابن الريوندي الصحيح، المفكر، الذي كان من الشجاعة بأن أنقذ منهج الاعتزال، وهو في الأصل منهم! والمعتزلة كأى حركة فكرية سياسية، تتهم

من يخرج عنها بالنقد والتقويم، بأنه خرج عن الإسلام؛ وكأن الاعتزال وحده هو مقياس الانتماء للعقيدة دون غيره من المذاهب الأخرى.

لكن المؤسف، أننا بعد التمهيص، وجدنا أن المذاهب الأخرى، تابعت المعتزلة في الرد على ابن الريوندي ليس جهلاً بمقامه في الاعتزال، بل لكسر حاجز التردد والخوف من الخوض في أفكار المعتزلة التي تنقضها ابن الريوندي، فمن الواضح لدينا اليوم أن ابن الريوندي كان قبل تأسيس الأشعرية والماتريدية والتشيع الإثني عشري والتشيع الإسماعيلي. وهؤلاء كلهم كانوا يرددون أقوال المعتزلة ذات التعصب السياسي من ابن الريوندي على أنها أقوال تقصد إلى الإسلام قصداً. وهذا ليس بحق.

وأول ما يطالعنا في إعادة قراءة النصوص بشكلها التاريخي، مفهوم الاتحاد الذي نسبة الخياط المعتزلي في كتابه "الانتصار إلى ابن الريوندي والمدحش، أن جميع الناس ردوا بعد الخياط أقواله، ولم يحتكم أحدهم للعقل ليقول: من جعل الخياط حكماً عقلياً في واحد من أهم أساتذة الاعتزال في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي؛ إلا لأنه كان من أهل السنة؟ أم تراه كان غيوراً على الاعتزال أكثر من شيوخه السابقين؟

وفي المقابل، نجد الماتريدي، الإمام السني الكبير، يستند إلى أقوال ابن الريوندي للدفاع عن مسائل عقديّة ما كان له أن يشير إليها لولا قناعته بصحة أحكام ابن الريوندي. وهكذا فعل أبو القاسم البلخي الكعبي، المعتزلي، الذي يشكك في ما نسب إلى ابن الريوندي، من أقوال وعلاوة على كل هذه الاحتجاجات، نجد الشريف المرتضى، إمام أهل التشيع وأحد مؤسسي عقيدته الكلامية، يذكر أن ابن الريوندي كان ضد كل تعصب، وكل تزيف للأقوال نتيجة انتحال الأحداث.

ونحن اليوم لا نفهم شخصية ابن الريوندي على أنه خرج على الإسلام، بل أنه خرج على الاعتزال المتمزمت الذي ظهر في كتب الجاحظ أولاً وبالذات.

كما أننا لا نفهم ابن الريوندي على أنه ناقض الاعتزال السني من أجل نصرة الاعتزال الشيعي، ولا هو أراد أن ينقض المعتزلة سنداً للاشعرية، بل أنه لم يكن في عقيدته شيعياً إمامياً لأنه عاش قبل الإمام الثاني عشر! فأين يمكن أن نضع هذا الرجل المدهش، وفي أية مرتبة من التفكير والعقيدة؟ ولا بد من استنباط أن كل فئة أرادت نقض المعتزلة رجعت إليه، وكل فئة أرادت بيان تحريف الأفكار الجدلوية المتقدمة رجعت إليه؛ فكانت النتيجة أن جميع النصوص التي بين أيدينا في ثلاثة مجلدات، إنما هي تحكي صورة ثقيلة من الانتحال والتزييف ويعكسها الاعتقاد بأن أقوال المؤرخين مصادر موثوقة، وهي ليست كذلك.

في الأخير، لا أزعم أن هذه النصوص ستجعل القراء أكثر دراية بما يجب أن يقرؤونه في كتب التاريخ، بل هي مؤثرة فيهم إلى حد القناعة أن الانتحال والتزييف والإدعاء والزعم والانتهاام مسائل شائعة في مصادرنا العامة والخاصة.

وفي الأخير، لا ينسى كاتب هذه السطور فضل الكثير من أساتذته وأصدقائه وزملائه من عراقيين وعرب ومستشرقين، لتنبيهه على نصوص، أو إضافة مراجع، أو الإشارة إلى مخطوطات، والذين أشير إليهم، مع الامتنان، في التعليقات - غير أنه من الوفاء أن أخص بالذكر هنا الأستاذ المستشرق الدكتور لاينز M. C. Ltons أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة كمبردج، والأستاذ الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، والأستاذ حسين علي محفوظ - فلهم من المكارم ما يعجز القلم عن وصفه.

عبد الأمير الأعسم

أستاذ الفلسفة والأديان المقارنة جامعة فالدوستا

الثلاثاء ٢٨ نيسان / إبريل ٢٠٠٩

نصوص القرن الثالث

تنشر الأرقام في مطلع كل نص إلى ما يلي... (١)
الأرقام خارج القوس تعطي رقم القرن الذي ينتمي إليه
المؤلف، (٢) والأرقام داخل القوسين هي لتسلسل النصوص
في كل أنحاء الكتاب مضافاً إليه التسلسل الخاص بطبعة
كل قرن.

ابن الرّيويندي، أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحاق،
(ت ٨٥٩/٢٤٥ - ٦٠):

— كتاب فضيحة المعتزلة،

تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ضمن أطروحة الدكتوراه:

Ibn ar-Riwandi' SKitâb Fadihat al-Mu' tazlah D. Dissertation,
1972, at the Univesity Library of Cambridge, pp. 115- 173^(١)

[الشارة ١٩٥]^(٢)

«...وكانني بهم^(٤)، إذا قرأوا^(٥) كتابي هذا، قرفوني بكل هذه الأقاويل التي
وصفت، لتجاوزي بها مقاديرها ووصف ما يقتل به أهلها.^(٣)»

(١) سأشير إلى أطروحتي هذه باعتبارها مرجعاً مهماً لطالب التفصيلات، مما لا تتوفر عليه في هذا
الكتاب لأنه في أساسه يختلف من الناحيتين العلمية والفنية عن عملنا السابق الذي كان، أولاً
وبالذات، يبحث في كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريويندي وكل ما يتصل بهذا الكتاب بحسبانه
أول كتاب جدلي يصلنا من تراث النصف الأول من القرن الثالث الهجري.

(٢) النص العربي ١٧٣. p، انظر: كتاب الانتصار للخياط (راجع بعد)، ط. القاهرة، ص ١٧٢ - ط.
بيروت، ص ١٢٣، cf, ibidem, ch, III, p. 104, I, 1 below.

(٣) تقارن ترجمتي للنص إلى الانكليزية Ibid., ch. V, p.255, FR .CXCXV وترجمة الدكتور ألبير
نصري نادر لكتاب الانتصار (راجع) إلى الفرنسية

Le Livre du Triomphe, p. 157, Sec. 110.

(٤) أي المعتزلة.

(٥) في الأصل المخطوط: "قرءوا" وكذا تبعاً للأستاذ (Nyberg)

الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، (ت حوالي ٩١٢/٣٠٠):

- كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، مخطوط دار الكتب ولا وثائق المصرية، برقم (٨٥٢) فن التوحيد^(*).

(**) نشر الأستاذ (H.S.Nyberg) كتاب الانتصار للخياط، في القاهرة سنة ١٩٢٥، وفق المخطوطة الوحيدة المحفوظة في دار الكتب والوثائق المصرية، في القاهرة، برقم ٨٥٢ فن التوحيد. وكان لنشر هذا الكتاب أهمية كبيرة في إعطاء صورة واضحة لنظرية الاعتزال وفق أقدم نص جدلي ينتمي إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، بعد أن كان اعتماد الباحثين (كالأستاذ Max Horten) على النصوص المنسوبة إلى المعتزلة في كتب خصومهم - فجاءت أحكام أولئك الباحثين مبتسرة ومغلوبة ومحرقة تبعاً لطبيعة النص (أو فهم النص). غير أن كتاب الانتصار، بلا منازع، أخطر وأهم المؤلفات الجدلية - العقلية في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام وأقدم ما وصل إلينا. فهو بالإضافة إلى أهمية ردود الخياط على ابن الروندي بخصوص كتابه فضيحة المعتزلة، حوى شذرات هذا الكتاب الأخير، فهو بالتالي، اكتسب أهمية أخرى عند البحث فيه لأنه لا يسجل نظرية الاعتزال تبعاً للخياط، بل يسجل النقد المنهجي للاعتزال تبعاً لابن الروندي. وفي أثناء اعدادي لرسالة الدكتوراه:

Ibn ar.Riwandi, s kitab Fadihat al-Mu,tazilah (A Study, critical Edition, Translation and Commentaries) ph. D. Dissertation, University library of Cambridge 1972.

كنت مضطراً إلى إعادة النظر في المخطوطة الوحيدة لكتاب الانتصار، بعد أن اكتشفت أن إعادة بناء كتاب فضيحة المعتزلة إنما يعتمد أولاً بالذات على التثبت من طبيعة كتاب الانتصار كأهم مصادر شذرات الكتاب، والتي أصبحت فيما بعد مصدراً لكل الإسلاميين في نقدهم للاعتزال؛ لذلك، فقد قابلت مخطوطة القاهرة على طبعه الأستاذ (Nyberg)، واستكمالا لملاحظاته التي لم تسعفه مصادره في تعليقها على النص، وتصحيحاً للأخطاء التي ارتكبت في تحقيق الكتاب - فخرجت بعد هذا كله - بنشرة جديدة لكتاب الانتصار الذي تعرض منذ عهد قريب إلى إعادة طبع مغلوبة في المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٧.

(Imprimerie Catholique, Beyroth- Edinions les Lettres Orientales 1957)

في سلسلة بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت، مجلد رقم ٤.

(Recherches pubtiecs sous la direction de L'Institut de- letters Orientales Beyrouth, Tom VI)

==

حيث أشرف عليه الدكتور البير نصري نادر الذي ترجم الكتاب كله في نفس الطبعة إلى الفرنسية تحت عنوان:

Le Livre du Triomphe et de la refutation d, Ibn al-Rawandi L'Hérétique

وكان لظهور الطبعة الثانية هذه مع الترجمة الفرنسية أهمية واضحة في تهئية عمل الأستاذ (Nyberg) ثانية لقراء العربية وترجمة الكتاب إلى الفرنسية يصحح كثيراً من المفاهيم التي شاعت عند المستشرقين حول الاعتزال. غير أن المؤسف، إنني اكتشفت أذ تصرفاً غير دقيق حدث في الطبعة الثانية، وتبعاً لها الترجمة الفرنسية، فلا دقة في الطريقة التكنيكية (Techniques) التي أتبعها الأستاذ (Nyberg) في الطبعة الأولى، مع حذف مقدمته الجيدة في الطبعة الثانية، إلى غير ذلك من ما حدث في الترجمة الفرنسية. فأضفت ملاحظاتي على الطبعة الثانية هذه، مع الترجمة الفرنسية، تعليقات مثمرة على تحقيقي الجديد لكتاب الانتصار، الذي أزمع نشره الدكتور نادر على الخصوص، في قراءة صحيحة ضبطت بعد جهد خمس سنوات بحثاً في كل لفظة في الكتاب. [وسأذكر هنا النص تبعاً لترقيم المخطوطة، غير غافل عن الإشارة إلى أرقام صفحات ط. القاهرة (١٩٢٥) وط. بيروت (١٩٥٧)، والترجمة الفرنسية *Le Livre du Triomphe* إلى أحيال الفارئ إلى ما تحدثت فيه بتفصيل بخصوص أهمية هذا الكتاب عند البحث في ابن الريوندي وكتابه فضيحة المعتزلة بحسابه أول مصدر لنقد المعتزلة في الإسلام، وذلك في أطروحتي (Ibidem, ch, iii, pp. 80-92)، وبخصوص الخياط، يراجع الأستاذ Max Horten (في كتابه *Die philosophischen probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, pp. 6, 14, 38, 73, 74, 75, 76, 78, 100, 141, 187, der spekulativen Theologen im Islam, Bonn 1912, pp. 376, 377, 378, 379, 380, 381; also cf. index

الذي قدم معلومات لا تستند إلى مؤلفات الخياط، فهو لم يعرف كتاب الانتصار الذي حاول التعرف به لأول مرة الأستاذ (Nyberg) في مقدمته لكتاب [ط. القاهرة، ص ١٥-٢٤] *Le Livre du Triomphe*, pp. xviii xxiii وإذا كان كتاب الانتصار هو الكتاب الوحيد الذي وصلنا من مؤلفات الخياط، فهو أيضاً الوحيد من الردود الكثيرة على ابن الريوندي [قارن بشأن هذه الردود بحث الأستاذ (paul kraus) الموسر]

Beitrage zur Islamischen Ketzergeschichte: das Kitab az- Zumurud des Ibn ar- Rawandi, in: *Rivista degli stuni Orientali*, Xiv, p. 361 « بلوي، د، عبد الرحمن، من تاريخ الالحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥، ص ١٦٢-١٦٣. »

قد قرأت - أسعدك الله بطاعته، ووفقك لاتباع مرضاته - كتاب الماجن السفه^٢، وفهمت ما ذكره فيه، فرأيت كتاب إنسان حنق على أهل الدين، شديد الغيظ على المسلمين، يحكي عنهم ما ليس من قولهم (ويرميه)^(٣) بما ليس من مذهبهم، جراً منه على الكذب والبهتان، وتهاوؤاً منه بركوب الإثم والعدوان. ورأيت مع ذلك معتدياً لطوره، متجاوزاً لقدره، واضعاً لنفسه في غير موضعه.

ذكر المعتزلة، فشتهم بما ليس فيهم. وأوهم جهال الرافضة وحشو أهل الإمامة أنه من نظراء المعتزلة وأكفائها، وأنه عالم بمذاهبها وأقاييلها، فأما أهل النظر وأصحاب الكلام، فقد علموا جميعاً أنه ليس بنظير للمعتزلة ولا كفواً^(٤) لهم، وأنه كان زماناً تابعاً من أتباعهم، وحدثاً من أحداثهم، يختلف إلى مجالسهم، ويتعلم من أشياخهم، إلى أن ألحد في دينه، وجحد خالقه، ونفته المعتزلة عنها وباعدته من مجالسها، فحمله الغيظ الذي دخله، والوحشة التي صار إليها، على أن فضح نفسه بأن وضع عليها كتاباً^(٥) كذب عليها فيه ما ليس من قولها، وعاب بعضها بمذاهب هو (نفسه)^(٦) يقول ببعضها، بل يقول بها ويذهب إليها!

ولكن، كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب^(٧) المعتزلة والكذب عليها ورميها بما ليس من قولها، وقد ألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد

(١) ط. القاهرة، ص ١-٢-ط. بيروت، ص ١١-١٢ = الفرنسية، ١-٣ PP.

(٢) هكذا يبتدئ الخياط مقدمته لكتاب الانتصار، واصفاً ابن الريوندي، كما في كل المواضع التالية في كتابه، بالماجن السفه، وكتابه المشار إليه إنما هو كتاب فضيحة المعتزلة الذي يعنيه أولاً وبالذات الرد عليه (راجع بعد النص رقم ٦، فهناك تصريح باسم الكتاب).

(٣) خرم في المخطوط، والزيادة اقتراحها الأستاذ (Nyberg).

(٤) في المخطوط: "كفواً"، وأصلحها الأستاذ (Nyberg) كفو (ويصبح أن تأتي بضمين أو فتحة وضة، وقد تأتي على كفو).

(٥) الإشارة إلى كتاب فضيحة المعتزلة.

(٦) زيادة يقتضيها السياق، وهي ليست في المخطوط ولا المطبوع.

(٧) أي ابن الريوندي، وأينما وردت في النص.

وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين - عليهم السلام - والأئمة الهادين - وهي كتب مشهورة معروفة.

فمنها، كتاب يعرف بكتاب التاج، أبطل فيه حدث^(٨) الأجسام ونفاه - وزعم أنه ليس في الأثر دلالة على مؤثر، ولا في الفعل دلالة على فاعل، وأن العالم بما فيه و(أرضه وشمسه)^(٩) وقمره وجميع نجومه، قديم لم يزل لا صانع له، ولا مدبر، ولا محدث له ولا خالق، وأن من ثبت للعالم خالقاً قديماً ليس كمثله شيء^(١٠)، فقد أحال وناقض.

ومنها، كتاب يعرف بكتاب التعديل والتجويز، زعم فيه أنه من أمرض عبيده وأسقمهم، فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم، ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وابتلاهم. وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه. وأنه إن^(١١) خلد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد، (يكن)^(١٢) سفيهاً^(١٣) غير حكيم، ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب.

ومنها، كتاب يعرف بكتاب الزمرد^(١٤)، ذكر فيه آيات الأنبياء — عليهم السلام — ، كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد — صلى الله عليهم — ، فظعن فيها، وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاءوا بها سحرة

(٨) علق الأستاذ (Nyberg) على "حدث" بقوله: (حدث) تكرر في هذا الكتاب ذكر (حدث) و(حلوث) بمعنى واحد وقد ورد هذا الاستعمال في غير هذام الكتب القديمة، ويظهر أن (حدث) وضعت مشابهة لـ (قدم). انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ١٧٥ - ط. بيروت، ص ١٢٥.

(٩) خرم في الأصل، وقد تركه الأستاذ (Nyberg) بلا أصلاح.

(١٠) يراجع القرآن، الشورى ١١/٤٢

(١١) «إن» غير واضحة في المخطوط، وقرأها الأستاذ (Nyberg) من.

(١٢) زيادة مفتوحة، لم يلتفت إليها الأستاذ (Nyberg)

(١٣) كذا في المخطوط، ووهم الأستاذ (Nyberg) بإصلاحها على "سفيه".

(١٤) تحرف هذا العنوان فيما بعد على "زمردة" وهو ليس بصحيح.

ممخرقون^(١٥)، وأن القرآن من كلام غير حكيم، وإن فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل. وجعل فيه باب ترجمه على المحمدية خاصة، يريد أمة محمد - صلى الله عليه - .

ومنها، كتاب يعرف بكتاب الإمامة، يطعن فيه على المهاجرين والأنصار، ويزعم أن النبي - صلى الله عليه - استخلف عليهم رجلاً بعينه واسمه ونسبه^(١٦)، وأمرهم أن يقدموه ولا يتقدموا عليه، وأن يطيعوه ولا يعصوه، فأجمعوا جميعاً، إلا نفرًا يسيراً، خمسة أو ستة، على أن أزالوا ذلك الرجل عن الموضع الذي وضعه فيه رسول الله - صلى الله عليه - وأقاموا (مكانه) (١٢) غيره^(١٧)، استخفافاً منهم بأمر رسول الله - عليه السلام - ، وتعمداً منهم لمعصيته.

فمن كان هذا قوله في رب العالمين، وفي الأنبياء والمرسلين، وفي الأئمة الصالحين المرضيين، كيف يتعجب من شتمه المعتزلة وكذبه عليها، وقد كذب على الله - تعالى - ، وعلى أنبيائه المرسلين، وعلى (محمد)^(١٨) وأصحابه الطاهرين؟! وأنا، بعون الله - ذاكر ما في كتابه، وناقضه عليه حرفاً وحرفاً، ومبين كذبه على العلماء، وتحريفه لأقوالهم، وبالله استعين.

(٢)

[F. 6a]^(١٩)

وقد أُلِف^(٢٠) هذا الماजन كتاباً في التوحيد، يتجمل به عند أهل

(١٥) في المخطوط "ممخرقون" غير واضحة، قرأها الأستاذ (Nyberg) "ممخرقون": ولكنه ظن أن صحيحها "ممخرقون". انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ١٧٥-ط. بيروت، ص ١٢٥.

(١٦) المقصود هو علي بن أبي طالب، قارن نص الشافعي للمرتضى، ونص الرازي في معالم أصول الدين، بعد.

(١٧) الإشارة إلى أبي بكر الصديق.

(١٨) سقطت من المخطوط، ولم يلتفت إليها الأستاذ (Nyberg).

(١٩) ط. القاهرة، ص ١٢ = ط. بيروت، ص ١٩ = الفرنسية. P. 12.

(٢٠) في المخطوط: "اللف"، والتصويب للأستاذ (Nyberg).

الإسلام لما خاف على نفسه، ووضع الرصد في طلبه، فما فصل بين هذين الكلامين إلا ببعض فصول المعتزلة^(٢١)

(٣)

[F. 9a] (٢٢)

وصاحب الكتاب كان يظهر القول بأن الله يقدر على الظلم والكذب. فإذا قيل له: فما أنكرت أن يفعل ما وصفته بالقدرة عليه من ذلك؟ قال: هذا كلام محال، لا وجه له.

فقد شارك (صاحب الكتاب) (١٢) إبراهيم وعلياً^(٢٣) الأسواري فيما عابهما به، وحكاه عنهما من إحالة وصف الله بالقدرة على أفناء أهل الجنة وأماتهم، لأنه^(٢٤) يحيل القول بأن الله يفنيهم أو يميتهم. ومن العجب أن يعيب قوما بقول قد شاركهم فيه، أو قال بمثله. وهذا يدل على حيرته وسوء سريره.

(٤)

[F. 9b] (٢٥)

ثم أني أعلمك أن المعتزلة قد غاظت هذا الما جن بنصبها للملحدين وإفسادها لمناهبهم ووضعها الكتب عليهم، فأراد أن يكذب عليها وينحلها ما ليس من قولها ويشنع عليها بما لم يقله أحد منهم، ليوهم الجهال، ومن

(٢١) هو "الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض، وما يتأهى وما لا يتأهى من غمض الكلام ولطفه..." انظر الانتصار، ط. القاهرة ص ١٣ - ط. بيروت ص ١٨ - الفرنسية، p.11.

(٢٢) ط. القاهرة، ص ٢١ = ط. بيروت، ص ٢٤ = الفرنسية، p.19.

(٢٣) في المخطوط: "علي"، والتصويب للأستاذ (Nyberg)

(٢٤) في المخطوط: "لا"، ولا تستقيم، وقد نبه الأستاذ (Nyberg) إلى "لأنه" (راجع تعليقه على النص، ط. القاهرة، ص ١٨٣ - ط. بيروت ص ١٢٨)، ولا أدري ما الذي منعه من إصلاحها؟

(٢٥) ط. القاهرة، ص ٢٣ = ط. بيروت، ص ٢٥ = الفرنسية P.21

لا علم له بالكلام، أن أقاويلهم شناعة ومذاهبهم فاسدة.
فأما أهل العلم بالكلام، فعارفون بأقاويل المعتزلة وبراعة ساحتها مما قرفها
به هذا الماجن الفاضح لنفسه على لسانه.

(٥)

[F. 10a]^(٢٦)

وصاحب الكتاب يظهر القول بالعدل ويتجمل به عند أهله، فقد وجب عليه،
وعلى جميع أهل التوحيد أن يزعموا أن الله لم ينزل فاعلا بنفس حكمه على
إبراهيم (النظام) (٦) بذلك^(٢٧)

(٦)

[F. 10b]^(٢٨)

ويل صاحب الكتاب! فما الذي يدعوه إلى فضيحة نفسه؟ ثم يسمي كتابه بفضيحة
المعتزلة^(٢٩)، ولعمري ما فضح غير واضعه ومؤلفه بما ملأه من الكذب والبهتان.

(٧)

[F. 11a]^(٣٠)

وصاحب الكتاب يحيل أن يفعل الله جميع ما حكاه عن إبراهيم

(٢٦) ط. القاهرة، ص ٢٥ = ط. بيروت ص ٢٦ = الفرنسية P.23.

(٢٧) حكم ابن الريوندي على إبراهيم النظام، هنا، بخصوص كلامه في المصلحة، يراجع كتاب
فضيحة المعتزلة (اطروحتي، Ibid, p. 119, fr. XIV) وقارن كتاب الانتصار، قبل الموضع السابق
(ط. القاهرة، ص ٢٣ = ط. بيروت، ص ٢٥-٢٦ = الفرنسية، P.21).

(٢٨) ط. القاهرة، ص ٢٦ = ط. بيروت، ص ٢٧ = الفرنسية P.24.

(٢٩) هذه هي المرة الأولى التي يقول فيها الخياط صراحة عنوان كتاب ابن الريوندي. وتبعاً
لذلك، فإن أي شكل آخر لعنوان الكتاب إنما هو تحريف لما أورده الخياط (تراجع اطروحتي
(Ibid., ch. i. pp.30-31 note 87).

(٣٠) ط. القاهرة، ص ٢٧ = ط. بيروت، ص ٢٨ = الفرنسية PP. 24-25.

(النظام) (٦) أنه يحيل القدرة عليه، فقد لزمه جميع ما شنع به على إبراهيم إذ كان شريكه في القول به^(٣١)

وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة. قال: فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه، فلو وقعا منه لدلّ وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة. وكل ما أحال إبراهيم وصف الله بالقدرة عليه، فصاحب الكتاب يحيل وصف الله بفعله وبوقوعه منه.

(٨)

[F. 16b] ^(٣٢)

أعلم - أكرمك الله - أن صاحب الكتاب دائماً ينادي على نفسه: "اعلموا أنني ملحد"!

ويله! لو أراد أن يقول: "أن دين الديبصانية حق"، هل كان يعدو ما قال؟
أليس الذي يظهر من قوله أنه الله لم يزل عالماً بحسن العدل وشرفه، وبأن خلق العالم صلاح لأهله ونفع لهم، وأنه إنما خلقه لعلمه بأن خلقه صلاح لأهله؟
هذه جملة، كل من انتحل العدل يقول بها ويعتقدها. فكيف ألزم إبراهيم (النظام) القول^(٣٣) بأن الله لم يزل فاعلاً وأنه نظير قول الديبصانية^(٣٣) لقول هو يقول به ويعتقده؟

(٣١) نسب ابن الربوندي قبل هذا إلى النظام قوله بنفي القدرة عن الله في التغيير بعد الخلق، تراجع أطروحتي (Ibid p. 120, fr. Xvi) قارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٢٦ - ط. بيروت، ص ٢٧ = الفرنسية 23-24 PP.

(٣٢) ط. القاهرة، ص ٤٢ - ٤٣ = ط. بيروت، ص ٣٨ = الفرنسية P.39.

(٣٣ - ٣٣) تراجع كتاب فضيحة المعتزلة (ضمن أطروحتي (Ibid., p. 125, fr. xxxii) وقارن كتاب الانتصار (نفس المواضع، في الهامش السابق ما عدا الفرنسية، انظر 38-39 PP).

فمن كان هذا مقدار عقله، كيف يتعاطى وضع الكتب على المعتزلة؟

(٩)

[F. 17b] (٣٤)

واعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب يزعم أن الحجر إنما يتحرك بطبعه، وقد يسكن في بعض الحالات فلا يتحرك. والماء إنما^(٣٥) يسيل بطبعه، وقد يقف في بعض الحالات فلا يسيل. وإن النار تلتهب وتذهب علواً طباعاً، وقد توجد عندها، وهي تذهب سفلاً عند بعض الموانع. ثم هو يعيب إبراهيم (النظام) (٦) بما يقول به ويلزمه من قول المنانية قياساً على قول قد شاركه فيه^(٣٦).

(١٠)

[F. 18a] (٣٧)

اعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب لا يعدو أحد أمرين: إما أن يكون أجهل خلق الله، أو يكون معتمداً للكلام بما يعلم أنه باطل.

(١١)

[F. 18b] (٣٨)

اعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب قد أبدى صفحته، وكشف قناعه، وأظهر ما في قلبه، وطعن في دليل الحدث طعناً مكشوفاً^(٣٩)

(٣٤) ط. القاهرة، ص ٤٥ ط. بيروت، ص ٤٠ = الفرنسية p.41

(٣٥) في المخطوط: "وإنما الماء، وهو ركيك، ولم يلتفت إليه الأستاذ (Nyberg).

(٣٦) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid, pp. 125-126 وقارنه بكتاب الانتصار، ط.

القاهرة، ص ٤٣-٤٤ ط. بيروت، ص ٢٩ = الفرنسية، P.40.

(٣٧) ط. القاهرة، ص ٤٦ ط. بيروت، ص ٤٠ = الفرنسية P.42.

(٣٨) ط. القاهرة، ص ٤٧ ط. بيروت، ص ٤١ = الفرنسية P.43.

(٣٩) هذه إشارة لقول ابن الربيوندي (كتاب فضيحة المعتزلة، ضمن أطروحتي، (Ibid, 127, Fr. xxxvi): "وأصل ما يعتقد في الأجسام أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله، وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله"، انظر كتاب الانتصار (نفس المواضع المذكورة في الهامش السابق).

(١٢)

[F. 19a]^(٤٠)

وصاحب الكتاب، أيضاً^(٤١) يزعم أنه يحمد الله على ما فعل من الخير والتفضل والإحسان. ومحال عنده أن يبذل 'الله' ذلك، وأنه قد حكم بالحق، ومحال عنده ألا يحكم بالحق.

فماذا يفصل بين قوله وبين ما حكاه عن المنانية؟

(١٣)

[F. 19b]^(٤٢)

ومن قرأ كتب المعتزلة على من خالفها، عرف كذب صاحب الكتاب...

(١٤)

[F. 20b]^(٤٣)

وصاحب الكتاب يوافق معمر^(٤٤) (بن عباد) (٦) في أفعال الطبايع، فيزعم أن حركات الفلك، وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون وتأليف واقتراق ومماسة ومباينة، فعل غير الله، وأنه لا يقع من الحي القادر المميز، ولا يقع إلا من الموات الذي ليس بعالم ولا قادر ولا حي.

(٤٠) ط. القاهرة، ص ٤٩ ط. بيروت، ص ٤٣ = الفرنسية p.45.

(٤١) أي كما قال إبراهيم النظام، والمجبرة، ومشام بن الحكم وأتباعه، (كذا تبعاً لإشارة الخياط قبل هذه الفقرة).

(٤٢) ط. القاهرة، ص ٥٠ ط. بيروت، ص ٤٣ = الفرنسية p.46.

(٤٣) ط. القاهرة، ص ٥٤ ط. بيروت، ص ٤٦ = الفرنسية pp.45-46.

(٤٤) في المخطوط والمطبوع: سرا.

فكيف يعيب معمر^(٤٥) بقول هو يقول به؟ وهذا يدللك (على) (١٢) أنه غير معتقد لدين، والله المستعان.

ثم^(٤٦) قال (ابن الروندي) (٦): وكان (معمر) (٦) يزعم أن الإنسان ليس بطويل ولا عريض ولا عميق. ثم وصف قول معمر في الإنسان، فكذب عليه في بعض حكاياته. ثم يقول بقول معمر في الإنسان لا يخالفه فيه، ثم رجع عليه يعيبه به ويشنع عليه به^(٤٧).

ويله! فما علم أنه إنما شنع على نفسه، وعاب مذهبه، وذم قوله، وخبر بسوء اختياره، واتهم نفسه؟

(١٥)

[F. 21a - b]^(٤٧)

ثم اعلّم أن صاحب الكتاب يوافق معمر^(٤٨) في فعل الطبايع، وله فيه كتاب^(٤٨) ثم هو يعيبه به، ويذم المعتزلة بأن فيها من يقول بقول هو عنده

(٤٥) نسب ابن الريوندي ما ادعاه عليه الخياط إلى معمر في كتاب فضيحة المعتزلة (تراجع أطروحتي Ibid., p. 129, fr. Xlviii) وقارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٥٣ - ط. بيروت، ص ٤٥ = الفرنسية، P. 46.

(٤٦) تقارن الشذرة xlix من كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي، Ibid., p. 129).

(٤٧) ط. القاهرة، ص ٥٦ - ٥٧ - ط. بيروت، ص ٤٧ = الفرنسية ٥٢ - ٥١ pp.

(٤٨) يؤيد ابن المرتضى (طبقات المعتزلة، ص ٩٢٩ ما ذكر الخياط في أن ابن الريوندي قد ألف كتاباً في الطبايع. والأستاذ (Nyberg) مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٣٢ برقم ٦ - الفرنسية، 6, no. xxviii, P.) يرى أن هذا الكتاب من مؤلفاته المعتزلة (كذلك قارن الأستاذ عباس إقبال، خاندان نويختي، طهران ١٩٣٣، ص ٩٠) وقد ذكره أيضاً الشيخ محسن الأمين (أعيان الشيعة، ط. أولى، ١٠/٣٤٧ = ط. ثانية، ١٠/٢٢٧ - برقم ١٣) ولم يعط رأياً فيه. أما الأستاذ (Horten) Cf. Die philosophischen system derspekulativen Theol im Islam, p. 350 فقد ذكره ممثلاً لفكر ابن الريوندي كمعتزلي، وترجمه هكذا das Buch der Naturanlagen (= كتاب السجاي أو الأمزجة الطبيعية) وهو ما لا يتفق مع العنوان الذي أورده الخياط (= أفعال الطبايع).

حق وصواب - لتعلم أنه الدين بريء.

وجميع ما يلزم معمرأ أن يقول به في هذا الباب، فهو لازم لصاحب الكتاب، لأن قولهما في فعل الطبايع واحد لا خلاف بينهما فيه.

(١٦)

(٤٩) [F. 24b-25a]

اعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب من شأنه الحكاية للكلام متوراً ليوحش جملة الحق عند من سمع حكايته. وهذا القول الذي حكاه عن بشر (بن المعتمر) (٦) في هذا الموضع قد بتره، وهو القول باللفظ^(٥٠)

واعلم أن صاحب الكتاب يوافق بشراً في القول باللفظ، ثم قد عطف عليه ليعيبه به...

والقول الذي يظهره صاحب الكتاب في القدرة على الظلم أعجب من قول بشر^(٥١)، لأنه يزعم أن الله - جلّ وتعالى - يقدر على الظلم والكذب.

فإذا قيل له: فلو ظلم وكذب؟

قال: محال أن يظلم ويكذب.

فقيل له: قد وصفته بالقدرة على المحال.

وما بين من وصف الله بالقدرة على فعل جائز صحيح فلو فعله كان محالاً، (كقول ابن الروندي) (٦)، وبين من وصف الله بالقدرة على فعل الظلم فلو ظلم كان عادلاً، (كقول بشر) (٦)، من فصل!

(٤٩) ط. القاهرة، ص ٦٤-٦٥ = ط. بيروت، ص ٥٢-٥٣ = الفرنسية، ص ٦٠-٥٩. pp.

(٥٠) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (اطروحتي Ibid., p. 133, fr. Ixvii).

(٥١) Ibidem, loc. Cit. fr. Ixviii.

[F. 27a] (٥٢)

يقال له^(٥٣): الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم^(٥٤) أرباب النظر دون جميع الناس؛ أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض، لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً، وإنما سأل بعضهم بعضاً، فأما كلمة واحدة لغيرهم، فلا يقدر عليها - لتعلم أن الكلام لهم دون من سواهم.

[F. 27b] (٥٥)

يقال له: قد رأيناك قصدت أبا موسى (المردار) (٦) فعبته بإكفاره؛ (كما) (١٢) زعمت لأبي الهذيل^(٥٦) ولغيره من المتكلمين^(٥٧)، وطعنت عليه بذلك، وعجبت الناس من غلوه في هذا الباب وإقدامه على إكفاره الناس والبراءة منهم^(٥٨) ثم ذكرت أبا الهذيل (الغلاف) (٦)، فزعمت أنه بقوله بطاعة لا يراد الله بها، قد خالف الإجماع وخرج مما عليه أهل الصلاة^(٥٩) فمن كان مقدار عقله وعلمه أن يجمع في ورقة واحدة من كتابه هذه المناقضة، ولم يكن معه من الحفظ لما يقول ولا من المعرفة ما يفهم به هذا المقدار، كيف يتعريض لوضع كتاب على المعتزلة لولا الجهل والحين؟!

(٥٢) ط. القاهرة، ص ٧٢ - ط. بيروت، ص ٥٧ = الفرنسية P.66.

(٥٣) لابن الريوندي.

(٥٤) في المخطوط: "أنها"، ولم يلتفت الأستاذ (Nyberg) لتصويبه.

(٥٥) ط. القاهرة، ص ٧٣ - ط. بيروت، ص ٥٨ = الفرنسية P.67.

(٥٦) نسب ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة تكفيراً لأبي الهذيل حكاية عن هشام الفوطي (تراجع أطروحتي Ibid., p. 139, fr. Ixxv) حيث سقنا الدليل على أن مصدره في ذلك إنما هو

أبو موسى المردار (قارن Ibid., p. 282)

Ibid., p. 134, fr. Ixxii (٥٧)

Ibid., loc. Cit. fr. Ixxi (٥٨)

Ibid., p. 36, fr. Ixxvii (٥٩)

ثم إني أعلمك - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب داخل في كل ما شنع به على من أثبت التولد من المعتزلة^(١١). وذلك أنا نقول له: حدثنا عن إنسان نزع في قومه، فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه، ثم إن السهم، بعد ذلك، وصل إلى إنسان فقتله - حدثنا: من القاتل له؟ فمن قوله: أن الرامي القاتل له، وقتله إياه هو الإرادة، لأن «يرميه بالسهم» «غير» أنه لا يسمى قاتلاً، ولا تسمى تلك الإرادة قتلاً حتى يصل السهم إلى المرمي، وتخرج روحه من جسده!

يقال له: فإذا كان السهم إنما وصل إلى المرمي، وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه أفلس قد سميت قاتلاً، وهو ميت، وهو قاتل للحَي، وأن المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحي القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل وعلى من أثبت التولد من المعتزلة.

اعلم - علمك الله الخير - أن قول صاحب الكتاب في القرآن (و) (٦) الذي كان يظهره، هو قول جعفر بن مبشر^(١٣) بعينه، ثم يعيبه به - لتعلم انسلخه من الدين ومروقه منه!

(١٠) ط. القاهرة، ص ٧٨ = ط. بيروت، ص ٦١ = الفرنسية 71-72 pp.

(١١) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ixxxix، p. 137، fr. Ibid.).

(١٢) ط. القاهرة، ص ٨٢ = ط. بيروت، ص ٦٣-٦٤ = الفرنسية p. 75.

(١٣) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ixxxvi، p. 138، fr. Ibid.).

والرواية هناك: "وكثير من المعتزلة تكفرو [جعفر بن مبشر] وتكفر بشر بن المعتز والنظام لقولهم: أن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، وأن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز" (كذا).

(٢١)

[F. 32a] ^(٦٤)

ثم إنني أعلمك - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب ليس شأنه إلا تلييس الكلام على سامعيه.

(٢٢)

[F. 33a] ^(٦٥)

ثم إنَّ الماجن السفیه حکمی عن ثمامة شيئاً كان هو الماجن يعرف به وعوتب عليه مراراً، فلم يتركه حتى أهلكه الله وصيره إلى أليم عذابه ^(٦٦)، ولولا صيانتني لهذا الكتاب عن ذكره لذكرته.

(٢٣)

[F. 33b] ^(٦٧)

ثم قال (صاحب الكتاب) ^(٦٨)، و ^(٦٩) (المعتزلة) فيهم اليوم من يزعم أن الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة ^(٧٠) يقال له: هذا كذب وزور. لم يقل هذا أحد إلا أخوانك من أهل

(٦٤) ط. القاهرة، ص ٨٥-٨٦ - ط. بيروت، ص ٦٦ - الفرنسية P. 78.

(٦٥) ط. القاهرة، ص ٨٨ - ط. بيروت، ص ٦٧ - الفرنسية P. 80.

(٦٦) لم تفدنا هذه الشذرة بما كان يوافق ابن الريوندي ثمامة، فالأصل غامض، ولم يفصح عنه الخياط، لكن المهم فيها، أنها إشارة صريحة إلى أن ابن الريوندي كان قد مات قبل تأليف كتاب الانتصار بالتأكيده ومن المرجح أن يكون ذلك بمهد بعيد.

(٦٧) ط. القاهرة ص ٩١-٩٢ - ط. بيروت، ص ٦٩ - الفرنسية P. 83.

(٦٨ - ٦٨) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., ch. iv, p. 141, fr. Xcvi ولم يفصح ابن الريوندي عن اسم هذا الزاعم، غير أن الخياط، في رده يشير صراحة إلى أن الذي قصد إليه بهذا الكذب [كذا] عباد بن سليمان [انظر أطروحتي Ibid., ch. ii, p. 39 note 8: ch, vi p. 292 note, Xcvi قارن كتاب الانتصار، نفس المواضع المشار إليها في الهامش السابق.

الإلحاد، فأما من ينتحل الإسلام، فليس هذا - بحمد الله - قول أحد منهم.

(٢٤)

[F. 34a] (٧٩)

ثم إني أعلمك أن صاحب الكتاب يوافق الجاحظ في القول بـ (١٢) أفعال الطباع^(٧٩)، لا خلاف بينه وبينه فيه^(٧٩) فإن كان القول بفعل الطباع (٧٠) يوجب على الجاحظ^(٧٧) أن النار هي التي تدخل الكفار نفسها وتخلدهم فيها^(٧٢)، فهو واجب على صاحب الكتاب لمشاركته للجاحظ في القول بأفعال الطباع.

(٢٥)

[F. 34b] (٧٣)

... وأحسب صاحب الكتاب أراد أن يسب النبي - صلى الله عليه - وأن يضيف إليه فعل الخطأ، فذكره بذلك على السنة المعتزلة. وكيف تزعم^(٧١) المعتزلة أن اليهود إذا اجتمعت لتأدية فرض لم يجز عليها الغلط في تأديته^(٧٤)، واليهود بأسرها تدين باليهودية وبأن الإسلام باطل وأن محمداً - صلى الله عليه - ليس برسول؟

(٢٦)

[F. 35a] (٧٥)

ثم يقال له: خبرنا عن الأمة بأسرها: هل يجوز عليها الخطأ فيما تنقله

(٦٩) ط. القاهرة، ص ٩٢ - ط. بيروت، ص ٧٠ = الفرنسية. P. 84.

(٧٠) كذا في المخطوط، والمؤلف استعمل في مكان آخر "طبائع"، راجع كتاب الانتصار، نفس المواضع المشار إليها في الهامش السابق، قبل النص بقليل.

(٧١) كذا في المخطوط، وهو صحيح بعد اقتراح "قول"، أصلها الأستاذ (Nyberg)، على "فيها" ولا تستقيم.

(٧٢) قارن كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي (Ibid., ch., iv, p. 141).

(٧٣) ط. القاهرة، ص ٩٣-٩٤ - ط. بيروت، ص ٧١ = الفرنسية P. 85.

(٧٤) تثبت ابن الربوندي هذه المقولة إلى المعتزلة في كتابه فضيحة المعتزلة (راجع أطروحتي

(Ibid., ch., iv, p. 142 fr. Ci

(٧٥) ط. القاهرة، ص ٩٤-٩٥ - ط. بيروت، ص ٧٣ = الفرنسية P. 86.

عن نبيها - صلى الله عليه - لأنها حجة، أو يجوز عليها ارتكاب المعصية؟
 فمن قوله: لا! لأنه يظهر الرفض والقول، فليس يجوز له الإقرار بأن الأمة
 يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية، لأن الإمام أحدها، والمعصية لا تجوز عليه.
 فيقال له: فخيرنا عن الأنبياء - عليهم السلام - : هل تجوز على أحد منهم
 المعصية؟

فإن قال: لا! تلي عليه قول الله "وعصى آدم ربه فغوى" (٧٦). وقول نوح "إن ابني
 من أهلي" (٧٧) وتوبته من ذلك. فلا بد من الإقرار بتصديق القرآن ما تمسك بإظهار
 الإسلام.

فيقال له: فقد جاز عندك على الأنبياء المعصية، ولم يجز ذلك على الأمة.
 وهذا ما أنكرته وشنعت به على المعتزلة.

(٢٧)

(٧٨) [F. 35b]

والجاحظ يقول بالمعرفة، ويزعم أن أحداً لا يعصي الله إلا بعد العلم بما نهاه
 عنه. وصاحب الكتاب يوافق على القول بالمعرفة وأن أحداً لا يعصي الله إلا
 بالقصد إلى معصيته والاعتماد عليها. فكل ما لزم الجاحظ من العيب بهذا القول،
 فهو لصاحب الكتاب لازم.

والعجب لصاحب الكتاب كيف يعيب قوماً بمذاهب هو يذهب إليها ويتدين
 بها؟ وهذا يدل على حيرته وسوء سريره (٧٩).

(٧٦) يراجع القرآن، طه ١٢٩/٢٠.

(٧٧) أيضاً، هود ٤٥/١١.

(٧٨) ط. القاهرة، ص ٩٥-٩٧- ط. بيروت، ص ٧٢-٧٣- الفرنسية 87-88 pp.

(٧٩) في المخطوط: "سير سر سه"، والتصويب للأستاذ (Nyberg).

.... وأما قولك^(٨٠) "وهؤلاء سقاط جدا"^(٨١)، فما أراك عبت إلا نفسك ولا وضعت إلا من قدرك، لأن أسقط من هؤلاء تابعهم، والمتعلم منهم، والمختلف إلى مجالسهم، والناسخ لكتبهم، والسائل عن مسائلهم، والمتجمل عند الناس باتحال مذهبهم. ثم يقال له: قد كان تعرضنا لنقض كتاب ساقط مثلك ضرباً من العناء، ولكن نقضنا على أستاذيك أبي حفص الحداد وأبي عيسى الوراق، مع خساستهما وضعتهما، فليس بمستكثر أن نقض على من قاريهما من أتباعهما.

(٢٨)

[F. 37b]^(٨٢)

وإني سمعته، وهو معتزلي، في آخر أيامه قبل أن تطرده المعتزلة من مجالسها وتنفيه عن أنفسها بقليل، يقول في عبد الله بن جعفر والحسن بن علي ما حكاه عن المعتزلة^(٨٣)، فأقبل عليه من حضر (المجلس) (١٢) بالتعفيف والتوبيخ، وقالوا (له) (١٢): قصدت إلى من خبر رسول الله - صلى الله عليه - أنه أحد سيدي شباب أهل الجنة بمثل هذا القول!

(٢٩)

[F. 37b]^(٨٤)

ثم قال (صاحب الكتاب) (٦): وأهل هذا المذهب^(٨٥) يزعمون أن

(٨٠) الخطاب موجه إلى ابن الريوندي.

(٨١) هكذا وصف ابن الريوندي نساك البغداديين من المعتزلة، (تراجع أطروحتي Ibid., ch., iv, p. 143 fr. Civ).

(٨٢) ط. القاهرة، ص ١٠٢ - ط. بيروت، ص ٧٦-٧٧ - الفرنسية p.93.

(٨٣) نسب ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة إلى البغداديين منهم قولهم بفسق عبد الله بن جعفر وتوقفهم في أمر الحسن بن علي (تراجع أطروحتي Ibid., ch., iv).

(٨٤) ط. القاهرة، ١٠٢ = ط. القاهرة، ص ٧٧ - الفرنسية p.98.

(٨٥) أي معتزلة بغداد (=النساك).

أموال الناس محرمة عليهم.^(٨٦) ثم مر في وصف قولهم.

وهذا القول كان يقوله الخبيث^(٨٧) في آخر صحبتة للمعتزلة، وصحبه على ذلك أحداث، فكلهم ظهر إلحاده، وانكشف كفره. ولولا طهارة المعتزلة وبراءتها من الاناس، لقد كان عرضها هذا الخبيث عند إظهاره هذا المذهب (للسوء) (١٢). ولكن الله أظهر براءتها منه، فكانت هي أشد الناس عليه حتى هجره أكثرها، فبقي طريداً وحيداً، فحملة الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة، وتقرب إليهم بالكذب على المعتزلة.

(٣٠)

[F. 38a]^(٨٨)

ثم ذكر التصديق بالنجوم، فرمى به أبا مجالد^(٨٩)، وما رأيت أحداً قط كان أغلظ على من صدق بها منه ولا أشد إقداماً على فعله منه، ولا رأيت أحداً وكان أشد تصديقاً من هذا الماجن لها - فعكس القصة، وأضاف إلى أبي مجالد ما قد عرف هو الخبيث به.

(٣١)

[F. 45a]^(٩٠)

ومما يدل على ميل صاحب الكتاب وتعصبه مع هشام (بن الحكم) (٦) على أبي الهذيل (الغلاف) (٦) - رحمه الله -، أنه ذكر ما أحتج به هشام من القياس في أن علم الله محدث، وما استدلل به من الخبر، وأكد ذلك

(٨٦) لم أجد مصدراً آخر يشير إلى هذه المقولة غير ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة، تراجع أطروحتي (Ibid., ch., iv, p. 146. fr. Cxixviii).

(٨٧) يقصد ابن الريوندي.

(٨٨) ط. القاهرة، ص ١٠٢ - ط. بيروت، ص ٧٧ - الفرنسية P.49.

(٨٩) قارن نص فضيحة المعتزلة (أطروحتي (Ibid., ch., iv, p. 146. fr. Cxixviii).

(٩٠) ط. القاهرة، ص ١٢٣ - ١٢٤ - ط. بيروت، ص ٩١ - الفرنسية.

بغاية بغاية ما أمكنه^(٩١)، وترك أن يحتج لأبي الهذيل بحرف واحد مما كان أبو الهذيل يحتج به من القياس ومن الاجماع^(٩٢).

(٣٢)

[F. 51b]^(٩٣)

ثم يقال لصاحب الكتاب: بل إنما أردت بشتك المعتزلة، ووضعك الكتب عليها، طلباً بشار أستاذيك وأشياخك وسلفك سلف السوء من الملحدين كأبي شاعر والنعمان وابن طالوت وأبي حفص الحداد من المعتزلة، فظهر من فضيحتك في كتبك عليهم كالذي كان يظهر من أشياخك إذا كلموهم!

(٣٣)

[F. 53b]^(٩٤)

أما إضافته (أحمد) (٦) بن حائط وفضل الحديثي^(٩٥) إلى المعتزلة^(٩٦) فلعمري أن فضل الحديثي^(٩٧) قد كان معتزلياً نظامياً إلى أن

(٩١) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Cxxvxxxii (Ibid., ch., iv, pp. 152. fr.

(٩٢) اكفى ابن الريوندي بالتلميح لحجة ابن الهذيل بما لا يناسب طبيعة الموازنة بين رأي هشام بن الحكم الذي فصل فيه (راجع الهامش السابق)، ورأي أبي الهذيل المقتضب [قارن Ibid., ch., iv,

[p. 153. fr. Cxxxiv

(٩٣) ط. القاهرة، ص ١٤٢ = ط. بيروت، ص ١٠٣-١٠٤ = الفرنسية ١٣٠ p.

(٩٤) ط. القاهرة، ص ١٤٩ = ط. بيروت، ص ١٠٧-١٠٨ = الفرنسية ١٣٦-١٣٥ pp.

(٩٥) في المخطوط مشوشة وقد ضرب عليها الناسخ، قرأها الأستاذ Nyberg "الحذاء"، ولا تستقيم مع المتواتر. راجع بخصوص الاختلاف في قراءة اسمه في المصادر، أطروحتي Ibid., ch., iv, p. 329. [وقارن تعليق الأستاذ Nyberg كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٢٢٢-٢٢٣ = ط. بيروت، ص ١٤٢-١٤٣].

(٩٦) Ibid., ch., iv, pp. 164

خلط وترك الحق، فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك^(٩٧) لما أحدث في دينك، وخلطت في مذهبك، ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلت بأخيك أبي عيسى (الوراق) (٦) لما قال بالمناينة، ونصر الثوية، ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها، ويؤكد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق، وطعن في التوحيد، ومال عن الإسلام!

(٣٤)

[F. 54a]^(٩٨)

وكما أن عم صاحب الكتاب وأخاه معتزليان، وليس يعيب عليهما الحادة - لعنه الله - وطعنه في التوحيد ووضع الكتب للدهرية والملحدين، فكذلك أهل ابن حائط يسعهم ما وسع أهل هذا الملحد... ولو جاز لصاحب الكتاب أن يضيف قول فضل الحديثي^(٩٩) وابن حائط إلى المعتزلة... جاز لنا أن... نضيف قول صاحب الكتاب في قدم العالم إلى الرافضة لميله إليهم وإظهاره مذهبهم.

(٣٥)

[F.54b]^(٩٩)

وليس بين المعتزلة خلاف (في) (١٢) أن النبي - صلى الله عليه - سيد ولد آدم، كما قال - صلى الله عليه -.

ولكن في قلب صاحب الكتاب على النبي - عليه السلام - ضغن، فهو يعيبه على لسان غيره. وإلا فأبي معتزلي سمع منه ما حكى صاحب الكتاب، أو ما أوهم أن المعتزلة تقول^(١٠٠)؟

(٩٧) المخاطب ابن الريوندي.

(٩٨) ط. القاهرة، ص ١٤٩ - ١٥٠ ط. بيروت، ص ١٠٨ = الفرنسية P. 163.

(٩٩) ط. القاهرة، ص ١٥١ ط. بيروت، ص ١٠٩ = الفرنسية P. 137.

(١٠٠) قارن كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي 7- 3، 11، p. 165، ch. Iv. Idid).

حيث يذكر ابن الريوندي آيات من القرآن تدل على خطأ النبي بحسب مذهب المعتزلة.

يقال له: قد أريناك أنه إن لزم المعتزلة أن يكون فضل الحديثي (٥٩) وابن حائط منها، لزمها أن تكون أنت وأخوك أبو عيسى الوراق منها، لأنكما قد كنتما منها دهرأ إلى أن ألحدتما ففتكما عنها كما فعلت بفضل (الحديثي) (٦) وابن حائط لما ألحدا. فإن وجب إضافة فضل (الحديثي) (٦) وابن حائط إلى المعتزلة، وجب، أيضاً، إضافتك وإضافة أبي عيسى (الوراق) (٦) إليها.

ونقول له، أيضاً: ويجب، أيضاً، إضافة مذهبك في قدم العالم، وإضافة مذهب أبي عيسى (الوراق) (٦) وأبي حفص (الحداد) (٦) وابن ذر (الصيرفي) (٦) في قدم الاثنين إلى الرافضة، (١٠٢) لإظهاركم الرفض وتحققكم ^(١١٢) عند الرافضة به.

ثم يقال له: أيما أولى ببغض الرسول: أنت إذا ألقت كتاباً في إبطال حجج الرسل وأدلتها، وجعلت فيه باباً أوله «على المحمدية خاصة» ^(١١٤)، أم الجاحظ إذ ألّف الكتب في الاحتجاج للنبوّة ونصرة الرسالة؟ وأيما أولى ببغض علي بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه الذين رروا

(١٠١) ط. القاهرة، ص ١٥٢ = ط. بيروت، ص ١١٠ = الفرنسية P. ١٣٨. س

(١٠٢) في المخطوط: «الإظهاركم الرفض وتحققكم»، وهي غلط، حاول الأستاذ Nyberg إصلاحها بقراءة «تحققكم»، ولا يستقيم الكلام، أيضاً.

(١٠٣) ط. القاهرة، ص ١٥٥ = ط. بيروت، ص ١١١ - ١١٢ = الفرنسية p. ١٤١.

(١٠٤) يقصد كتاب الزمرد، راجع الشذرة رقم (١) من النص، قبل، كذلك انظر الأستاذ Kraus (R.S.Q. xiv, pp. 120-121 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١١٣).

فضائله وأنزلوه بالمنزلة التي يستحقها من الفضل، أم أستاذك وسلفك سلف السوء، الملقى إليك الإلحاد، أبو عيسى الوراق، والمخرج لك عن عز الاعتزال إلى ذل الإلحاد والكفر - حيث حكيت عنه أنه قال لك: تكتب بنصرة أبغض الخلق إلي؟ يريد علي بن أبي^(١٠٥) طالب - رضوان الله عليه - لكثرة سفكه الدماء، لأنه كان - لعنه الله - منانيا لا يرى^(١٠٦) قتل شيء ولا يستجيز إتلافه.

(٣٨)

[F.60b] ^(١٠٧)

يقال له: إن كنت إنما حكيت هذا القول عن الجاحظ لقوله «إن الأجسام تفعل طباعاً»^(١٠٨)، فأنت شريكه في هذا القول لأنك تقول بفعل الطباع معه^(١٠٩). فمن أعجب من رجل يقول بقول الجاحظ، ثم يكذب عليه فيه، ويلزمه ما لا يلزمه نفسه!

(٣٩)

[F. 61a -b] ^(١١٠)

وهذا القول^(١١١) الذي حكاه عن أصحابنا كفر وشرك من قائله،

(١٠٥) في ط. بيروت: «أني»، وهو غلط مطبعي.

(١٠٦) في المخطوط: «يرى»، وأبقاه الأستاذ Nyberg دون إصلاح.

(١٠٧) ط. القاهرة، ص ١٦٨ - ط. بيروت، ص ١٢٠ - الفرنسية 153-154 pp.

(١٠٨) يراجع نص فضيحة المعتزلة (أطروحتي 141 [Fr.Xii], Ibid, ch. Iv, pp 119 [Fr. Xcviii], 171 [Fr. Cxxxxviii]

(١٠٩) قارن الشذرة رقم (٢٤) قبل.

(١١٠) ط. القاهرة، ص ١٧٠ - ١٧١ ط. بيروت، ص ١٢١ - ١٢٢ الفرنسية ١٥٧ - ١٥٦ pp.

(١١١) نسب ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة إلى أبي الهذيل العلاف، وبشر بن المعتز، وهشام الفوطي ومن قال من المعتزلة بالتولد «أن الكفار يفعلون كفرهم في قلب رسول الله - عليه السلام - وأن قلبه كان أوعية كفرهم، وأنه كان فيه كفر كثير» [كذا] انظر أطروحتي Ibid, p. 172, Fr, xciii ch. Iv, وكان قد نسب قبل ذلك مثل هذا القول إلى قاسم اللمشقي (Ibid, p. 139, Fr. Ixxxiii) وللأسف، ليس لدينا ما يثبت الصلة بين المصدرين (قارن 336 p. (Ibid).

ورسول الله عندهم أعظم قدراً من أن يقولوا فيه مثل هذا القول، ولكن صاحب الكتاب شديد الغيظ على أنبياء الله ورسله، يريد أن يشتمهم ويعيبهم على لسان غيره.... وصاحب الكتاب يزعم أن كل ما حل برسول الله يوم أحد ففعل لرسول الله بنفسه طباعاً فأَي القولين أقبح وأشنع: قول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر^(١١٣) أو صاحب الكتاب؟ ويجب على قياس قول صاحب الكتاب أن يكون رسول الله الذي شج نفسه وكسر رباعيته وهشم ساقه، إذ كان ذلك كله عنده فعله بنفسه لا فعل غيره!

فلو أبقى صاحب الكتاب على نفسه، ولم يتعرض للمعتزلة والكذب عليها، كن أستر عليه وأنفع له.

(٤٠)

[F. 61b - 62a]^(١١٣)

يقال له: لست نفرق^(١١٤) بما قالته الرافضة، ولا بمذهب من مذاهب منتحلي الملة، ولكن نشهد عليك بمذهبك الذي تعتقده من القول بالدهر (وقدم)^(١١٥) العالم لوضعك في كتاب الناجح واحتجاجك لقدم الأجسام وتعاطيك إفساد أدلة الموحدين على حدوثها، وبوضعك كتاب الزمرد تطعن فيه على الرسل وتقذح في أعلامها، وبوضعك فيه باباً ترجمته «على المحمدية خاصة»^(١١٦).

فهذا مذهبك، وهو قولك، ومن أجله نفتك المعتزلة وطردتك عن مجالسها، وباعدتك عن أنفسها حتى حملك الغيظ عليها أن صرت تنبج كالكلب بإزائها، وتكذب على أشياخها. وما ضررت بذلك غير نفسك، لأن حجج الله واضحة لا يقذح فيها طعن الملحدين ولا كيد الزنادقة المشركين!

(١١٢) قارن قبيل النص في كتاب الانتصار، نفس المواضع المشار إليها في الهامش (١١٠).

(١١٣) ط. القاهرة، ص ١٧٢ - ١٧٣ ط. بيروت، ص ١٢٣ = الفرنسية pp. 157-158.

(١١٤) في المخطوط: «تعرف»، والتصويب للأستاذ Nyberg.

(١١٥) خرم في المخطوط، وهي من إضافة الأستاذة Nyberg، ولا يستقيم النص بدونها.

(١١٦) تقارن الشذرة رقم (١) قبل.

وقد حاول نصرة الإلحاد قبلك إخوانك من أهل الدهر، وطعنوا في التوحيد، فنصب لهم أهل العلم بتوحيد الله من المعتزلة أنفسهم، وردوا عليهم طعنهم، وألفوا في ذلك الكتب المعروفة، وناظروهم في المحافل وقطعوه في المجالس، وظهر تناقض قولهم على ألسنتهم، وظهر توحيد الله «وهم كارهون»^(١١٧)، والحمد لله رب العالمين.

وما مثل ابن الراوندي في ثلثه المعتزلة وادعائه عليهم، وتكذبه، وتنقصه لهم، إلا كما قال الأخطل:^(١١٨)

ما ضر تغلب وائل أمهجوته أم بليت حيث تناطح البحران
يوما إذا خطررت عليك قرومهم تركتك بين كلاكل وجران

— فليجمع كيدَه وليبلغ جهده....

(١١٧) يراجع القرآن، التوبة ٥٤/٩.

(١١٨) يراجع ديوان الأخطل (ط. بيروت ١٨٩١، ص ٣٧٤) ولا ذكر للبيت الأول، كذلك انظر تعليق الأستاذ Nyoberg، كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٢٢٦ ط. بيروت، ص ١٤٤.

نصوص القرن الرابع

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل،

(ت ٩٣٦ / ٣٢٣) :

— مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،

نشرة الأستاذ (H. Ritter) :

ط ١، اسطنبول ١٩٢٩،

= ط. محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة

١٣٦٩ - ١٩٥٠ / ٧٣ - ٤ ^(١)

(١) مع أن نشرة الأستاذ (Ritter) هذه لمقالات الإسلاميين هي المعتمدة لدى جمهور الأساتذة المستشرقين والباحثين المعاصرين [أعيد مؤخراً طبعها، على نشرة أسطنبول، في Weisbaden, 1963 بجزأين أيضاً]. فقد تصدى لنشرها الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة الجزء الأول سنة ١٣٦٩ / ١٩٥٠ والجزء الثاني سنة ١٣٧٣ / ١٩٥٤. وللأخص المستشير تيدو نشرة الأستاذ Ritter هي الأصل في قراءة الأستاذ عبد الحميد، ولعلنا لا نبالغ إذا ادعينا أن جهد الثاني إنما هو سرقة لجهد الأول، فليس هناك ما يدل على أن الأستاذ عبد الحميد قد فعل شيئاً مع تحقيق الأستاذ Ritter غير الشروح والتعليق مما لا يتعلق بطبيعة النص المحقق [تراجع مقدمته رقم ١، ص ٤ س ٦ - ١٥] مع أنه قد صرف «في هذا العمل الجليل عامين، أو أكثر من عامين بقليل» [نفس الموضع، س ١٤ - ١٥]. فيما يتصل بملاحظات الأساتذة المستشرقين على أهمية كتاب مقالات الإسلاميين ودوره في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام حتى مطلع القرن الرابع الهجري، انظر الأستاذ S.W. spitta في كتابه القيم: Zur Geschichte abūl-Hasan al-Aschari, Leipzig- 1876 كذلك قارن بحث الأستاذ M.A.F. Mehren الذي أعده للمؤتمر الثالث للمستشرقين:

Exposé de la réforme de l'Islamisme, Commencer au 3ème siècle de L'Hégire par Abou-l-Hasan Ali El-Aschari et Continué par so école: in: (Tué du Vol. li de Travaux de la 3e session du congrés international de Orientalistes. Leyden-1878

==

[١٠٣/١ = i, p. 32]

وذكر أيضاً ابن الراوندي^(١) أن هشام بن الحكم كان يقول: إن بين إلهه وبين الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات، لولا ذلك ما دلت عليه.

[١٢٧/١ = i, p. 64]

رجال الرافضة ومؤلفو كتبهم.... وقد اتحلهم أبو عيسى الموراق

وهذا البحث يعتمد أولاً بالذات على كتاب تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر، [الذي نشر فيما بعد في دمشق سنة ١٣٤٧/١٩٢٨]، انظر الآن الأستاذ Richard J. MacCarthy في كتابه الممتاز حول الأشعري The Theology of Al-Ashari, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1953 حيث قدم فيه دراسة وافية عن الأشعري مع اهتمام خاص بكتابه اللمع، وقد سبق للأستاذ Walter Conard Klien أن قدم دراسة وافية عن الأشعري في مقدمته لترجمة كتاب الأمانة Al-ibānāh an usūl ad-diyānah by al-Ash'ari, New Haven 1940 أما ما يخص نصوص الأشعري في مقالات الإسلاميين التي تهتم بالتراث المعتزلي، فقد سبق أو أوضحت أهميته في أطروحتي Op. cit, ch iii, pp. 105 ff. [سنشير إلى صفحات ط. الأستاذ (Ritter) بالأرقام الأوروبية وهي متفقة بين طبعتي أسطنبول و Weisbaden ما ط. الأستاذ عبد الحميد، فنشير إلى صفحاتها بالأرقام العربية].

(٢) علق الأستاذ عبد الحميد هنا (ص ١٠٣ تعليق ٣) باقتباس نص ابن خلكان بخصوص ابن الروندي (انظر بعد)، وقد أحال إلى الموضع المذكور من نشرته للكتاب (= ترجمة رقم ٣٤ في وفيات الأعيان لابن خلكان، ١ / ٧٨)، وأضاف أن «كتاب فضيحة المعتزلة هو الذي ألف أبو الحسن [صوابه: الحسين] عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخيام المعتزلي، المتوفى في آخر القرن الثالث كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي [كذا] الملحد في الرد عليه».

وابن الراوندي وألفا لهم كتباً في الإمامة^(٣).

(٣)

[٢٠٥ / ١ = i, p. 140]

والفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب بشر المريسي^(٤)، يقولون: إن الإيمان هو التصديق، لأن الإيمان في اللغة هو التصديق، وما ليس بتصديق فليس بإيمان، ويزعم أن التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعاً، وإلى هذا القول كان يذهب ابن الراوندي.

وكان ابن الراوندي يزعم أن الكفر هو الجحد^(٥) والإنكار والستر والتغطية، وليس يجوز [p. 141] أن يكون الكفر إلا ما كان في اللغة كفراً ولا يجوز أن يكون إيماناً إلا ما كان في اللغة إيماناً، وكان يزعم أن السجود للشمس ليس بكفر، ولكنه علم على الكفر، لأن الله - عز وجل - بين لنا أنه لا يسجد للشمس إلا كافر.

(٤)

[٢٠٥ / ١ = i, p. 142]

اختلف المرجئة في الكفر، ما هو؟ وهم سبع فرق...

(٣) لقد ظهر لنا بجلاء من نصوص الخياط (راجع الانتصار قبل) أن أبا عيسى الوراق وابن الريوندي إنما أظهرا «الرفض». كما عرفنا أن ابن الريوندي قد ألف كتاباً في الإمامة. وسنجد صدق هذا عند الشريف المرتضى (راجع بعد نص الشافعي في الإمامة) حيث يخبرنا بأن مؤلفات الرجلين كانت مصدرًا لكتب المتأخرين عنهما من الشيعة فيما يتصل بموضوعات الإمامة.

(٤) سبق وأن أوضحنا رأيي فيما يتصل بعلاقة بشر بن غياث المريسي بابن الريوندي، تراجع أطروحتي Op. cit., ch. I-pp. 13-14 وقد أيد الأستاذ (Nyberg) أن جماعة بشر المريسي كانت

من المرجئة (راجع كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٢٠٢ - ط. بيروت، ص ١٣٥).

(٥) = المجعول راجع بعد، نص ٤ س ٤.

والفرقة الخامسة منهم يزعمون^(٦) أن الكفر هو الجحود والإنكار والستر والتغطية^(٧)، وأن^(٨) الكفر يكون بالقلب واللسان^(٩)

(٥)

واختلفت المرجئة في فجار أهل القبلة، هل يجوز أن يخلدهم الله في النار إن أدخلهم النار على خمسة أقاويل:

فزعمت الفرقة الأولى، أصحاب بشر المريسي، أنه محال أن يخلد الله الفجار من أهل القبلة في النار لقول الله - عز وجل - «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره»، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره^(١٠) وأنهم يصيرون إلى الجنة إن أدخلهم الله النار لا محالة، وهو قول ابن الراوندي^(١١).

(٦)

واختلفت المعتزلة في البارئ - عز وجل - هل يقال إنه لم يزل عالماً

(٦- ٦) علق الأستاذ (Ritter) هنا (p. 143, notes nos. 4.5) بقوله: «هو قول ابن الراوندي، قابل p.

140 قبل [ص ٢٠٥].

(٧- ٧) لقد مر بنا عكس هذا: «أن التصديق يكون بالقلب وباللسان»، انظر قبل نص رقم ٣

P, 140 = ص ٢٠٥.

(٨) يراجع القرآن، الزلزلة ٩٩/٧ - ٨.

(٩) أحال الأستاذ (Ritter) هنا إلى الملل والنحل للشهرستاني (ص ١٠٦) انظر نشرة: Cureton, I

st. edition, London 1849-[also compare the new edition, Leipzig 1923]

عبد الحميد فقد علق بقوله (ص ٢١١ تعليق ٢): «ترجمنا لابن الراوندي فيما يلي، انظر

ص ٢٢٠» [كذا] وكأنه نسي أنه سبق أن ترجم له في ص ١٠٣ من نشرته، راجع قبل، تعليق رقم

٢، وراجع بعد التعليق رقم ١٠.

بالأجسام؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها؟ وهل الأشياء أشياء لم تنزل أن تكون؟...

[i, p. 159 = ص ٢٢٠]

وقال قائلون منهم ابن الراوندي^(١٠): «إن الله - سبحانه - لم يزل عالماً بالأشياء [ص ٢٢١] على معنى أنه لم يزل عالماً بأن^(١١) ستكون أشياء، وكذلك القول عنده في الأجسام والجواهر المخلوقات، أن الله لم يزل عالماً بأن ستكون الأجسام والجواهر المخلوقات. وكان يقول إن المعلومات [p. 160] معلومات لله قبل كونها، وأن^(١٢) إثباتها معلومات لله قبل كونها رجوع إلى أن الله يعلمها قبل كونها، وإثبات المعلوم معلوماً لزيد قبل كونه رجوع إلى علم زيد به قبل كونه^(١٣). وأن المقدورات مقدورات لله قبل كونها على سبيل ما حكيناه عنه أنه قاله في المعلومات، وكذلك كل ما تعلق بغيره كالمأمور به إنما هو مأمور به لوجود الأمر، والمنهي عنه لوجود النهي كان منهيًا عنه، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مراداً فهو مراد قبل كونه، ويرجع في ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه، وكذلك القول في المأمور والمنهي وسائر ما يتعلق بغيره. وكان يزعم أن الأشياء إنما هي أشياء إذا وجدت، ومعنى أنها أشياء أنها موجودات، وكذلك كل اسم لأشياء لا تتعلق بغيرها، وهو رجوع إليها وخبر عنها، فلا يجوز أن تسمى به قبل^(١٤) وجودها ولا في حال عدمها.

(١٠) علق الأستاذ عبد الحميد هنا تعليقاً طويلاً (تعليق ٢، ص ٢٢٠ - ٢٢١) للتعريف بابن الريوندي مرة أخرى (راجع تعليقنا السابق رقم ٢ وقارنه بالتعليق السابق ٩)، حيث لخص هذه المرة حديثه عنه من معاهد التنصيص للعباسي ١/ ١٥٥ [بتحقيقه]، واقتبس مرة أخرى عبارات ابن خلكان [وفيات الأعيان ١/ ٧٨، بتحقيقه]، وروى له بيتين من الشعر «كم عالم عالم أعيت مذهبه...» الخ! ويعود فينقل نص تعليق العباسي من معاهد التنصيص. وستذكر هذه النصوص برمتها في مواضعها فيما بعد، فلاحظ.

(١١) في الشترتين «أن»، وتصوبينا تبعاً للنص، راجع بعد السطر التالي.

(١٢) كنا عند الأستاذ (Ritter)، وحصر الأستاذ عبد الحميد الروا بين معقوفتين كأنه يقترح زيادتها، [كنا].

(١٣) في نشرة الأستاذ عبد الحميد: «كومه».

(١٤) «قبل» مكررة غلطاً في نشرة الأستاذ عبد الحميد.

(٧)

[٢٦ / ٢ = ii, p. 332]

... وكان ابن الراوندي يقول: هو [أي الإنسان]^(١٥) في القلب، وهو غير الروح،
والروح ساكنة في هذا البدن^(١٦)

(٨)

[٦٨ / ٢ = ii, p. 387]

واختلف المتكلمون في المحال، ما هو؟.... [p.388] وقال قوم آخرون: كل
قول أزيل عن منهجه، واتسق على غير سبيله، وأحيل عن جهته، وضم إليه ما
يطلبه، ووصل به ما لا يتصل به مما يغيره ويفسده ويقصر به عن موقعه وإفهام
معناه، فهو محال، وذلك كقول القائل: أتيتك غدا، وسأتيك أمس^(١٧)، وهذا قول ابن
الراوندي.

(٩)

[٩٧ / ٢ = ii, p. 421]

واختلفوا في القتل، ما هو؟.....

[P. 422 = ص ٩٧]

وقال ابن الراوندي:

فاعل القتل قاتل في حال فعله، والمقتول [p. 423] مقتول في حال

(١٥) سكرر هذه العبارة فيما بعد عند المقدسي، السمرقندي، الرازي، نصير الدين الطوسي... الخ!
ولم أعرش على مصدر يسبق الأشعري إلى هذا.

(١٦) أشار الدكتور (Ritter) إلى مراجعة شرح المواقف ٧/ ٢٥٠.

(١٧) علق الأستاذ عبد الحميد هنا (تعليق ١ ص ٦٨) بقوله: «الفعل في العبارة الأولى يدل على
الزمن الماضي بصيغته، فاتصال الظرف الدال على المستقبل به أزاله عن منهجه، والعبارة الثانية
بالعكس».

وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعده خروج الروح.

قال: وليس يكون الإنسان قاتلاً على الحقيقة إلا لمن خرج روحه مع ضربته، لأنه يعلم حينئذ أنه هو الذي استعمل^(١٨) الخروج بضربته، وأن الروح لم يكن ليخرج بهوى نفسه دون أن يضطره الضارب بالسيف ويكرهه، ولا نعرف شيئاً حدث في وقت خروجه إلا الضربة، والقضاء على الظاهر، وكل ما جرت العادة في أحكام الأفعال والفاعلين. فأما من تأخر خروج روحه، فليس الضارب قاتلاً له إلا بأن عرض روحه للخروج وسلط عليه ضداً يخرج به ويغمره.

قال: فإن قال لنا قائل: فمن القاتل له على الحقيقة؟ قلنا لهم: ليس بمقتول في الحقيقة فيكون له قاتل في الحقيقة، وليس يضاف قتله إلا إلى الضارب، ولكن الضد الذي دخل عليه هو الذي منعه من الحس وغمره وأخرج روحه عن جسده.

قال: ولو قال قائل: الضد قتله كما يقتله السم، لجاز ذلك له.

وزعم أن الله - سبحانه خص إخراج روح غيره بأن سماه موتاً.

قال: ومما يجاب به، أيضاً، أن يقال: الضارب قاتل بالتعريض، وال ضد قاتل على الحقيقة^(٢٠).

(١٨) كذا تبعاً للأستاذ عبد الحميد (تعليق ١ ص ٩٧)، وأثبتها الأستاذ (Ritter) «أستعمله»، ولا تستقيم.

(١٩) كذا تبعاً للأستاذ (Ritter) والأستاذ عبد الحميد، والسياق يقتضي «له»
(٢٠) استنكر ابن الريوندي مقولة أبي الهذيل العلاف في التولد (يراجع نص كتاب فضيحة المعتزلة في أطروحتي op. cit., ch iv, p. 137, Fr. Lxxix بعد أن عرض بأبي موسى المردار المعتزلي لقوله بالتولد أيضاً (Ibidem, p. 134, Fr. Lxx) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٥٢ س ٣ - ٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٨٨ س ١١ - ١٤. وفيما يخص معنى التولد من الناحية الاصطلاحية، قارن فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين، ص ٤٢ س ٤، والأيجي، شرح المواقف، ص ٣١٦، ٣٨٣ (cf. Ibidem, ch. Vi, p. 279, also note no, 83) ولا حظ كتاب الانتصار للخياط، ط بيروت، ص ٥٤، ٦٠، كذلك انظر Le Livre du Triomphe, pp. 61, 70.

ووصف ابن الراوندي في القتل، فزعم أنه ينفصل من آلة الضارب إلى جَسَدِ المضرّوب ضد للروح، [P. 424] ولولا موضع ذلك الضد، لم يقصد تلك الآلة. فإذا حلت عليه جاهضته فأجهضها، فإن غلب الروح الضد فلا قتل، وإن غلب الضد [ص ٩٨] غمر، وجاءت تلك الحال التي يعرف عندها أن الإنسان مقتول عند أهل التولد وعندنا.

قال ابن الراوندي:

وقد زعم أصحاب التولد^(٢٠) أنه يحدث عن الضربة في بدنه شيء هو الألم والقتل.

قال: وذلك الحادث في قولهم مستقل^(٢١) عندنا إلا عمل الضد وعمل الروح، فإنهما يحدثان منهما طباعا.

(١٠)

[ii, p. 427 = ١٠١ / ٢]

واختلف المعتزلة في الخواطر [ص ١٠٢] فقال إبراهيم النظام: لا بد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام [p. 428] والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار. وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول إن خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليعصى.

وحكى عنه أنه كان يقول: إن الخاطرين جسمان. وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه.

... وقال قوم (منهم)^(٢٢):

(٢١) تحرفت «مستقل» عند الأستاذ (Ritter) (وتبعاً له الأستاذ عبد الحميد) على «مسعل» (أنبتها عبد الحميد «مسعل» (١)، واحتمل الأستاذ (Ritter) تعليق ٦ / 424 p. أن تكون «مستقل»، ولا يحتمل السياق غيرها في رأينا. (وهذا دليل على اعتماد الأستاذ عبد الحميد على جهد الأستاذ (Ritter).

(٢٢) ليست في النشرتين.

أن الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتحبها، فليس تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها، وأما الأفعال التي تكرهها وتنفر منها، فإن الله - عز وجل - إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها. وإن [دعاها]^(٢٤) الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبه، زادها من الدواعي والترغيب ما يوازى داعي الشيطان ويمتنعه من الغلبة. وإن أراد الله - سبحانه - أن يقع من النفس فعل ما تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب والتهريب والتوفير يفضل ما عندها من الكراهية لذلك منه، فتميل النفس إلى ما دعت^(٢٥) إليه ورغبت فيه طباعاً.

وذكر ابن الراوندي أن هذا القول قوله.

(١١)

[١١٩ / ٢ = ii, p. 445]

واختلفوا^(٢٦) في الخاص والعام^(٢٧)، فزعم زاعمون أن الخبر قد يكون خاصاً كالخبر الواحد^(٢٨) [p. 446] من النوع المذكور اسمه في الخبر أو بعضه، فيكون عاماً، والعام ما عم اثنين فصاعداً ويكون عاماً خاصاً، وهو ما كان في اثنين من النوع المذكور اسمه في الخبر، أو فيما هو أكثر من ذلك، بعد أن يكون دون الكل. وهذا قول ابن الراوندي والمرجئة.

(١٢)

[١٦٩ / ٢ = ii, p. 502]

وكان ابن الراوندي يقول:

(٢٤) [في الأصل (دعاء) كما أثبت محمد محيي الدين عبد الحميد، ولم يعلق الدكتور الأعسم على هذا الخطأ. والصواب: دعاها لأن الضمير يعود على النفس.] (المراجع).

(٢٥) في النسخ المخطوطة التي رجع إليها الأستاذ (Ritter): الدعته، وقد صححها في النص (وتبعاً له الأستاذ عبد الحميد، وهو دليل آخر [راجع قبل تعليق ٢١] على أنه ينقل ما حققه الأستاذ Ritter).

(٢٦) في نشرة الأستاذ عبد الحميد: «اختلفوا» وهو غلط مطبعي.

(٢٧) أحال الأستاذ عبد الحميد هنا إلى البغدادي (أصول الدين، ص ٢١٨ - ٢١٩).

(٢٨) كنا تبعاً لقراءة الأستاذ (Ritter)، وذكر الأستاذ عبد الحميد «كالخبر عن الواحد».

إن المعلومات معلومات قبل كونها^(٢٧)، وأنه لا شيء إلا موجود، وأن الأمور به والمنهي عنه، وكذلك كل ما تعلق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه، وكل ما كان رجوعاً إلى نفس الشيء لم يسم ولم يوصف به قبل كونه.

(١٣)

[٢٢٢ / ٢ = ii, p.572]

وذكر ابن الراوندي أن طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا:

لا يتم التوحيد لموحد إلا بأن يصف البارئ - سبحانه - بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون، وأن يجعل الجسم في مكانين في وقت واحد، وأن يجعل الواحد الذي لا ينقسم مائة ألف شيء من غير زيادة، وأن يجعل مائة ألف شيء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئاً ولا يبطله.

و(قال)(٢٢): إنهم وصفوا البارئ - سبحانه - بالقدرة على أن يجعل الدنيا في بيضة، والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها، وبالقدرة على أن يخلق مثله، وأن يخلق نفسه، وأن يجعل المحدثات قديمة، والقديم محدثاً.

وهذا قول لم نسمع به قط، ولا نرى أن أحداً يقوله، وإنما دله اللعين^(٢٨) ليعتقده من لا معرفة له ولا علم عنده.

(١٤)

[٢٣٥ / ٢ = ii, p. 588]

واختلف القائلون بأن^(٢٩) القرآن مخلوق في القرآن، ما هو؟ وكيف يوجد في الأماكن؟

[ص ٢٣٦]

وحكى ابن الراوندي أنه سمع بعض أهل هذه المقالة يزعم أنه

(٢٧) راجع قبل نص رقم ٦. فالمقولة التالية إيجاز لما مر ذكره.

(٢٨) أي ابن الريوندي.

(٢٩) في النشأتين: أن.

كلام في الجو، وأن القارئ يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك.

وهذا قول إبراهيم النظام في غالب ظني^(٣٠).

(١٥)

[٢٣٦ / ٢ = ii, p. 589]

وقال قائلون: القرآن معنى من المعاني، وعين من الأعيان، خلقه الله - عز

وجل - ليس بجسم ولا عرض.

وهذا قول ابن الراوندي.

(٣٠) لم يرو ابن الريوندي فيما بين أيدينا من شذرات كتابه فضيحة المعتزلة [تراجع أطروحتي،

op. cit. chaps. Iv, v] مثل هذا القول عن النظام مع ما ذكره من آرائه بخصوص نظم القرآن

وتأليفه [cf. ibidem, pp. 120, 226, 339] غير أنه في موضع آخر يذكر رأي معمر بن عباد

[ibidem, p. 131, Fr. Iv] في أن القرآن من أفعال الطبيعة. انظر الأشعري نفسه في مقالات

الإسلاميين، ١ / ١٩٢ - ١٩٣، والبغدادي، الفرق، ص ١٣٧، والاسفرايني، التبصير في الدين،

ص ٤٥.

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمود السمرقندي،

(ت ٣٣٣ / ٩٤٤) :

- كتاب التوحيد،

مخطوط مكتبة جامعة كمبرج، برقم (Add. 3651) ،

[= نشرة الدكتور فتح الله خليف، بيروت ١٩٧٠]^(١)

(١) فيما عثرت عليه من نصوص تتعلق بابن الريوندي، أثناء إعدادي لرسالة الدكتوراه في جامعة كمبرج، مطلع ١٩٦٩، النص التالي من كتاب التوحيد للماتريدي، وهو مخطوط فريد وحيد تفرد به خزنة جامعة كمبرج، هداني إليه بحث للأستاذ (J. Schacht) بعنوان (New Sources for the History of Muhammadan Theology) والذي ظهر في باريس عام ١٩٥٣ في مجلة (Studia Islamica, vol. I, pp. 23-24) حيث قدم عرضاً ممتازاً لمادة كتاب التوحيد. ولقد سبق للأستاذ (E.G. Browne) أن نبه لأول مرة إلى وجود نسخته المخطوطة في كمبرج في كتابه الشهير: A Hand. List of the Muhammadan Manuscripts in the Library of the University of Cambridge, Cambridge 1900, p. 398.

ثم عاد وعرف بالمخطوط ووصفه باقتضاب بعد سنوات في كتابه الآخر: A Supple mentary Hand. List of the Muhammadan Manuscripts of the University of Gambridge, Cambridge 1922. p. 167 no. 1015 (a).

ولم اكتف بتحقيق النص المتعلق بابن الريوندي، فلقد بحثت في المخطوط كله مراراً واستسخته، وروحت عن النفس أثناء نقل الرسالة العلمية بالاستئناس في إخراج كتاب التوحيد للنشر. وفي عام ١٩٧١ عدت من إنكلترا، ولم يدهشني أنني وجدت زميلاً سبقني في جامعة كمبرج، هو الدكتور فتح الله خليف، قد سبقني أيضاً إلى إخراج كتاب التوحيد عام ١٩٧٠. وبداية كنت حسن الظن بإخراج الكتاب من حيث الشكل والإعداد، لكنني، بمقارنة النص المتعلق بابن الريوندي وفق قراءتي للمخطوط على ما هو مثبت في المطبوع وفق قراءة الدكتور خليف، وجدت من العسر الاعتماد عليه، فلم يوفق، للأسف، في حل رموز المخطوط الذي أهمل ناسخه التقيط والتحريك وما إلى ذلك، إضافة إلى اللغة الركيكة التي تباثرت في أنحاء الكتاب. ومع أن هنا يقلل من القيمة العلمية لجهد الدكتور خليف، فقد وجدته يذهب غلطاً إلى أن «النسخة ليست قديمة» [تراجع مقلمته، ص ٥٧]، ويستنبط ذلك من تاريخ تملكه، وجده على الصفحة الأولى للمخطوط، يشير إلى سنة ١١٥٠ هـ [= ١٧٣٧ - ١٧٣٨ م]. وهو بهذا يثبت أنه لم يعرف رأي الأستاذ (Browne) ==

ثم نذكر طرفاً مما ذكره الوراق^(٣)، فقال فيما جاء به الرسل من الآيات المعجزات التي بمثلها ثبت^(٤) القول بالتوحيد: أنهم لم يمتحنوا قوى الخلق، ولا وقفوا على طبائع العالم التي يستعان به^(٥) في الأفعال، بل لم تبلغ^(٦) علم أكثرهم، فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل؟ وهل الذي رأوا إلا كلعب أتى العجب؟ وهل حدث السحر إلا لجذب حجر المغناطيس الحديد؟
فيقال له: أبليت أنت الذي ذكرت لتعلم أنت^(٧) الذي قلت طعن أو

[cf. A Supplementary. P. 167] حيث قال في هذا الشأن: This Ms. is undated but fairly

ancient وعلى التحديد إن المخطوط، في رأيي، يرجع إلى القرن السابع (= الثالث عشر) على أقل تقدير، إذا أخذنا نوعية ورقة وجره وطريقة نسخه بعين الاعتبار! وبعد، فأنا حريص هنا على أن أقدم النص المتعلق بابن الريوندي كاملاً بحسب قراءتي للمخطوط، أخذاً بنظر الاعتبار قراءات الدكتور خليف أو مهملهما، فلعل القارئ يستطيع، بعد أن يلاحظ الإهمال الذي تعرض له كتاب التوحيد عند إخراج نسخه المخطوطة الوحيدة في العالم (١). [الأرقام الأوروبية تشير إلى أوراق المخطوط، والأرقام العربية تبت الصفحات المقابلة لها في طبعة الدكتور خليف، وما بين هلالين (.....) زيادة فقرتها ولم يلتفت إليها خليف].

(٢) علق دكتور خليف هنا، فقال: «هو أبو عيسى الوراق، أستاذ الرافضي الملحّد [كذا] ابن الروندي، كان ثوباً منانياً وأظهر الرفض، توفي عام ٢٤٧هـ. انظر كتاب الانتصار [للخياط، ط. ينيك، القاهرة ١٩٢٥] ص ٣٨، ٩٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٥، ٢٠٥، ٢٤١. يراجع فيه أيضاً Armand Abai, Abû Isâ al warrâq, privately cyclostyled, Brussels 1949 الذي لم يعرفه الدكتور خليف، كذلك انظر: George Graf, Die philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn Adî und Späterer Autoren, Munster 1910, pp. 5, 15, 29, 31, 33, 64, 70 اسمه هناك [p. 79a] فيجب أن يقرأ بوجهه الصحيح، يقارن في هذا: L. Massignon: la passion. Pp. 226-227: also cf. H. Ritter, philologika III, in: Der Islam, xviii, pp. 35, 37 وللإفاضة، تراجع أطروحتي: Op. cit, pp. 15-16, note 33.

(٣) كذا في المخطوط، وأثبت خليف «يثبت» ولم يشر بذلك في الهامش.

(٤) كذا في المخطوط، وقرأها خليف «بها» دونما إشارة إلى الأصل.

(٥) وردت في المخطوط «نيلع»، ولم يشر إليها في المطبوع.

(٦) «أنت» وردت هكذا واضحة في المخطوط، وأبقاها خليف، ولم يحتمل قراءة أخرى لها، فصوابها، كما أرى، «أن».

تمويه؟ فمهما قالوا من شيء، فهو له جواب في الأول، وجواب (في ال-) آخر: إنه لو كان في جوهر العالم الذي ذكر، لم [F. 96 b] يحتمل ظهور ما ذكر من الحجر، لأن الخاص إنما يحفظ باسمه لما يحرج من الاحتمال لبعده في الآيات، وتخصيص ذلك من جوهره في الأعجوبة، فأوجب ذلك أمراً ما جاء به الرسل، خصوصاً لهم ليكون لهم^(٧)، أنه في الخروج عن جوهره بالذي يدعي، مع ما بينا فيما تقدم^(٨) أنه نشأ بين قوم [ص ١٨٧] على طبع، علموا أن مثله لا يحتمل ذلك^(٩) بجوهر بشر بالذي جاء به.

وبعد، فقد كثر (ت) عنهم الآيات من أنواع ما لا يحتمل ذلك بالإطلاع على جوهر الأرض إلا أن يطلعه من علم جواهرها، وفي ذلك الذي ذكر. على أنه ما من نبي صحت نبوته إلا وقد شهد قومه منه من أعلام الصدق ما يجب قبول قوله لولا الآيات.

ثم يقال: أنت ممن تقبل^(١٠) خبراً في الدنيا؟ فإن قال: نعم، كلف دليلاً على صدقه أوضح من أدلة الرسل، وفي ذلك وجوب القول بالذي (ذكر)^(١١)، وإن قال: لا، يشهد عليه العقل وكل شيء جعله حجة بالكذب.

وعارضه ابن الروندي: أن أحداً لو ادعى طبيعة يحدث^(١٢) بها الكواكب، أو نصبه (بـ)^(١٣) مقابل الشمس يذهب ضوؤها، أو أنه إذا مس البحر لفظ البحر جميع ما فيه، وإذا مسح به قدمه لصار في الهواء وارتفع إلى السماء ويصير سحاباً يمطر^(١٤)، فلماذا لزم تكذيب (هـ)^(١٥) بما ادعى الخروج عن طبائع معروفة فمثله الأول، مع ما كان المكذب ليس معه

(٧) كذا في هامش المخطوط تصويبا للأصل، وقد لاحظته خليف.

(٨) يراجع المخطوط في الأوراق ٩١ - ٩٦ [يقابل ص ١٧٦ - ١٨٦ من المطبوع].

(٩) «ذلك» أضافها الناسخ في هامش المخطوط، وقد اتبه إليها خليف.

(١٠) «تقبل» كذا في المخطوط والمطبوع، وصحيحه «يقبل».

(١١) اقترح خليف «ذكرت» ولا تستقيم!

(١٢) كذا في المخطوط غير محررة، وقرأها خليف «يحدث» ولا نعرف لها وجهاً!

(١٣) واضح أن الضمير يعود على «الكواكب»، ولم يلتفت خليف إلى هذه الزيادة.

(١٤) في المخطوط: بمطر، والتصويب لخليف.

(١٥) ساقط من المخطوط، ولم يعرفه خليف.

شيء، ومع الآخر شيء بالظنون يرد وبالا احتمال، وما به قد يمكن عيب، والحجة ظاهرة، فلزم القول به.

واحتج (ابن الروندي)^(١٦) على الوراق بما أجمع على موت البشر كلهم، وإن لم يشهدوا^(١٧) الكل بالرسل، فقال: فيه الإجماع.

قال [F. 97a] أبو منصور - رحمه الله -: وقد علم أنه لم يشهد، بل لم يبلغ علمه شيء. والثاني أنه علق دليله في ذلك بالمحنة، وقد زال. والثالث^(١٨) أن ذلك^(١٩) إذ لا يبلغ التدبير، ثبت أنه قيل^(٢٠) بالرسل.

وقال (الوراق)^(٢١) في قول الفلاسفة: إن تركيب الحيوان تركيب يموت.

تأملوا حماقته بعد قوم لو أدركوه لأدركوا بالرسل، ثم ينكر قول الرسل مع البرهان. والثاني أنه لم يمتحن عقول جميع الفلاسفة، ولا هم امتحنوا طبائع الجميع. والثالث أنه لو كان بالتركيب لما اختلف قدر الحياة.

وقال بالطباع إن النفس لا تطمع [ص ١٨٨] في دفعه، ولا ترجو الظفر به، فجوابه أنه لم يمتحن طبائع الكل، والثاني أنها سكنت إلى هذا بالتوارث من قول الرسل، والثالث كذلك^(٢٢) آيات الرسل لم يطمع إلا بعسر إتيان مثلها، وهي بحيث تحتمل^(٢٣) الطمع، مع ما^(٢٤) كانت فيها مالا يطمع مع التقرير والتحذير^(٢٥)، وفيها مالا يحتتمل الطمع البتة نحو انشقاق القمر.

ثم يقال له: (هل)^(٢٦) تعتقد شيئاً البتة؟ فإن قال: لا، أقر أنه لم

(١٦) زيادة يقتضيها السياق.

(١٧) في المخطوط: «شاهدوا».

(١٨ - ١٩) كذا في المخطوط، وأسقطه خليف دون إشارة.

(١٩) كذا في المطبوع، وفي المخطوط: قبل.

(٢٠) مضافة على هامش المخطوط.

(٢١) في المخطوط: يحتمل.

(٢٢) في المخطوط: معما.

(٢٣) في هامش المخطوط: التحدي، ولم يشر له خليف.

يعتقد تكذيب من ذكر، ولا أنه هو، ولا هو حي أو ميت، فتكلفه الأجوبة والمعارضات خطأ. وإن قال: نعم، قيل (له)^(١٦): لعلك تعتقده بما لم يبلغ قوة دركك وعلمك بالأشياء مبلغ الإحالة، إذ رأيت كثيراً من المعتقدين بطل اعتقادهم، فلعل طبيعتك أرتك ذلك الفساد، ويجوز أن يكون في الطباع طبيعة نقية يدرك لذلك فيما اعتقدت، ويظهر جهلك.

فهما قال من شيء، فهو له - في جميع ما أنكره - جواب. وأصله أن كل من استخار^(٢٤) الخروج من المعارف^(١٥) والتفوه بغير^(١٥) الموجود في الطباع. بلا شيء سوى [F. 97b] إنه لم يكن أو لعله يكون، أبطل سبيل تثبيت شيء البتة أو نفيه، ويكون في حد الشاكين في البيان كله، ولا قوة إلا بالله.

ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان: أحدهما ظهور أحوالهم على جهة يدفع العقول عنهم^(٣١) الريبة وتأبى فيهم الظنة بما صحبوهم^(٣٧) في الصغر والكبر،^(٢٨) فوجدوهم ظاهرين أصفياء أتقياء^(٢٨) بين أظهر قوم، ما احتمل التشويه^(٢٩) بينهم^(٣١) على ذلك، ولا تربيتهم تبلغ^(٣١) ذلك، على ظهور^(٣٢) أحوالهم لهم وكونهم^(٣٢) بينهم في القرار والانتشار، فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم^(٣٣) مقاماً [ص ١٨٩] شريفاً، ويجعلهم أمناء^(٣٤) على العيوب والأسرار، وهذا مما يميل إلى قبوله الطبيعة، ويستحسن جميع أمورهم^(٣٥) العقل، فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له، أما لا لف وعادة على خلاف ذلك، أو لشرف

(٢٤) في المخطوط: استحاد.

(٢٥) كذا تبعاً لقراءة خليف، وفي المخطوط: والد من معر(ا).

(٢٦) التصريب لخليف، وفي المخطوط: عنه.

(٢٧) كذا تبعاً لخليف، وفي المخطوط: صحبوه.

(٢٨) كذا، وفي المخطوط: فوجدوه ظاهراً صفاً تقياً.

(٢٩) كذا في المخطوط، وقرأها خليف: التسوية.

(٣٠) مكررة عند خليف(؟).

(٣١) في المخطوط: «يلغ»، ولا يستقيم.

(٣٢) كذا تبعاً لخليف، وفي المخطوط: يقيمه.

(٣٤) كذا، وفي المخطوط: يجعله أميناً.

(٣٥) كذا، وفي المخطوط: أموره.

ونباهة في العاجل أو لمطامع ومنال، وإلا فما من قلب إلا ويميس إلى من دون هذا رتبته ومحله، ولا قوة إلا بالله.

و(الوجه) (١٦) الثاني مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتعة عن أن يطمع في مثلها، أو يبلغ بكنهها التعلم، مع ما (٢٢) لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد، فإن^(٣٦) الرسل بما نشأوا لا في ذلك، وربوا لا به يظهر أنهم استفادوا بالله، أكرمهم^(٣٧) بذلك لما (٣٨) يجعلهم أمناء على وحيه^(٣٨). ولهم أيضاً معان^(٣٩) فاقوا بها السحرة، على أن علم السحر أصله من السماء، لكن الناس نسوا أصله وتوارثوه بالتعلم، وكذلك المكاسب والحرف والصناعات كلها، فمن أكرم لا بالوجه الذي هو طريقه في المعارف علم أن ذلك تخصيص [F. 98a] لأمر عظيم. مع ما (٢٢) كان معهم (من) (١٦) معان يعلم (بها)^(٤٠) أنهم مبعوثون: أحدها أنها تخرج حقيقة تبقى بقاء^(٤١) الخلق، والسحر هو شيء يأخذ البصر، ثم يضمحل. والثاني أن آية الرسل^(٤٢) تمنع (أن) يدعيها^(٤٣) من ليس برسول، فيتبقى معه أن كانت في جهة سحراء وما كان. والثالث أن أولئك الذين تكلفوا استخراج العجائب بالتعلم فهم^(٤٤) قد مالوا إلى (أنه) (١٦) لو كان حقاً، لكان به غنى عن عرض الدنيا، فكان معهم دليل الكذب. والرابع أن الرسل حملوا ما في الأنفس إنكاره، ذلك من كفها عن الملاذ والشهوات وحفظها عن الذين^(٤٥) بهم عز الدنيا وشرفها ودعاء أمثالها إلى ترك ذلك لله. والخامس مخاطبتهم بالأنفس وبذلها في وقت ضعفهم وقلة أنصارهم من الخلق والتعرض للجبارين [ص ١٩٠] بتغريض^(٤٥) ما هم فيه عليهم، وإظهار القوة لهم من عند العزيز، على ما

(٣٦) كذا، وفي المخطوط: «بأن»، ولم يشر خليف للاختلاف (١).

(٣٧) كذا، وفي المخطوط: «الرمم»، ولا وجه له.

(٣٨) كذا، وفي المخطوط: «آمناء على وجه».

(٣٩) في المخطوط: «معاني»، ولم يلتفت خليف لتصويبها.

(٤٠) زيادة التفت إليها خليف.

(٤١) كذا في المخطوط، وأثبت خليف «ببقائه» دون الإشارة للأصل.

(٤٢) وردت في الأصل المخطوط: «يمنع يدعيها»، وقرأها خليف: «تمنع أن يدعيها» دون الإشارة للأصل والزيادة (!).

(٤٣) في المخطوط: فهو.

(٤٤) في المخطوط: الدين.

(٤٥) في المخطوط: تنعيص (٩).

علموا من سوء صنيعهم بالمخالفين لهم، وبخاصة من يخافون منهم تفريق جمعهم وتشتيت أمورهم. وأيضاً أنهم إلى ما في العقول بيانه، وفي سياسات الملك حسنه، وبما في توقيف الخلق عليه صلاحهم، ديناً ودنياً، ولا قوة إلا بالله. وأيضاً، أنهم لم يقصروا في شيء دعوا إليه اجتهداً، ولا روي في شيء من أمورهم هواة، ولا عرف في شيء^(٤٦) من أخلاقهم نكير، ولا في شيء من الأسباب التي بكل واحد مما فيها بعد الناس بذلك ما يوصف بالتمام من السخاء والشجاعة ومكارم الأخلاق والرحمة بالخلق والإشفاق عليهم، وفي الزهادة في الدنيا وتحمل مؤن الخلق، وغير ذلك مما يحق الميل إلى كل من فيه خصلة منها والتعظيم له لمكان ذلك، فكيف لمن جمع [F. 98b] الخصال المعروفة في المكارم مع حسن الأداء عن الله جل ثناؤه^(٤٧)، والصبر له فيما يصيبهم من المكروه مما لا يحتمل أن يكون شيء من^(٤٨) ذلك يحتمل، على تمكين الخلاص ببعض المداينة. وفيهم، أيضاً، وعد العواقب ورجوع الأمر إليهم، فخرج الأمر على ذلك. وفيهم أنه لم يذكر عن أحد نظر إليهم بعين التبجيل واستمع إليهم بالنصح لأنفسهم إلا أبصروا الحق في مقالاتهم، ولا أتبعهم أحد فخالقهم إلا بعد العلم منه بإيثاره الدنيا على الآخرة والباطل على الحق.

وكل الذي ذكرت كان^(٤٩) لمحمد - صلى الله عليه - مع غير ذلك من الآيات التي دامت له مما فيه إظهار نبوته، وأنه خاتم الأنبياء، منها هذا القرآن الذي تحدى به جميع الكفرة أن يأتوا بمثله وأن يعينهم على ذلك الجن والإنس^(٥٠)، فما طمع في ذلك إلا سفيه أخرق هجره قومه لسخفه. وفيه أيضاً بيان الحكم لجميع النوازل (التي) (٤٠) تحدث^(٥١) إلى يوم القيامة، ليعلم أنه جاء من عند من يعلم الغيب وما يكون أبداً، وبما جاء له من البشارات في فتح البلدان [ص ١٩١] وإظهاره دينه بني أهل الأديان،

(٤٦) في المخطوط: «شيء» في آخر السطر، وفي الهامش خط الناسخ كلمة «مستثنى» (٤)، ولم يشر خليف لذلك (١).

(٤٧) في المخطوط: «ثناؤه» أو «شأنه» (٢).

(٤٨) في المخطوط: «فما»، وأشار خليف لها وأدعى أنها مشطوبة (وهي ليست مشطوبة) واستبدلها بـ«المن» كذا.

(٤٩) في المخطوط: «فما».

(٥٠) يراجع القرآن، الإسراء ٨٨/١٧.

(٥١) في المخطوط: «يحدث».

وما فيه من الأنباء عما كان، مما يعلم الخلق أنه لم يكن يختلف إلى أحد ممن يعلم ذلك، ولا نظر في كتاب قط لتبقى له تلك الآيات. مع ما (٢٢) ذكر شأنه في الكتب السماوية حاج أهل الكتاب، فلم يمكنهم إنكاره إشفاقاً^(٥٢) على أنفسهم، بل قد باهلهم مباهلته لليهود بقوله: «فتمنوا الموت»^(٥٣) الآية (١٨) والنصارى بقوله: «تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم»^(٥٤) الآية (١٨)، والجميع بقوله: «فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون»^(٥٥)، (الآية) (١٦)، وإظهاره إشفاقاً، وإظهاره الأمن عنهم والثقة بالله بقوله: «والله يعصمك من الناس»^(٥٦) [F. 99a] مع ما (٢٢) له (من) (١٦) آيات في الخلق، وهو النور الذي انتقل من ظهر إلى ظهر حتى خرج هو، وما كان من الختم^(٥٧) بين كفيه وما وصف بالربعة، ثم كان لا يزاحم طويلين^(٥٨) إلا فاقهما، ثم كان من السحاب الذي يظله قبل أن يوحى إليه، ثم كان من شق بطنه وغسل ما فيه - معلوم ذلك - ورده إلى موضعه، ثم كان من هجر عبادة الأوثان في صغره، مع حرص قومه على ذلك، وما استقى^(٥٩) به العباس فسقوا، ثم ما وصف من معاملته الكفرة أنه لم يكن يداري ولا يماري، ولم يكن فحاشاً ولا صخاباً، ثم ما لم يأخذوا عليه كذباً قط، وبذلك وصفه أعداؤه. ثم جاء من الآيات التي لما اختلفوا فيه، فعرفوه بالسحر والكهانة والشعر ونحو ذلك، فما كان إلا لكثرة آياته، ولا قوة إلا بالله.

ثم طعن الوراق المحتج بالقرآن بأوجه: أحدها تفاوتهم في البلاغة، ولعله^(٦٠) تأليف^(٦١) أبلغهم. والثاني أن الحروب معه شغلتهم (عن أن يأتوا بمثله)^(٦٢). والثالث أنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة، ألا ترى أنهم

(٥٢) كذا في المخطوط، وأثبت خليف: «إشفاقاً»، ولا نعرفه.

(٥٣) يراجع القرآن، البقرة ٩٤/٢.

(٥٤) يراجع القرآن، آل عمران ٦١/٣. وقد وردت في المخطوط «أبناءنا» على «أبنائنا» وينقص «أبناءكم»، وقد صححها خليف وأثبت «أبنائنا وأبناءكم».

(٥٥) يراجع القرآن، هود ٥٥/١١ في المخطوط وردت «تنظرون» على «تنظروني».

(٥٦) يراجع القرآن، المائدة ٦٧/٥. وفي المخطوط وردت «من الناس» على «والناس».

(٥٧) تباعاً لقراءة خليف، الخاتم.

(٥٨) كذا في المخطوط، وقرأها خليف: طويلين.

(٥٩) ولعلها في المخطوط: «استسقى» ولا فرق.

(٦٠) في المخطوط: لعل.

(٦١) في المخطوط: «تألف»، وقرأها خليف: «تأليف».

(٦٢) ليست في الأصل، وأزاد خليف «عن مثله»، ولا تغني.

صدروا عن الإقرار مع توفر أسبابه عند أصحاب الضرورة، وعن النظر والمعرفة مع (توفر) (١٦) أسباب ذلك عند أصحاب الاكتساب. والرابع [ص ١٩٢] خصوص واحد بقوة من بين الجميع من غير أن يوجب ذلك له شيئاً، فمثله النبوة، أو أن يكون قدرتهم كانت بالفكر والتخيير^(١٦)، فلم يتكلفوا ذلك.

فأما الأول فإنه، لو كان ما قال (صحيحاً) (١٦)، يمتنعون عن ذلك بعد الجهد، فدل تركهم دونه أنهم تركوه طبعاً، وأيضاً أنه، لو كان كذلك، لم يحتمل مثله ممن يقول ﴿لَئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ﴾^(١٦)، الآية (١٨)، أن يكون أحد من البشر يبلغ علمه باللسان ذلك، والثالث [F. 99b] أنه إذا نشأ بينهم، ومن عندهم عرف اللسان، فلو لا أن له في ذلك من الله خصوصاً، لم يكن لغيره، لا يحتمل أن يصير بهذا المحل، والرابع قد تكلفوا المجاوبات لأقوام معروفين في فن حتى اجتهدوا في قصيدة حولا، فلو كان يحتمل وسعهم أو يرجون البلوغ بطرق ما احتمل تركهم، وفي ذلك تشبيه على القوم، وقد بذلوا مهجهم ودنياهم في إطفاء هذا النور.

والقول^(١٧) الثاني لا يحتمل الذي ذكر، لما بذلك غنى لهم عن بذل المهج، ولما أمهلوا قريباً من عشرين سنة قبل الحروب، ولما فيه تقريع الجن والإنس، وإنما حارب قوم. وبعد، فإن المحاربة لم تمنعهم (من)^(١٧) محاربات سمعوا من رسول الله فلذلك^(١٧) القرآن لو احتمل وسعهم.

و(القول) (١٦) الثالث لو كان كذلك، لاستقبلوا بالأفكار والدفع، كفعل العرف^(١٨)، لا بالخضوع والامتاع، على أن العرب أذكى الناس عقلاً وأشدهم حمية، وقد قاتلوا^(١٩) الشعراء بالأشعار، أيضاً. وبعد، فإن

(١٦) في المخطوط: التخير.

(١٧) يراجع القرآن، الإسراء ١٧/ ٨٨.

(١٨) في المخطوط [وكذا عند خليف]: «والفصل»، ولا يستقيم.

(١٩) ليست في المخطوط، وأضافها خليف مع السياق دون إشارة لذلك.

(٢٠) كذا في المخطوط، وأثبت خليف: «كذلك»، دون إشارة.

(٢١) في المخطوط: «بالعرف».

(٢٢) في المخطوط: «مالوا»، ولعلها «قابلوا»

التفريع كان به جميع^(٧٠) البشر والجن، وقد انتشر أمره وظهر في الآفاق. وأيضاً، فإن الذي حمّله^(٧١) على ذلك، وما جاء به، نشأ^(٧٢) بينهم، وإن كان له معرفة ونظر مع نشوئهم^(٧٣) بينهم، فذلك، أيضاً، أنه^(٧٤) له، ولا قوة إلا بالله.

[ص ١٩٣] وجواب (القول) (١٦) الرابع أن الله - تعالى - إذا خص أحداً بقوة لا يشاركه فيها أحد يمنعه عن دعوى النبوة باللفظ كما منع من يظفر بحجر المغناطيس، ولو علم أنه يدعي (أنه) (١٦) لا يعطيه، والثاني أن لا أحد في شيء له فضل قوة إلا طمع غيره استتمام ذلك، أو عمل ذلك النوع بقدر قوته، والدليل ما يخرج من الطباع.

وبعد، فإنه لو كان له في ذلك فضل قوة^(٧٥) بها [F. 100a] عمل لكان لا يتمكن (من) (١٦) ينلها بهم، (وهي) (١٦) ليست لهم، إذ لا يوجد مثل ذا في شيء من الأمور، دل (على) (١٦) أن الله جعل فيه ليكون آية لقوله.

وسنذكر جمل هذه التأويلات بعد الفراغ من فصوله وقوله على البديهة، فقد أمهلوا، مع ما (٢٢) لم يحتمل أن يكون من البشر يعلم بفضل القوة ما تسأل^(٧٦) عنه، وقد تكلفوا الأشعار، ثم نصب الحروب، وجمع الأعوان، وبذل الأعيان، ثم اقتتل الأقران، والمبادرات الفظيعة، فلو كان وصفهم^(٧٧) يحتمل القيام بذلك أيسر عليهم، ثم قد دعوا إلى إتيان السورة، نحو ثلاث آيات، لو احتملها وسع البشر لكان ساعة من النهار كافية لذلك.

(٧٠) في المطبوع: «جميع»، وهو غلط مطبعي.

(٧١) حمل الرسول.

(٧٢) في المخطوط: «نشوء».

(٧٣) في المخطوط: «نشوء».

(٧٤) في المخطوط: «أن»، وقد أصلحها خليف دون إشارة إلى الأصل.

(٧٥) أشار خليف هنا إلى انتهاء الورقة (٩٩ b)، والصحيح ما أثبتناه بعد.

(٧٦) في المخطوط: «اتسأل».

(٧٧) في المخطوط: «وصمهم»، وقرأها خليف «وهمهم» دون الإشارة إلى الأصل.

قال^(٧٨) الشيخ رحمه الله: احتج (ابن) الروندي^(٧٩) بما تقدم من الأغذية^(٨٠) والسموم في إثبات الرسالة، ثم قال: لا يخلو الأمر في الخير إما أن لا يثبت البتة، فيجب الجهل بالأيام الماضية والأماكن النائية والوقائع السالفة، أو نقبل التواتر وما يضطر إليها فيجب^(٨١) به أخبار الرسل، ولا قوة إلا بالله.

[ص ١٩٤]

ثم نذكر جمل ما يبين فساد طعنه من وجوه الحجج بالقرآن، إذ هي من وجوه: أحدها بنظمه من غير أن كان فيه غريب مبتدع يخرج ذلك عن عرف العرب، بل هو بأعذب لفظ وأملح نظم، وقد احتملت العرب المؤن التي هلكوا فيها، ولا يحتمل ترك الأمر اليسير مع التحدي والتقريع، مع سلامة أحب الأشياء إليهم وهي الحياة وتبديل المهج مع ضنهم^(٨٢) بها إلا عن عجز ظهر لهم من أنفسهم طباعاً أو امتحاناً.

والثاني بيان جميع الأمور التي بها علم العلماء أهل الكتاب [F. 100b] مع العلم بمن شهد رسول الله أنه لم يكن يختلف إليهم، ولا كان يخط كتاباً يمينه فيحتمل استعادته، ثبت أن ذلك كان بتعليم الله تعالى^(٨٣) إياه.

والثالث الأخبار بما يكون له من الفتوح، ودخول الخلق في دينه أفواجا، وإظهار دينه على الأديان في وقت ضعفه وقلة أعوانه وكثرة أعدائه، فكان على ما أخبره القرآن، وبالله التوفيق.

(٧٨) يسبقها عنوان إضافة خليف كما يلي: [أقاويل ابن الروندي في الرسالة وبيان فسادها]، وقد علق على ابن الروندي في الهامش بقوله: «هو أبو الحسين، أحمد بن يحيى بن اسحاق الروندي، نسبة إلى راونده وهي قرية بنواحي أصبهان، سكن بغداد، وكان في أول أمره معتزلياً ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً، ولد فيما بين عام ٢٠٥هـ / ٨٢٠م إلى ٢١٥هـ / ٨٣٠م، وتوفي في حدود عام ٢٥٠هـ / ٨٦٤م]، ويقال أيضاً ٢٨٩هـ / ٩١٠م [و] ٣٠١هـ / ٩١٣م]، انظر الانتصار للخطا، ص ٢٥ - ٤١ من مقدمة نيرج».

(٧٩) في المخطوط: الروندي، وأثبت خليف «ابن الراوندي» دون إشارة إلى الأصل.

(٨٠) في المخطوط: «الأغذية».

(٨١) كذا في المخطوط، وفي المطبوع «فجب»، وهو غلط.

(٨٢) في المخطوط: «ضنهم».

(٨٣) «تعالى» ساقطة من المطبوع.

والرابع أن الله تعالى جمع في القرآن أصول جميع النوازل التي تكون إلى يوم القيامة، دل أنه عالم الغيب حتى^(٨٤) أعلمه أصول ذلك.

وأيضاً ما أظهر من موافقة القرآن سائر كتب الله، وبيان نعت محمد صلى الله عليه وسلم وأمه كقوله: «الذي يجدونه مكتوباً عندهم» الآية^(٨٥)، وقوله: «محمد رسول الله» إلى آخره^(٨٦)، وقوله: «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» الآية^(٨٧)، من غير اجتراء أحد منهم على إنكار ذلك ودفعه، ثبت أن الذي أنزل هذه الكتب هو الله سبحانه فجعلها كلها متفقة، على اختلاف الأزمنة وتباعد الأوقات، لعلوا أن القرآن من عند من جاء منه الكتب، وأن الذي جاء منه الكتب قديم لم يزل ولا يزال^(٨٨) حجته في الأولين والآخرين واحداً.

[ص ١٩٥]

وأيضاً ما سبق من ذكر المباهلة، وما كان من الأخبار أنه يسأل عن كذا ويستفتي عن كذا، فكان على ما ذكر. على ما (في)^(٨٩) القرآن من قصة الجن وتصديقهم وشهادتهم له بموافقة الكتب^(٩٠) وبالله العصمة.

والأصل في هذا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث في عصر لم يعرف فيه التوحيد بل [F. 101a] كان عباد الأوثان والأصنام والنيران، فجمع ما أنزل عليه من القرآن هو من^(٩١) أنجح^(٩٢) ما لو اجتمع موحداً^(٩٣) العالم من مضى منهم ومن يكون أبداً على إظهار أدلته ما احتملت بلوغ عشرها، فضلاً عن الإحاطة في ذلك الزمان الذي لا يقدر على موجد^(٩٤) واحد، ولا قوة إلا بالله.

(٨٤) في المخطوط: «حاشتي»، ولعلها «جاء حتى» ولا تستقيم.

(٨٥) أسقط خليف الآية، يراجع القرآن، الأعراف ١٥٧/٧.

(٨٦) «إلى آخره» أسقطه خليف، يراجع القرآن، الفتح ٢٩/٤٨.

(٨٧) «الآية» سقطت في المطبوع، يراجع القرآن، البقرة ١٤٦/٢.

(٨٨) «ولا يزال» ساقط من المطبوع.

(٨٩) إضافة خليف.

(٩٠) يراجع القرآن، الجن ١/٧٢ وما بعدها.

(٩١) «من» مضافة على هامش المخطوط.

(٩٢) ولعلها في المخطوط «لحجج».

(٩٣) في المخطوط: «موحداً».

(٩٤) في المخطوط: «موحداً» ولم يشر خليف للاختلاف.

وأيضاً أن القرآن أنزل في عشرين سنة فصاعداً بالتفاريق، ما خرج كله (إلا) (١٦) على وزن واحد من النظم، وعلى موافقة بعضه بعضاً، مما لو احتمل كون مثله عن الخلق لم يتمتع من الخلق من الاختلاف في شيء من ذلك، دل أنه أنزل من عند علام الغيوب، ولا قوة إلا بالله.

واحتج في إثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مع ما بينا بقوله لليهود: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ﴾ الآية^(٩٥) بوجهين: أحدهما الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا، والثاني أنهم لا يتمنون (الموت) (١٦) أبداً، ولا شيء أسير عليهم من تمنى ذلك، وبمباهلة النصارى والأخبار^(٩٦) بوقوع اللعن، ثبت أنه معلوم النعت في كتبهم.

فأدخل الوراق (أمرين: الأول) (١٦) أنهم لو تمنوا باللسان لقيلاً إنما أريد به القلب، والثاني أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى، وقد أخبرهم بذلك كما يخبر المنجمة.

فجواب الأول أن المباهلة لا تحتل ذلك، وأيضاً أنهم أهل بصر، إذا لو ردوا لقابلوا بأنهم فعلوا ذلك أيضاً بقلوبهم والحرف: ^(٩٧) (وجواب) (١٦) الثاني لو كان كذلك ما امتنعوا عن مقابلته عند قوله: ﴿لَتَدْخُلْنَ [ص ١٩٦] الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾^(٩٨)، وقوله: ﴿يُظْهِرُهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^(٩٩)، ولو كان بذلك كان التصديق لما احتمل المقابلة بأعز الأشياء وهي الأنفس والأموال.

قال الفقيه رحمه الله: وأيضاً أنه لو كان بالذي [F. 101b] ذكر لم يكن خبر رسول الله لن يتمنوه بذلك، بل كان بالذي يعلم أنهم لا يفعلون ولا قوة إلا بالله.

وطعن، ولو كان على حكم قول المنجمة لما تقرر عندهم حتى يتخرجوا الإجابة، ولم^(١٠٠) يكن الذي جاء به رسول الله بدون ذلك لم يتخرجوا عما

(٩٥) «آية» ساقطة من الموضوع، يراجع القرآن، البقرة ٢/٩٤

(٩٦) في المخطوط «الأخبار»، ولا يستقيم.

(٩٧) اعتبر خليف «الحرف» من ضمن الجملة التالية فقرأها هكذا: «... بقلوبهم. والحرف الثاني...»، وهو غلط مبين (١).

(٩٨) يراجع القرآن، الفتح ٤٨/٢٧.

(٩٩) أيضاً، الصف ٦١/٩، كذلك قارن ٣٣/٩، ٢٨/٤٨.

(١٠٠) «ولم» هكذا في المخطوط، وأسقطت «الواو» في المطبوع.

خوفهم فيسلموا ولا قوة إلا بالله.

وطعن في قوله: «وما كنت تتلوا من قبله من كتاب» الآية^(١١١)، أن الحفظ يقوم مقام الكتاب، وأحال (ذلك) (١٦)، لأن الحفظ يكون عن تلاوة، وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يقرأ.

وبعد، فإنما ذلك إنما يكون بمن يظهر اختلافه عند من يعرف به، ومعلوم أنه نشأ بين أظهرهم، لم يعرف في شيء من ذلك، ولولا ذلك لكان هذا القدر من المقابلة سهلاً لا يعجزون عنه.

وطعن في أخبار القرآن، إنه خبر الآحاد، وذلك كذب، بل رواه كافة عن كافة، مع ما (٢٢) في هذا إقرار أنه حجة.

وطعن (في) (١٦) التواتر بما لا تخلو^(١١٢) الجماعة عن^(١١٣) البعد من السمع فيحتمل^(١١٤) الحيلة، أو القرب فلا يحتمل مباشرة مثله إلا اليسير.

قال ابن الروندي: هذه الجهلة بالمحافل، وإلا^(١١٥) الأمر في ذلك منتشر^(١١٦)، ما كان من قبل ما قيل^(١١٧) حتى لا يكاد شيء منه يخفى على الأبعدين فضلاً عن الأقربين.

[ص ١٩٧]

وطعن أيضاً بإجماعات اليهود والنصارى، قال ابن الروندي: أما أن ينكر الخبر البتة فيبطل مذهبه في تقليد الماني^(١١٨) وقوله هذا، أو يجيز^(١١٩) خبراً، لا بد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في

(١٠١) «الآية» أسقطت في المطبوع، يراجع القرآن، المنكوت ٤٨/٢٩.

(١٠٢) في المخطوط: «يخلو»، ولم يشر له خليف.

(١٠٣) في المخطوط: «من»، ولم يشر له خليف.

(١٠٤) في المخطوط: «فيحمل»، ولم يشر له خليف.

(١٠٥) «إلا» مكررة في المخطوط، ولم يشر له خليف.

(١٠٦) كذا في المخطوط، وأثبت خليف «ينتشر».

(١٠٧) قرأها خليف هكذا: «ما كان من... قبل حتى» الخ، وأثبت في الهامش أنه لم يستطع قراءة ما بعد «من» (!).

(١٠٨) كذا في المخطوط، وصوابه «ماني».

(١٠٩) لعلها في المخطوط: «يخير» (؟).

الأصول العقلية فيقبل أخبارهم وإجماعاتهم، إذ هم المتمسكون به، ونحن أولئك بحمد الله.

قال الشيخ رحمه الله: والأصل [F. 102a] في هذا أن الأخبار التي لزم في العقول قبولها لما في رد^(١١٠) ذلك بطلان حكمة السمع واللسان وفيه زوال علوم المعاش والمعاد وانقطاع الأصول إلى الأغذية^(١١١) والأدوية التي بها حياة الأبدان. ثم كانت الأخبار تتفاقم في الانتشار على قدر الأمور التي عنها الأخبار في العظم^(١١٢) نحو ملك لو قتل لا تنتشر أمره بالضرورة حتى لو أحب الناس كتمان مثله لما قدروا عليه، وكذلك الخارجة من المعارف المعتادة، وفيما يقل خطره أو يجري على الأمر^(١١٣) المعتاد لا يظهر ظهوره، بل لعله لا يذكر، معروف ذلك في الخلقة، وعلى ذلك انتشرت أخبار الفتوح وقهر الملوك، فعلى مثل هذا أمر الرسل، لأنهم جاءوا بالأمور العظام الخارجة عن الأمر المعتاد عندهم، فيظهر أخبارهم فتنتشر حتى تبلغ أفاصي الدنيا وأدانيها، إذ هي على وجه لا يملك السامعون كتمانها، على ما ذكرت من تغاضي الخلقة في نشر مثله، مع ما قد ينتشر مثل ما ذكرت مما لا منفعة فيه، فالذي يعم الخلق جميعاً معناه أحق في ذلك، وفي كل أمر منتشر عن أحد يعود الخبر إن كان على حق أو جور، فيعلم ما افتعل منه فيغير، وما صدق فيه فيقرر، وفي ذلك لزوم انتشار الرسل في حياتهم وظهور المقتعل من ذلك فيمحي أثره بالنهي والتغيير، ويبقى^(١١٤) الحق الصديق منه، دليل ذلك أمر رسول الله، حتى لا تأتي ناحية نائية ولا مكاناً بعيداً إلا وجدت أثره فيه ظاهراً وبخاصة في عصره، إذ كان ينساب إليه من الآفاق ويظهر شأنه في البلاد، فإذا كان كذلك لا وجه^(١١٥) لقوله أخبار الآحاد، وإلا لما ذكر من الوجوه، بل الخبر [F. 102b] الواحد في الأمر المهم أو الخارج عن الأمر المعتاد ينتشر انتشاراً ظاهراً^(١١٦)، فكيف فيما فيه دعاء أهل الأديان، وإرسال الكتب إلى الأفق، ومجيء الوفود من كل النواحي،

(١١٠) «رد» أسقطها خليف دون إشارة للأصل.

(١١١) في المخطوط: «الأغذية» وليست بذات شأن.

(١١٢) «العظم» [ضمنتين] جمع عظيم.

(١١٣) «الأمر» سقطت من طبعة خليف.

(١١٤) كذا في المخطوط، وقرأها خليف «فيبقى» دون إشارة للأصل.

(١١٥) كذا في المخطوط، وقرأها خليف «لأوجه» وهذا تحريف للنص.

(١١٦) في المخطوط: «ظهر»، وصححها خليف «أظهر» ولكننا فضلنا ما أثبتناه.

وامتحان [ص ١٩٨] الرسل بأنواع الحجاج، وقصد الملوك نحوهم في إطفاء نورهم، وإشفاقاً منهم على ملكهم أن يذهب ويضمحل، على ما عرفوا من ضعفهم في أبدانهم وقلة أعوانهم من جوهرهم، فما ذلك الخوف إلا لعلمهم أنهم أتوا من عند القادر العليم. وعلى ذلك مما يخرج مخرج الآيات من الأمور الخطرة لن يذهب أثر ذلك ما بقي لهم تبع^(١١٧) وبمثله احتجاج، ولا قوة إلا بالله.

وما ذكر من إجماعات اليهود والنصارى إنما ذلك في^(١١٨) أمور اختلفوا فيها على قدر ما احتمل^(١١٩) آرائهم فانتشرت^(١٢٠) في أتباع كل منهم ليس في ذلك الآيات ولا في الأمور الخطرة.

وبعد، فإنه متى بلغ ذلك تبديل الشرع حتى كاد أن يمحو أثره ويندرس خبره بفضل الله ومنه في إرسال من يحيي ذلك ويظهر ما عليه الرسل بالآيات القاهرة العقول، ليعلموا بهم التغيير والتبديل، وعلى ذلك الانتشار.

ثم من حكم الله أن يختم بمحمد عليه السلام النبوة، وأن لا يرسل إلى أمته بعده رسولا، جعل أمته بحيث لا يحتمل تغير الأمور الجسيمة، ومن عليهم بكتاب حفظه يعلم به التغيير والتبديل فتبقى شريعته إلى فناء العالم، وبالله التوفيق.

قال أبو الحسين الروندي: طعن الوراق (في) (١٦) أخبار براهين الرسل من حيث وردت من طريق أو طريقين. وهذا بهت شديد بل أجمعت عليها أمتنا، ثم أمر نبي الله مما توارث به الملحدون لتكلف الطعن، والموحدون [F. 103a] لرعاية الحق، مع تطابق الكفرة على أن يجدوا في خلقه ضعفا أو في شجاعته، أو له في شيء من المطامع رغبة، أو إلى شيء من فنون منافع الدنيا ميلا، فما وجدوا ذلك. فهذا لو كان شرط صحة الأخبار كثرة العدد، فكيف وشرطه الاستيلاء على القلوب وسكونها إليه وطمأنينة النفس

(١١٧) «تبع» غير منقوطة ولا مشكولة في المخطوط، وأثبتناها تبعاً لقراءة الدكتور خليف.

(١١٨) «في» سقطت من طبعة خليف.

(١١٩) «احتمل» أضيفت على هامش المخطوط.

(١٢٠) «انتشرت» هكذا صححها خليف، وقد وردت في المخطوط: «انتشر».

بالمخرج والفحوى ورفع ما يعترض من الظنون. وهكذا الأمر عند أخبار المحققين وأن قل عندهم.

[ص ١٩٩]

وطعن الوراق في قوله: «فاسألوا أهل الذكر، الآية»^(١٢١) أن كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق؟ فأجيب بما إذ أيد الله نبوة محمد بالحجج القاهرة مآلوا إلى الكتاب، فقل لهم ذلك على أن الله يسخرهم في ذلك ويضطرهم إلى الموافقة، فيكون ذلك من جليل آياته، إذ جمع عليه الأعداء والأولياء وهو كقوله^(١٢٢): «أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل»، الآية^(١٢٣) وأيضاً أن ذا على ما يعرف من لجاج الرجل بعد إقامة البرهان عليه، أن يقال (له) (١٦): فاسأل ذلك فلانا ممن يطمع سكون قلبه إليه فيترك اللجاج، والثالث أن يكون المراد يرجع إلى من أسلم منهم، وبالله التوفيق.

^(١٢٤) وجائز أن يكون في قوم يسرون بذلك سرا كقوله: «أتأمرون الناس بالبر»، الآية^(١٢٥).

وجائز أن يكون المراد بأهل الذكر هم أهل الشرف الذين يمنعونهم شرفهم عند التحكيم إليهم عن الكذب، والله أعلم.

وطعن الوراق (في) (١٦) أخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر، قال: أين كانوا يوم أحد؟

جواب الأول ظهور رؤوس بيدر بلا قاتل رأوه، وبيان المذكور من الأعداد^(١٢٥) أنهم رأوا صوراً (لأناس) (١٦) لم يعرفوهم.

(١٢١) «الآية» سقطت من طبعة خليف، يراجع القرآن، النحل ١٦/٤٣، الأنبياء ٢١/٧.

(١٢٢) «كقوله» كذا في المخطوط، وأثبت خليف «قوله» دون إشارة للاختلاف.

(١٢٣) «آية» في سياق الآية سقطت من المخطوط، و«الآية» سقطت من المطبوع، يراجع القرآن،

الشعراء ٢٦/١٩٧

(١٢٤) هذه العبارة بكاملها أسقطها خليف في المطبوع، يراجع القرآن، البقرة ٢/٤٤.

(١٢٥) ولعلها في المخطوط: «لأعداء» (٩).

وجواب الثاني أن ذلك (حدث في) (١٦) أول حرب، فأراد الله تعالى أن ينصرهم ليظهر الحق ويبطل الباطل.

قال (ابن) ^(١٢٧) الرولدي: [F. 103b] العجب من الوراق حيث جحد أخبار الرسل مع البراهين ودعا إلى قبول قول المنانية، وألزم القوم حماقاتهم من بسط السموات ^(١٢٨) من جلود الشياطين، واضطراب الأرض باضطراب الحيات والعقارب فيها، وقبول أخبارهم بعمل النور والظلمة، ودفع ما هو في عقولهم حسنة، ^(١٢٩) وبالله التوفيق.

قال الشيخ رحمه الله: وفي أمر بدر وجوه من المعتبر أحدها عمل كف من تراب أن أصاب كلا منهم، وفيه ما ذكر، وفيه ما يشبه المباهلة من قول أبي [ص ٢٠٠] جهل: اللهم أبصر أمرنا ^(١٣٠) وأوصلنا للرحم، وجمع الأئمة ^(١٣١) من الكفرة وغير ذلك، والله الموفق.

وزعم من أنكر الرسل بما ^(١٣٢) لا يأمر الحكيم بما يقبح في العقل، إذ لو جاز مجيء الخبر بمثله لجاز ذلك في إباحة الجور والكذب. فأجيب بأن ما حسنه العقل وقبحه، النوعان أحدهما لا يتغير، نحو شكر المنعم وقبح (السفيه) ^(١٣٣) والثاني هو الذي يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو الحال نحو ما يحسن في العقل (من أمر) ^(١٣٤) المتهكم في الفساد الباغي على وجه الانتقام، فجاز وروود الشرع بمثله. وعلى ذلك أمر الذبائح ولو قدر الإباحة فيه كان كل حي يموت، والذبح أروح إليه وأيسر عليه فيكون بمعنى الأشياء المباحة. والثاني أن العدل في الجملة حسن والجور في الجملة قبح ^(١٣٥) لكن من الأشياء مما يظهر قبحه بالنهي وحسنه بالأمر،

(١٢٦) زيادة نبه إليها خليف.

(١٢٧) كذا في المخطوط، وأثبت خليف: «السموات».

(١٢٨) في المخطوط: «حسنه».

(١٢٩) في المخطوط: «أثرنا»، ولم يشر خليف للاختلاف.

(١٣٠) في المخطوط: «الأئمة»، ولم يشر خليف للاختلاف.

(١٣١) في المخطوط: «أما»، ولم يشر خليف للاختلاف.

(١٣٢) الإضافة لخليف.

(١٣٣) كلمة غير مقروءة في المخطوط، تركها خليف فراغاً، ولكن بقاها تدل على ما أئتمناه.

(١٣٤) في المخطوط «قبح».

وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانتقاله، وعلى ذلك ذبح الحيوان، إذ جاءت به الرسل، وهم لا يأتون إلا بالعدل.

وعلى (مذهب) (١٦) الثنوية ما أجاز^(١٣٥) النور ضرر الظلمة لما رأى من المصلحة (في شأنه) (١٦)، وفي مثله ذكر الوراق أن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد [F. 104a] جعلها الله حججاً، لم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب.

عارضه (ابن) (١٢٦) الروندي بما يرى أسود الرأس ثم يراه أبيض، أنغير بصره أو تغير الشيء على البصر، إذ ليس هو بأسود لما يراه البصر، فمثله أمر ما يراه العقل عدلاً للأمر، وكذلك هذا في القيام والقعود وكل الأحوال، ومثله الحجامه والأكل والشرب، قد تحسن هذه الأحوال على اختلافها، ولم يجب به تغير العقل حتى يحسن فيه الذي كان يحسن بخلافه، فمثله أمر الرسل. ثم قد يجوز تحمل المؤن العظام لعواقب محمودة واختيار المضار لسلامة محمودة نحو التجارات والإجازات والزراعات والأدوية وأنواع الجراحات، وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه، وعلى ذلك أمر الشرائع، ولا قوة إلا بالله.

[ص ٢٠١]

وأيد الوراق الذي بينا (قوله) (١٦) أن في العقل ذم الإساءة إلى من لم يؤذ، وإن لم يجب لغيره ما يجب المرء لنفسه، والذبايح خارجة من ذلك، فهذا لأنه توهمه مفرداً من العلل، فإذا تأمل حسن العواقب والسلامة مع عقيب المنافع وكذلك فضل راحة وفي الذبايح ذلك.

ونحن نقول وبالله التوفيق: أن الأشياء نوعان: أحدهما مما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته، والثاني ما يحسن الشيء وخلافاته على حسب الحاجة وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها، فلزم القول في هذا بمن يعرف أحوال الحمد والذم، فيخرج الأمر عليه على أنه لا بد لمن يكون يعتمد على عقله، والاختلاف المتناقض (في) (١٦) ذلك سببه، أو يرجع إلى مخصوص من العقل، وفي ذلك القول بالرسول. ثم أمر الذبايح لا يحتمل أن يكون قبحها [F. 104a] لنفسها لما يحل في موضع الانتقام ويحسن في

(١٣٥) في المخطوط: «أجار» ولم يشر خليف للاختلاف.

العقول إذ تفكر^(١٣٦) في ذلك دفع الأذى والمكروه، أو تقع العواقب فيطُل قبح ذلك لنفسه، فلزم جواز المحنة فيه بالترك والإذن، وفي ذلك إباحة. وأيضاً أن كل شيء حسنه العقل فهو لا يقبح بحال، وكذلك القبيح من الحسن، وكل شيء قبيح لنفسه الطبع^(١٣٧) بما يتوهم حلوله في جوهر المتوهم فينفر طبعه لألمه، ثم هذا قد يجوز أن يذهب ذلك بالاعتقاد نحو القصايين والذين اعتادوا القتال، فثبت أن النهي عنه طبيعي لا عقلي، فتغير ذلك من العادة يزول، وذلك نحو جواهر من الحيوان طبعه التوحش، وعلى ذلك طبع الجميع عن الأحمال الثقيلة، ثم تصير بالرياضة وتعويد غيره كأنها على ذلك طبعته، فعلى ذلك أمر الحيوان. وأيضاً أن كل حي إذ هو يموت، ثم لم يلحق أحدٌ به لائمه، فمثله إذا جاء الإذن ممن هو له.

وأحق من يقول الثنوية لأوجه: أحدها استجازتهم تبائن النور والظلمة ثم الامتزاج ثم التباين، وفي ذلك تفرق بين كل مقترنين وتميز بين كل ممترجين، وذلك معنى الذبح. والثاني أن الألم إما أن يحل بجوهر النور فيصير محتملاً للأذى، [ص ٢٠٢] وهو شر، ولولا ذلك لم ينف عن الذبح، إذ هو ذلك، ثم هو لا يخلو من أن يحل بجوهر النور، فقد عمل الشر، أو بجوهر الظلمة، فالنهي والإنكار مما لا معنى له (١٢٣)، لأنه ينكر على من لا يحتمل طبعه القبول في ذلك، كمن يأمر من ليس له ما يطير (به) (١٣٢) بالطيران، أو أن يكون الألم يحل بجوهر الظلمة، وذلك هو الحق عندهم، ثم إما أن دخل عليه ذلك بجوهر [F. 105a] النور فهو يصنع ما يذم عليه، أو بجوهر الظلمة فقد أحسن حيث ألم الظلمة، إذ ذلك عدل، والله الموفق^(١٣٨)

(١٣٦) في المخطوط: «تفكر».

(١٣٧) في المخطوط: «الطبع».

(١٣٨) خاتمة المناظرة بين الوراق وابن الربوندي وأبي منصور الماتريدي. وما بعدها، موضوع إثبات نبوة الأنبياء، وبخاصة رسالة محمد وهو مالا يدخل في أصل الحوار أعلاه. للمقارنة في هذا يرجع بحث الأستاذ (J.Schacht) المشار إليه قبل في مجلة *Studia Islamica*, vol I, pp. 33, 41, 42.

المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين بن علي الشافعي
(ت / ٣٤٦ / ٩٥٦) : مروج الذهب ومعادن الجوهر،

نشره « C. Barbier de Meynard & Bavet de Courtelle »

١٨٧٣ = Paris, MDCCCLXXIII ج- ٧، ص ٢٣٧ س ٢ - ٨.

وط. بولاق، ج- ٢، ص ٢٩٩ س ١٤ - ١٨.

[وبعد الحديث عن أبي عيسى الوراق]

وكانت وفاة أبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي^(١) برحبة مالك بن طوق، وقيل ببغداد سنة خمسة وأربعين ومائتين، وله نحو من أربعين سنة، وله من الكتب المصنفة مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً،^(٢) وقد ذكرنا في كتابنا في «أخبار الزمان»^(٣) وفاة أرباب المقالات وأهل المذاهب والجدل والآراء والنحل وأخبارهم ومناظراتهم وتباينهم في مذاهبهم، وكذلك في الكتاب «الأوسط»^(٤) إلى سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة، وإنما يسع لنا ذكر بعضهم في هذا الكتاب، فنذكر لهم لمعا...

(١) قارن الترجمة الفرنسية في ط. باريس، فاسم ابن الريوندي تجده هناك هكذا: Rawendi = س ٥ - ٤.

(2) Cf. Ign. Kratschkovsky, Un document oublié sur les oeuvres d'Ibn ar-Rāwandī, (written in Russian), in: Comptes. Rendus de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. Leningrad 1926, p. 71, sq.

(٣) هذا الكتاب مفقود، للأسف، فلا نعلم، بعد، بماذا حدثنا المسعودي هناك.

(4) Cf. C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Suppl. Band, Leyden vol. lii, index.

٤ (٦ / ٤)

المقدسي، مطهر بن طاهر من رجال القرن الرابع/ العاشر:
- البدء والتاريخ،

نشر بعناية الأستاذ (Clément Huart)

باريس ١٩٠١ و ١٩١٦

(١)

[مجلد ٢/ ص ١٢٠]

ذكر اختلاف نظار أهل الإسلام في النفس والروح... [ص ١٢١] وقال النظام:
الروح هي الحياة المشابهة لهذا الجسم. وقال هشام بن الحكم: الروح نور من الأنوار،
والجسد موات. وقال ^(١) ابن الروندي: الروح عرض، والإنسان هو أعراض مجتمعة^(٢).
ومنهم ^(٣) من يقوله الروح هو الجزء الذي لا يتجزأ^(٤)، وهو لا في مكان.

ثم اختلف هؤلاء في الإنسان المكلف المثاب المعاتب من هو؟ وما هو؟
قال بشر بن المعتمر وهشام بن الحكم وأبو الهذيل العلاف وأبو الحسين
الخياط: هو الروح مع هذا الشخص المرنى. وقال إبراهيم النظام: الإنسان

(١-١) تلاحظ عبارة الأشعري [راجع نص مقالات الإسلاميين] حيث ينص على أن ابن الروندي
كان يرى أن الإنسان «هو في القلب» وهو غير الروح، والروح ساكنة في هذا البدن^(٥)، والعبارة هذه
لا تتفق مع قول المقدسي في أن «الروح عرض، والإنسان هو أعراض مجتمعة» يقارن في هذا
شرح المواقف، ٧/ ٢٥٠.

(٢-٢) نسبت هذه المقولة إلى ابن الروندي عند المتأخرين [يراجع، بعد نص السمرقندي من
الصحائف الإلهية، والرازي من المحصل، ونصير الدين الطوسي من تلخيص المحصل، كذلك
قارن نص الكاتبي من نص مفصل المحصل، حيث يشرك النظام في هذه المقولة]. انظر الأستاذ
Max Horien. Die Philosophischen Systeme der spekulative Theologen in Islam.
Bonn 1912, p. 189 ff.

هو الروح^(٣)، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسم، ولأنه لا شيء غيره. وقال أحمد بن يحيى (الروندي)^(٤): الإنسان مقدار ما في القلب من الروح. وقال - بعضهم: الإنسان هو الجوهر بين [ص ١٢٢] الجوهرين... واختلفوا: أيحس^(٥) الميت بعد مفارقة روحه بشيء أم لا.... وقال ابن [ص ١٢٣] الروندي: بل يحس الجسد والروح عرض قد بطل. قال: فالميت يعلم ضربين من العلم، ويحس بضرب من الحس. قال: ولو لم يكن هكذا ما علم إذا أحس أنه كان ميتا. فاحتج بالخبر المروي أن الميت على النعش يسمع نوح أهله^(٦)

(٢)

[مجلد ٥/ ص ١٤٣]

[في الحديث عن المعتزلة].... أما البصريون، فإنهم الذين أصلوا هذا المذهب، مثل: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبي الهذيل بن^(٧) العلاف وأبي اسحق النظام. والبغداديون يخالفونهم في أشياء من اعتلالهم دون الأصول، منهم: ثمامة بن أشرس والجعفران^(٨).

(٣) يقارن هذا بما مر أعلاه من مقولة ابن الروندي: «الإنسان هو أعراض مجتمعة». انظر فيما يتصل بهذا الأستاذ Max Horten, Ibidem, passim, esp. pp. 350-2 كذلك كتابه الآخر، Die Philosophischen Probleme der Spekulativen theologie in Islam. Bonn 1910. passim

(٤) ليست في الأصل.

(٥) في الأصل: أهل [هنا].

(٦) تراجع في هذا الموضوع A.J. Winsink, concordance et indices de la Tradition etc. [ميت] Musulmane, Leyden 1936-1967, s.v.

(٧) كذلك والمشهور بلا «ابن» هذه، تراجع الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣/ ٣٦٦ - ٣٧٠، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٤. كذلك انظر الأستاذ Horten, Die Philosophischen Systeme.. p. 246 ff

(٨) هما جعفر بن حرب وجعفر بن ميشر، تراجع أطروحتي 367, 366, 365, pp. Op. cit., فهناك قد أعطيت مصادر كافية بشأنهما وبخاصة مدرستهما المعروفة بالجعفرية من المعتزلة. كذلك انظر الأستاذ: Horten, Die Philosophischen Systeme..., pp. 290 f, 295 f.

وزعم ابن الروندي في كتاب فضائح المعتزلة^(٩) أن جعفر العتيبي^(١٠)

(٩) المشهور أن عنوان الكتاب هو فضيحة المعتزلة تبعاً لأبي الحسين الخياط الذي رد عليه في كتاب الانتصار [راجع مثلاً ص ٢٦ من ط. القاهرة، ص ٢٧ من طبعة بيروت] وكذا كافة المصادر الأخرى بإطراد. ولقد وردت عند ابن المرتضى (طبقات المعتزلة، ص ٩٢ من ط. بيروت - ص ٥٣ من ط. Arnold) على أنها «فضائح المعتزلة»، ويبدو أن الأصل فيها رواية المقدسي هذه التي انفردت عند المتقدمين. والقراءات الأخرى لا تتفق وطبيعة ما ابتغاه ابن الريوندي في الرد على كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ، ويبقى الصحيح أن تقرأ «فضيحة المعتزلة»، راجع أطروحتي - Ibidem. Pp. 30-31 note. وقارن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦، ص ٢١٧ في تعليقه على ترجمة بحث الأستاذ (Carlo A. Nallino) الموسوم «فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن» الذي ظهر في الأصل الإيطالي بعنوان Di una strana opinione attribuita ad al-Câhiz introno al-corano in: Rivista degli studi Orientali, vii, face. 2.

(١٠) كذا في الأصل، ولا نعرفه والصحيح عندنا أن «العتيبي» تحريف لـ «القصبي» التي وردت في كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، وهي صفة نسبها إلى جعفر بن مبشر، الشيخ المعتزلي، [راجع أطروحتي Ibidem, p. 138 Fr. Lxxxiv, ll. 1-2] حيث يشير ابن الريوندي إليه بقوله «وكان القصبي»، وهو المقدم على البغداديين في النسك بعد أبي موسى... الخ، والخياط يستنكر هذا ويدافع عن جعفر بن مبشر، فيقول «وأما قوله (وكان القصبي)، يريد بذلك تصغيره والوضع من قدره» [Ibid., p. 287]، غير أن ابن الريوندي يعود فيصفه بهذه الصفة في غير هذا الموضع [Ibid., p. 143] عندما يصف نساك البغداديين من المعتزلة بقوله «وهؤلاء سقاط جدل» ولكن قد حكيت عن المردار والقصبي في صنعتهما وقتلتهما، فليس بمستكثر أن نحكي عن من قاربهما [Fr. Civ. Ll. 5-6]. انظر كتاب الانتصار للخياط، ط. القاهرة، ص ٨١ من ٣ - ٦، ص ٩٦ من ٣ - ٧. ط. بيروت ص ٦٣ من ٤ - ٦، ص ٧٢ من ٢ - ٤ من أسفل، ص ٧٣ من ١. كذلك انظر الترجمة الفرنسية: Le Livre du Triomphe et de la Révutation d Ibn al-Rawandi I Hérétique, pp, 74, ll. 6-20: ll. 10 below

منهم يحل [ص ١٤٤] الخضخضة^(١١)، وأن (١٢) عمار منهم^(١٢) يحل شحم الخنزير، وتفخيز الصبيان^(١٣)

(١١) أشار الأستاذ (Huart) في الهامش إلى أنه صحح «الخضخضة» بعد أن وجدها في المخطوط «الحضخضة». ويبدو لنا أنه لم يوفق في هذا التصحيح، فلم نعث على معناه الذي يقربه إلى ما نسبته ابن الريوندي إلى جعفر بن مبشر بقوله: «وكان يزعم أن إجماع الصحابة والتابعين على ضرب شارب الخمر خطأ، لأنهم أجمعوا عليه برأيهم» [تراجع أطروحتي، Ibidem, p. 138, Fr. Lxxxv قارن أيضاً كتاب الانتصار للخياط ط. القاهرة، ص ٨٢ من ٢ - ٣ ط. بيروت، ص ٦٣ من ٦ - ٧ من أسفل = 1-3, p. 75, 11. Le Livre du Triomphe] ولا أدري، بعد، كيف تستقيم «الخضخضة» مع نص كتاب فضيحة المعتزلة؟

(١٢) أشار الأستاذ (Huart) في الهامش هنا «كذا في الأصل Annotation marginale!» والحق أن «عمار» يمكن تصحيحها بسهولة لو التفت الأستاذ (Huart) إلى استمرار أسماء المعتزلة. وأقرب الأسماء إليها هو اسم «عباد» [= عباد بن سليمان، المعتزلي المشهور، وتلميذ هشام الفوطي، توفي سنة ٨٥٤ - ٨٥٠ أو ٨٦٤/٢٥٠، تراجع أطروحتي: Ibidem, p. 292, note 127] الذي يشير ابن الريوندي إلى إحدى مقولاته دون الإشارة إلى اسمه (Ibid., p. 39, note 8) وقد كشف الخياط عن شخصيته عندما نص على أن ابن الريوندي إنما يقصد عباد بن سليمان (كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٩١ = ط. بيروت، ص ٧٩ = Le Livre du Triomphe.).

(١٣) لم نعث في شذرات كتاب فضيحة المعتزلة على ما ينسبه ابن الريوندي إلى عباد بحسبانه «يحلل شحم الخنزير وتفخيز الصبيان» برواية المقدسي (!)، فلعل الأخير قد وهم، أو أصاب روايته تحريف، فلا نعرف أحد من المعتزلة قد أحل هذين الأمرين على الإطلاق، حتى ولا في روايات خصومهم، انظر: H. Steiner, Die Mu taziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1862.

٤ (٧ / ٥)

التوحيدى، أبو حيان على بن محمد بن العباس الشيرازى،
(ت ٣٨٠ / ٩٩٠):

- كتاب الامتاع والمؤانسة،

نشرة أحمد أمين وأحمد الزين،

ط. ثانية، القاهرة ١٩٣٩ - ١٩٤٢.

(١)

[ج - ٢ ص ١٩]

فقد^(١) وصل العقل بالعلم، كما وصل العلم بالعقل، لأن كمال الإنسان بهما. ألا ترى أن العاقل متى عري من العلم قل انتفاعه بعقله؟ كذلك العالم متى خلى من العقل بطل انتفاعه بعلمه... [ص ٢٠]... وإنما دخلت الآفة من قوم دهرين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم، ويتخلف عن لحاقه رأيهم ونظرهم، ويعمى دون كنه ذلك بصرهم، وهذه الطائفة معروفة: منهم صالح بن عبد القدوس، وابن أبي العوجاء، ومطر بن أبي الغيث، وابن الراوندى، والصيمري، فإن هؤلاء طاحوا في أودية الضلالة، واستجروا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة^(٢).

(١) سبق لأبى حيان (ج ١ ص ١٤٠) أن ذكر أبا عبد الله الجعلى، الذى علق عليه الناشران بقولهما (تعليق ١) «... ومن أشهر كتبه فى الكلام كتاب نقض كلام الروندى ونقض كلام الرازى. مات ببغداد سنة ٣٩٩ هـ».

(٢) علق الناشران عند ذكر أبى حيان لفرق المسلمين، على «راوندى» (تعليق ١، ج ٢ ص ٧٨) على أن «الراوندية هم أتباع الراوندى أبى الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق...» غير أن الأستاذ Kraus (ج ٣ ص [ض]) نفى ذلك وصحح النسبة إلى عبد الله الراوندى.

التوحيدي،

- كتاب البصائر والذخائر،

تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤

ج- ١ ص ٢١٤ - ٢١٧.

[ص ٢١٤] سمعت^(١) في مجلس أبي سعيد [السيرافي] شيخاً من أهل الأدب يقول... [ص ٢١٦] وأما قوله: قد نقض على النحويين [ص ٢١٧] نحوهم^(٢)، فإنه ذاهب بهذا القول عن وجه الرشد، لأن ابن الراوندي لا يلحن ولا يخطئ، لأنه متكلم بارع وجهيد ناقد، وبحاث جدل، ونظار صبور، ولكنه استطال باقتداره على قلال النحويين، ورأها مفروضة بالتقريب وموضوعة على التمثيل، لأنها نابعة للغة جيل من الأجيال، ومقتربة بلسان أمة من الأمم فلم يكن للعقل فيها مجال إلا بمقدار الطاقة في إيضاح الأمثال.

(١) نهني إلى مكان النص في مصدره أستاذي الدكتور كامل مصطفى الشبيبي في رسالة (٢٧/٥/١٩٧٠) بعثها إليّ إلى كمبردج عندما كان أستاذاً معاراً للجامعة اللبنانية في طرابلس.

(٢) لابن الريوندي كتاب في الرد على النحويين رد عليه ابن درستويه (كما يشير ابن النديم، انظر، بعد، نص رقم ٢ من كتاب الفهرست، وقارن تعليقنا على الموضع المذكور)، وكان لنا رأي في نقد ابن الريوندي للنحويين في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, ch. ii, note 73 فلقد كان من أساتذة النحو، وقد أخذ عن المبرد كتابه المقتضب في النحو (كما يشير ياقوت، انظر، بعد، نص الإرشاد - وقارن تعليق ٣ على الموضع المذكور).

التوحيدي،

مثالب الوزيرين، أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد،

تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦١،

ص ١٢٥ - ١٢٦.

[ص ١٢٥] ... [في الحديث عن كتبة الصاحب بن عباد]^(١)

[ص ١٢٦ س ١٣ - ١٥] فإن فيها كتب ابن الراوندي^(٢)، وكلام ابن أبي

العوجاء في معارضة القرآن بزعمه، وصالح بن عبد القدوس، وأبي سعيد

الحصيري^(٣) ومع غيره من كتب أرسطو طاليس^(٤) وأشباهه...

(١) ينقل أبو حيان الحديث التالي عن علي بن الحسن الكاتب، كاتب الصاحب بن عباد، الذي أحرق الأخير مكتبته بتهمة احتوائها على كتب الأوائل...

(٢) ترجم محقق الكتاب ابن الريوندي ما بقوله: «أبو الحسن (أ) أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، فيلسوف متهم بالزندقة، وهو أحد زنادقة الإسلام الثلاثة: أبو العلاء المعري، وأبو حيان التوحيلي. ولد سنة ٢٠٥هـ وتوفي في بغداد سنة ٢٤٥هـ».

(٣) ذكر أبو حيان التوحيدي أبا سعيد الحصيري في غير هذا الكتاب، فنسب إليه الشك [يراجع الهومل والشوامل، القاهرة ١٣٧٠ / ١٩٥١، ص ٢١٢] وأنه «تظاهر بالقول بتكافؤ الأدلة» [يفارن الإمتاع والمؤانسة، القاهرة ١٩٤٢، ج ٣ ص ١٩٢].

(٤) في الأصل المطبوع: أرسطا طاليس (أ).

التوحيدي

الهوامل والشوامل^(١) (عن مخطوط أيا صوفيا)،

نشره أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٣٧٠ / ١٩٥١،

ص ٢١٢ - ٢١٣ [= مسألة رقم ٨٨].

[ص ٢١٢] حدثني^(٢) عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهي الشجا في الحلق، والقذى في العين، والغصة في الصدر، والوقر على الظهر، والسئل في الجسم، والحسرة في النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى الناس به فيها، وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص، ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي^(٣) ربقة الدين.....

[ص ٢١٣] وحين نظر أبو عيسى الوراق^(٤) إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجناذب تقاد بين يديه، وبجماعة تركض حواليه، فرفع رأسه إلى السماء، وقال: أوحذك بلغات وألسنة، وأدعو إليك بحجج وأدلة، وأنصر دينك بكل شاهد وبينة، ثم أمشي هكذا عارياً جائعاً نائماً، ومثل هذا الأسود يتقلب في الخنز والوشى، والخدم والحشم، والحاشية والغاشية.

(*) نهنى إلى هذا المصدر أستاذي الدكتور حسين علي محفوظ

(١) المخاطبة مسكويه، راجع مقدمة أحمد أمين للكتاب، ص ج ف ق هـ ١.

(٢) يحيل الناشران إلى معاهد التنقيص ص ٧١ [=ط. بولاق] حيث يذكر العباسي أحياناً لابن الريوندي (قارن نص معاهد التنقيص، بعد).

(٣) ذكر الناشران في ترجمة أبي عيسى (راجع قبل تعليق ٢ على نص كتاب التوحيد للماتريدي) أنه «كان من كبار الملاحدة، وهو الذي غرس بذور الإلحاد في نفس ابن الراوندي...»، يقارن فيما

يتصل بهذه العلاقة الأستاذ R. S. Kraus=Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, in; R. S. o., Vol. Pp. 373, 374, 475, etc.

ويقال هذا الإنسان^(٤) هو ابن الراوندي^(٥)، ومن كان، فإن الحديث في هذا الباب بين، والإسناد فيه عال، والبحث عن هذا السر واجب، فإنه باب إلى روح القلب، وسلامة الصدر، وصحة العقل، ورضا الرب، ولو لم يكن فيه إلا التفويض والصبر حسبما يوجبه الدليل لكان كافياً.

(٤) أي الذي رأى الخادم... الخ

(٥) ذكر الناشران هنا ترجمة لابن الريوندي قالوا فيها «نسب إلى راوند، وهي قرية من قرى قاشان، بنواحي أصبهان، وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي، أحد زنادقة الإسلام، توفي سنة خمس وأربعين ومائتين، كما في وفيات الأعيان ١/ ٧٨ - ٧٩» (راجع ابن خلكان، بعد).

٤ (٩ / ١١)

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق،

(ت ٣٨٥ / ٩٩٥):

- كتاب الفهرست

[i]

[نشرة الأستاذ (Gustav Flügel) في Leipzig vol. I, 1870 = ط. القاهرة

١٣٤٨ / ١٩٢٩^(١).]

(١)

[i, p. 38 = ص ٥٧]

الكتب المؤلفة في معاني شتى من القرآن... [منها] كتاب خلق القرآن^(٢) لابن

الراوندي.

(٢)

[i, p. 63 = ص ٩٤]

(١) الأرقام الأوروبية تشير إلى ط. الأستاذ (Flügel)، والعربية إلى ط. القاهرة. ومن المهم الإشارة

إلى أن الجزء الأول من كتاب الفهرست Kitâb al-Fihrist. Mit Anmerkungen

Herausgegeben, von G. Flügel Nach Dessen الذي صدر في ١٨٧٠ قد ألحق بالجزء الثاني

Tode Besorge von Dr. Johannes Roediger und Dr. August Müller, (Zwei Bände),

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenl. Gesellschaft, Leipzig 1872. وهو مجلد

ممتاز فيما حواه من تعليقات وفهارس للجزء الأول الذي حوى نص كتاب الفهرست.

(٢) انظر في هذا الأستاذ (M.T. Houtsma) في تعليقاته على كتاب الفهرست W.Z.K.M. iv, p.

230.

أخبار ابن درستويه^(٣).... له... كتاب نقض كتاب ابن الراوندي على
التحويين^(٤).

(٣)

[٢٤٨ = i, p. 174]

البصري المعروف بالجعل، وهو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم
المعروف بالكاغدي^(٥) له من الكتب كتاب نقض كلام (ابن)^(٦) الروندي^(٧) في^(٨)
أن [P. 175] الجسم لا يجوز أن يكون مخترعا لا من شيء^(٩).....^(٩)

(٣) وهو أبو محمد بن عبد الله بن جعفر المتوفى سنة ٤٣٠ / ١٠٣٩، راجع Kraus R.S.O. vol, xiv, p. 362 = بلوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٦٥ وقد أشار الأستاذ
(L.Massignon) إلى النزاع التحوي بين ابن درستويه وابن الروندي، بنظر كتابه La passion
K. al-Fihrist, vol, d'al- Hosayn ibn Mansour al-Hallāj, Paris 1922, p. 575 كذلك انظر
ii, p. 36 (= 63/ 1)

(٤) انظر Kraus, R.S.O. xiv, p. 362، وتراجع أطروحتي 73 55-56, ch. ii, Ibidem.
(٥) المتوفى سنة ٣٩٩ / ١٠٠٩، راجع في هذا Kraus, R.S.O., xiv, p. 362 كذلك انظر: k. al-
Fihrist, ii, p. 65 (= 174/ 6)

(٦) ساقطة من الأصل المطبوع.
(٧) كنا (!)، يلاحظ أن هذه النسبة وردت مختلفة الصور في الفهرست كما ترد مختلفة في المصادر الأخرى
انظر k. al-Fihrist, p. 65 في التعليق على الموضوع المذكور: p. 174, I. 10.

(٨) احتمال الأستاذ (Kraus) أن يكون هذا الكتاب في نفس كتاب «لا شيء إلا موجود» (يراجع
الأستاذ Nyberg في مقدمته لكتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٣٢ رقم ٥ - Le livre du
Triomphe, p. xxviii, no. 5) الذي أشار له أبو القاسم البلخي في الشذرة التي ينقلها عنه ابن
النديم، (يراجع: Houtsma, W.Z.K.M. iv, p. 224). (وقارن الفهرست ط. القاهرة، ص ٥٥
١٣)، انظر 5 note p. 560, Massignon La passion، وكذلك يلاحظ الأستاذ
cit, iv, p. 232

(٩) بقية النص: «... ونقضه لنقض الرازي لكلام البلخي على الرازي»، وليس بصحيح، بعد احتمال
الأستاذ Kraus (Ibidem, xiv, p. 363) في أن بقية العنوان هذه إنما هي الجزء الثاني من
الكتاب، فالصواب أنه عنوان كتاب آخر مستقل عنه ولا علاقة بين موضوعي الكتابين.

أبو سهيل إسماعيل بن علي بن نوبخت^(١١) له ... [p. 177] ... كتاب نقض
كتاب عبث^(١٢) الحكمة على (ابن) (٦) الروندي. كتاب نقض (كتاب)^(١٣) التاج على
(ابن) (٦) الروندي، ويعرف بكتاب السبك^(١٤).
كتاب نقض (كتاب)^(١٥) اجتهد الرأي على ابن الروندي.

(١٠) راجع K. al-Fihrist, ii, p. 67، وقد توفي النوبختي في ٣١١/٩٢٣، انظر Kraus. R. S. H. xiv, p. 361 (= بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٦١ - ١٦٢). كذلك يقارن الأستاذ
Massignon, La passion, pp. 146, 147, 148, f. والأستاذ عباس إقبال، خاندان نوبختي،
طهران ١٩٣٣ [Les Nawbakht, Teheran, 1933].

(١١) أسيء استنساخ هذا العنوان في المصادر القديمة: عبث، نعت، لغة... الخ! وسينقل ابن
النديم عن أبي القاسم البلخي أن عنوانه: نعت، وإلى هذا أشار الأستاذ (Kraus) في الأصل
الألماني 2, 1 xiv, p. 361, R.S.O. غير أن بدوي (من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٦٢ من
٢) قد ذكر في ترجمته «لغة» [كذا!] وهي تسمية وردت عند إسماعيل باشا البغدادي (هداية
العارفين، ١ / ٥٥)، في حين أن «العبث» التي أوردها ابن المرتضى (طبقات، ص ٩٢)، هي
الأخرى لا تحتل إلا التحريف. كذلك انظر: Max Horten, Die philosophischen Systeme
der spekulativen Theologen im Islam, Bonn 1912, p. 250 حيث سماه تبعاً للأخير (Die
Wiedererweckung der Weisheit) - بعث الحكمة.

(١٢) زيادة يقتضيها السياق.

(١٣) ويرى الأستاذ (Kraus) أن هذا العنوان «السبك» يدل على أن «تاج» ابن الروندي سيذوب في
هذا الكتاب. انظر R.S.O., xiv, p. 361, note 2، بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٢، تعليق ١.
وقد غلط مؤخرًا، خلافاً للمصادر كافة، محسن الأمين عندما ذكر كتاب السبك في قائمة مؤلفات
ابن الروندي، انظر أعيان الشيعة، ط. دمشق، ١٠ / ٣٤٨ = ط. بيروت ١٠ / ٢٢٧.

(٥)

[٣٢٣ = i, p. 237]

أبو بكر البردعي، واسمه محمد بن عبد الله، رأيته في سنة أربعين
وثلاثمائة^(١٤) له.... كتاب نقض كتاب ابن الروندي في الإمامة.

[ii]

[نشر الأستاذ (M.T. Houtsma) قطعة من كتاب الفهرست (سقطت من ط.

Flügel) ونشرها بعنوان:

Zum Kitâb al-Fihrist: in Wiener Zeitschrift für die Kunde des
Morgenlandes, 1889, iv, pp. 219-227.

فأعيد نشرها في الطبعة المصرية، القاهرة ١٣٤٨ / ١٩٢٩، ص ١ - ٨].

(٦)

[p. 223 = ص ٤]

(ابن الراوندي)^(١٥)

قال أبو القاسم البلخي في كتاب محاسن خراسان^(١٦):

أبو الحسين^(١٧)، أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي من أهل مرو
الروذ، ولم يكن في نظرائه في زمنه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله.

(١٤) انظر: Kraus, R.S.O., xiv, p.362

(١٥) زيادة الأستاذ (Houtsma).

(١٦) هذا الكتاب، للأسف، مفقود. كتبه البلخي بعد تركه للخياط المعتزلي وعودته إلى خراسان.

وترجمة ابن الريوندي في هذا الكتاب دليل على ما نذهب إليه في أن ابن الريوندي من «ريوند»

التي بخراسان لا من «راوند» التي بأصبهان، تراجع أطروحتي Ibid., ch. I, pp.2-4 note

(١٧) علق الأستاذ (Houtsma) هنا: «ابن خلكن رقم ٣٤: الحسن».

وكان في أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم اتسلخ من ذلك كله بأسباب^(١٨) عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله. وكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا

وقد حكى عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه، وأظهر الندم واعترف [ص ٥] بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتنحياتهم إياه من مجالسهم.

وأكثر كتبه الكفريات ألّفها لأبي عيسى (بن لاوي) (١٥) اليهودي، الأهوازي، وفي منزل. هذا الرجل توفي. مما ألف من الكتب الملعونة:

كتاب يحتج فيه على الرسل - عليهم السلام، ويبطل الرسالة ونقضه على نفسه، ونقضه الخياط أيضاً.

كتاب نعت^(١٩) الحكمة، صفة القديم - تعالى وجل اسمه - في تكليف خلقه أمره ونهيه. [P. 224] ونقضه عليه الخياط.

كتاب يطعن فيه على نظم القرآن. نقضه عليه الخياط، وأبو علي الجبائي، ونقضه هو على نفسه.

كتاب القضيبي الذهب، وهو الذي يشب فيه أن علم الله - تعالى - بالأشياء محدث، وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً، تعالى الله، وجلت عليته. ونقضه عليه أبو الحسين الخياط أيضاً.

كتاب الفرند^(٢٠) في الطعن (على النبي) (١٥) - صلى الله عليه وآله، وويل للطاعن عليه! ونقضه عليه الخياط.

كتاب المرجان في اختلاف أهل الإسلام. ونقضه ابن الراوندي على نفسه.

(١٨) ط. القاهرة: «بأسباب».

(١٩) يلاحظ التعليق رقم ١١ قبل. وقد أحال الأستاذ (Houtsma) فيما يخص قراءة «عش» إلى

الفهرست، ط. Flügel، ص ١٧٧، والطوسي، الفهرست، ص ٥٨.

(٢٠) كذا (ل)، والمشهور أنه «الفريدا».

ومن كتب صلاحه:
 كتاب الأسماء والأحكام.
 وكتاب الابتداء والإعادة.
 وكتاب الإمامة، فيه (قال بالنص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب)^(٢١).
 وكتاب خلق القرآن.
 وكتاب البقاء والفناء.
 وكتاب لا شيء إلا موجود.
 - وأمثالها من كتبه كثيرة.
 وحكى أبو الحسين بن^(٢٢) الراوندي، قال:

مررت^(٢٣) بشيخ جالس ويده مصحف، وهو يقرأ «ولله ميزاب^(٢٤) السموات والأرض». فقلت: وما يعني ميزاب^(٢٥) السموات والأرض؟ قال: هذا المطر الذي ترى. فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ. يا هذا، إنما هو «ميراث السموات والأرض». فقال: اللهم غفرا (نا)^(٢٦)! أنا من أربعين سنة أقرأها، وهي في مصحف، هكذا^(٢٧)!

(٢١) كلنا فراغ في الأصل، والإضافة تبعاً للعنوان المعروف عند المتأخرين، راجع بعد.

(٢٢) ط. القاهرة: «ابن».

(٢٣ - ٢٤) يقارن نص الرازي من نهاية الإيجاز، بعد.

(٢٤) تبعاً للأستاذ (Houtsma): «ميراث».

(٢٥) يراجع القرآن، آل عمران ١٧٦/٣.

(٢٦) في الطبعتين «غفرا» ولا تستقيم.

(٢٧) في الطبعتين «أقرأها»، وهي غلط.

٤ (١٢ / ١٠)

الهمذاني، بديع الزمان أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد
(ت ٩٩٨ / ٣٩٨) :

- الرسائل،

ط ١، مط. الجوائب أسطنبول ١٢٩٨ / ١٨٨١،

ص ٨ س ٥ - ١٤.

[في الحديث عن نقد بعض الزنادقة للقرآن]

إنني لا عجب من رأس يودع تلك الفضول فلا ينشق، ومن عنق يحمل ذلك
الرأس فلا يفرق. وما أجد لابن محمود مثلاً إلا ابن الراوندي إذا ذهب^(١) إلى ابن
الأعرابي يسأله عن قوله تعالى «فأذاقها الله لباس الجوع والخوف»^(٢)، أتقول العرب:
ذقت اللباس؟ فقال^(٣): لا بأس لا بأس، وإذا حسي الله الناس، فلا حسي^(٤) ذلك
الرأس، هبك تهم محمداً لم يكن نبياً، أتتهمه بأن لم يكن فصيحاً عربياً؟ وجئت
تسأل ابن الأعرابي؟ أليس الأعرابي نفسه جاء بهذا الكلام؟

(١) كذلك يقارن Ignace Goldziher, Die Sabbathinstitution im Islam: in: Gedenkbuch zur

.Erinnerung an David Kaufmann, Breslau 1900, p. 101 (=xvi)

(٢) القرآن: النحل ١٦ / ١١٢.

(٣) أي: ابن الأعرابي.

(٤) في الأصل المطبوع: حيا: صوبها (Goldziher) ولم يشر لذلك (4, note 1, Cf. Ibid).

نصوص القرن الخامس

(٢)

[ص ١١٣]

فصل: والغرض به، الكلام في الدعوى الرابعة من الدعاوى الأربعة، وهي الكلام في أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وجب أن يكون محدثاً مثلها.

والخلاف فيه مع جماعة من الملحدة وابن الراوندي^(٣).

(٣)

[ص ٣٩٧]

واعلم أن المجبرة على فرقتين: فرقة تقول إن القدرة مقارنة لمقدورها، غير صالحة للضدين. والكلام عليهم ما تقدم [ص ٣٩٨]. وفرقة تقول إن القدرة مقارنة لمقدورها، صالحة للضدين، وهذا إنما أخلوه عن ابن الراوندي، ظناً منهم أنه ينجيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق.

(٣) يبدو أن الدكتور العثمان نسي أنه قد عرف بابن الريوندي، قبل، ص ٥٤ هـ ٤ (انظر التعليق رقم ١)، فعاد وعرف به بالشكل التالي (ص ١١٣ هـ ٣):

«هو أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي. كان معتزلياً، ثم خرج عن المعتزلة، وألف كتاب فضيحة المعتزلة في نقضهم. قال ابن المرتضى إنه ألحد وانسلخ عن الدين، بينما يقول القاضي عبد الجبار إنه تاب في آخر حياته. اختلف في وفاته، ويظهر أنها كانت في النصف الأخير من القرن الرابع [كذا!]. انظر المنية والأمل، ص ٩٢، ومقدمة يبرز لكتاب الانتصار للخياط».

فأي غلط بعد هذا يمكن أن يرتكبه محقق لكتاب معتزلي، فلم يقل أحد على الإطلاق إن ابن الريوندي مات في النصف الثاني من القرن الرابع(!).

٥ (٢/١٤)

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر،

(ت ٤٣٩ / ١١٣٤):

- الفرق بين الفرق،

ط. محمد بدر، القاهرة ١٩١٠،

ص ٤٩، ٢٦، ١٤٤، ١٤٥، ١٩٣.^(*)

(١)

[ص ٤٩]

وحكى ابن الروندي في بعض كتبه^(١) عن هشام (بن الحكم)^(٢) أنه قال^(٣): بين الله وبين الأجسام المحسوسة تشابه من بعض الوجوه لولا ذلك ما دلت^(٤) عليه^(٥).

(*) اعتقد الأستاذ Nybery (مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٤ - ٤٥ = Le Livre du

Triomphe, pp. xxxiv xxxv إن كتاب الفرق بين الفرق إنما اعتمد مؤلفه على كتاب فضيحة

المعتزلة لأبن الروندي (قارن أيضاً الغرابي، أبو الهذيل العلاف، ص ٧، ١٢٢)، وقد سقنا نحن

الدليل تلو الدليل مؤخراً للبرهان على أن البغدادي عرف كتاب ابن الروندي واعتمد عليه في

نقده للمعتزلة (تراجع اطروحتي 106- 111 ch. lii, pp. 1 didem)، وهناك رمزنا لكتاب الفرق

بالحرف (B)، (Idid., p 80).

(١) انظر كتاب فضيحة المعتزلة (Ibidem, p. 148).

(٢) ليست في الأصل.

(٣-٣) في الأصل المطبوع: «ذلت»، وهو تحريف.

(٤) النص تبعاً لأبن الروندي: «القول بأن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها، ولا في أنفسها... الخ»

(Idid., Fr. Cxxiv, II. 1- 2)

(٢)

[ص ١٢٦]

وذكر أبو الحسين الخياط في كتابه على ابن الروندي^(٩) أن "الجاحظ غلط في حكاية هذا القول^(٨) عن^(٧) النظام^(٦)".

(٣)

[ص ١٤٤]

ومنهم^(٩) من قال إن الحركة كونان في مكانين: أحدهما يوجد في المتحرك، وهو في المكان الأول، والثاني يوجد فيه، وهو في المكان الثاني. وهذا قول [ص ١٤٥] (ابن) (٢) الروندي، وبه قال شيخنا أبو العباس القلانسي.

(٤)

[ص ١٩٣]

وكان (بشير المريسّي) (٢) يقول في الإيمان أنه هو التصديق بالقلب واللسان جميعاً^(١١)، كما قال ابن الروندي في أن الكفر هو الجحد^(١٠) والإنكار.

(٥) يقصد كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، انظر ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٩٢.

(٦-٦) أي قول النظام "تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال، وإن الله - تعالى - يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفتيها ويعيدها" (يراجع البغدادي، نفس الموضع، ص ١٠ وما يليه). (٧) في الأصل المطبوع: على.

(٨) قارن كتاب فضيحة المعتزلة (Ibidem. P. 128, Fr. XIV) وقد ذكر الخياط أن "هذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه" انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة،

ص ٥٢ - ط. بيروت، ص ٤٤ - Le Livre du Triomphe, p. 48.

(٩) أي: من المتكلمين.

(١٠) يراجع نص مقالات الإسلاميين للأشعري، قبل.

(١١) في مقالات الإسلاميين وردت على جحد وجهود، فراجع.

الشريف المرتضى، السيد، علي بن الحسين الموسوي العلوي،

علم الهدى (ت ٤٣٦ / ١٠٤٤):

- كتاب الشافي في الإمامة،

ط. حجر [قزوين؟] ١٣٠١ / ١٨٨٤.^(١)

(١)

[ص ٣]

... فأما قوله^(٢) «فجملة أمرهم»^(٣) أنهم لما غلوا في الإمامة، وانتهوا بها إلى ما ليس لها من القدر، ذهبوا في الخطأ كل مذهب إلى قوله «والأصل فيهم الإلحاد، ولكنهم تستروا بهذا المذهب»^(٤)، فساب وتشنيع على المذهب بما لا يرتضيه أهله من قول الشذاذ منهم. ومن أراد أن يقابل هذه الطريقة المذمومة بمثلها، واستحسن ذلك لنفسه، فليُنظر في كتب ابن الراوندي في فضائح^(٥) المعتزلة، فإنه يشرف منها على ما يجد به

(*) ألف الشريف المرتضى كتاب الشافي في الرد على كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وبوجه خاص في الربط الجدلي بين أصول موضوع الإمامة، [تراجع أطروحتي، Ibidem, ch. II, p. 69، كذلك انظر: عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى، بغداد، ص ١٣٥ - ١٣٧] فوجد كان ظهور الكتابين حدثاً بارزاً بين أئمة الكلام لشديد ما احتفوا به، فقد ألف الشيخ الطوسي تلخيص الشافي، وألف أبو الحسين البصري كتاباً يسمى نقض الشافي، وألف أبو يعلى سلا بن عبد العزيز النقض على النقض، وكل ذلك في حياة المرتضى، (محيي الدين، أدب المرتضى، ص ١٣٦)، انظر، للتفصيلات، أطروحتي. Idid., pp. 69- 70 note

(١) قول: القاضي عبد الجبار.

(٢) الضمير هنا يعود إلى الشيعة.

(٣) انتهاء قول القاضي، وابتداء رد المرتضى.

(٤) في الأصل: فضايح. راجع قبل التعليق رقم (٩) على نص المقدسي في البدء والتاريخ. ولا ندري لماذا يزعم الشريف المرتضى أن لابن الريوندي كتباً في فضائح المعتزلة (٩)، مع أن تحقيقنا أوصلنا إلى كتاب واحد له بهذا العنوان هو «فضيحة المعتزلة» [تراجع أطروحتي. Idid., ch. IV].

على الخصوم فضلاً كثيراً، لو أمسكوا معه عن تعبير خصوصهم، لكان أستر لهم، وأعود عليهم، وقل ما^(٥) يسلك هذه الطريقة ذو الفضل والتحصيل.

(٢)

[ص ١٢]

... وأما قوله (١) «وبعيد في كثير منهم أن يعتقد ما يظهر عنه في هذه العلل^(٦) لأن اعتقادها لا يصح مع التمسك بالديانات التي ذكرناها، ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي (الجبائي)^(٧)، إن أكثر من نصر هذا المذهب^(٨) كان قصده الطعن في الدين والإسلام^(٩)، فتسلق بذلك إلى القدح فيهما، لأنه لو طعن فيهما^(١٠) بإظهار كفره وإلحاده، لقل القبول منه، فجعل هذه الطريقة سلماً إلى مراده - نحو هشام بن الحكم وطبقته، ونحو أبي عيسى الوراق وأبي حفص الحداد وابن الراوندي» - إلى قوله - «وبين شيخنا أبو علي (الجبائي)^(١١) أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل، لأن هشام بن الحكم قال بالتجسيم ويحلوث العلم ويجواز البداء^(١٢)، إلى غير ذلك مما لا يصح معه التوحيد، وقال بالجبر وما يتصل بتكليف ما لا يطاق ولا يصح معه التمسك بالعدل. وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد، وأنه كان يقصد بسائر ما يؤوله إلى التشكيك فظاهر^(١٣) وربما كان يؤولف لضرب^(١٤) من الشهرة والمنفعة. وأما أبو عيسى (الوراق)(٧)، فتمسكه بمذهب الثنوية ظاهر، وأنه كان عند الخلوة

(٥) ما: من.

(٦) ذكر قبل: «بأن المعارف كلها ضرورية».. الخ.

(٧) زيادة يقتضيه السياق.

(٨) أي التشيع.

(٩) في الأصل: الإسلام.

(١٠) في الأصل: «فيها»، ولا تستقيم.

(١١) في الأصل: البدأ.

(١٢) في الأصل: فظ.

(١٣) في الأصل: «تضرب»، وهو تحريف، قارن نص القاضي عبد الجبار في المغني، قبل، نص.

ربما قاله^(١٤) بليت بنصرة أبغض الناس إلي وأعظمهم إقداماً على القتل^(١٥) - (٣) فعدول عن النظر والحجاج إلى القذف والسباب والافتراء، واستعمال طريقة جهال العامة في التشنيع على المذاهب وسب أهلها وتقييحها في النفوس بما لو صح لم يك نقضاً لأصل المقالة، ولا قادحاً في صحة النحلة. وقلما يستعمل ذلك إلا عند نفاذ الحجة وقلة الحيلة. ونحن بينون عما في كلامه من الخطأ والتعامل.

فأما ما رمى به هشام بن الحكم - رحمه الله - من القول بالتجسيم،^(١٥) فالظاهر من الحكاية عنه القول بجسم لا كالأجسام.....

(٣)

[ص ١٣]

...فأما^(١٥) ابن الراوندي، فقد قيل أنه إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة وتحدياً^(١٦) لهم، لأن القوم كانوا أساءوا عشرته، واستنقصوا^(١٧) معرفته، فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها وتحاملهم عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة - وقد كان يتبرأ^(١٨) منها تبرأ ظاهراً، وينتفي من عملها، ويضيفها إلى غيره. وليس يشك في خطئه^(١٩) بتأليفها^(٢٠)، سواء اعتقدها أم لم يعتقدها.

(١٤-١٤) ذكر الخياط [راجع النص رقم ٢٥ من كتاب الانتصار، قبل] قرياً من هذا القول، حيث نص في رده على ابن الريوندي: «... وأيما أولى ببغض علي بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه... أم أستاذك... أبو عيسى الوراق... حيث حكيت عنه أنه قال لك: تكتب بنصرة أبغض الخلق إلي؟ يريد علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه - لكثرة سفكه الدماء...» قارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ١٥٥ - ط. بيروت ص ١١١ - ١١٢ = ١٤١. ١٤١. Le Livre du Triomphe, p. 141.

(١٥) في الأصل: التجسيم.

(١٦) في الأصل: تحدياً.

(١٧) في الأصل: «استنقصوا»، ولا يستقيم.

(١٨) في الأصل: يتبرأ.

(١٩) في الأصل: خطائه.

(٢٠) في الأصل: تأليفها.

وما صنع ابن الراوندي من ذلك إلا ما قد صنع الجاحظ^(٣١) مثله، أو قريباً منه. ومن جمع بين كتبه^(٣٢) التي هي:

العثمانية،^(٣٣)

والمروانية،^(٣٤)

والفتية،^(٣٥)

والعباسية،^(٣٦)

والإمامية،^(٣٧)

وكتاب الرافضة،^(٣٨)

(٢١) في الأصل: الجاحظ.

(٢٢) أي: كتب الجاحظ، تراجع قائمة كتبه (تبعاً لياقوت، إرشاد الأديب ط. الأستاذ (Margoliouth)،

١٠٦/١ - ١١٠) والتي يناهز عددها ١٤٠ كتاباً. انظر الأستاذ (H. Ritter) في بحثه Philolgia iii, Muhammedanische Häresiographen, in: Der Islam, vol. xviii, pp. 37- 38

(٢٣) تراجع مقدمة الأستاذ عبد السلام هارون لكتاب العثمانية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٥. كذلك انظر أطروحتي Ibidem, pp. 26- 28, notes 80- 81. بخصوص الردود على كتاب العثمانية.

(٢٤) تراجع قائمة ياقوت (الإرشاد ١٠٦/١ وما يليها) وتلاحظ أطروحتي (Idid., p. 27, note لمعرفة الردود على كتاب المروانية.

(٢٥) لإبراهيم النظام، أستاذ الجاحظ، موقف واضح من فتاوى الصحابة (تراجع أطروحتي, I didem, Passim; esp. pp. 298- 299) تأثر به الجاحظ (يلاحظ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص

٧١) فألف كتابه الفتية في نقد الصحابة. انظر: الأسفرايني، التبصير في الدين، ص ٥١ س ٥.

(٢٦) ياقوت (الإرشاد، نفس الموضع)، وقد ذكر ابن الريوندي كتاب العباسية في كتابه فضيحة المعتزلة (تراجع أطروحتي Ibidem, pp. 173, 256)، وقد نشر السنديوي (رسائل الجاحظ، ص ٣٠١ -

٣٠٣) شذرات من هذا الكتاب (قارن Idid pp. 32- 33 notes انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ١٧٢ = ط. بيروت، ص ١٢٣ = Le Livre du Triomphe.

(٢٧) يراجع ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٦٨. وقد اتهم ابن الريوندي الجاحظ بأنه إنما «قال بقول أهل الإمامة». (تراجع أطروحتي Ibidem, pp. 173, 256, 337).

(٢٨) وقد فهم عبد الرزاق محيي الدين (أدب المرتضى، ص ٢١٩ س ٨) أن هذا العنوان والذي يليه إنما هو كتاب واحد، هكذا «كتاب الرافضة والزيدية»!

— رأى^(٣٠) من التضاد واختلاف القول ما يدل على شك عظيم، وإلحاد شديد، وقلة تفكر في الدين، وليس لأحد^(٣١) أن يقول إن الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة، وإنما حكى مقالات الناس وحجاجهم، وليس على الحاكي جريرة، ولا يلزمه تبعة، لأن هذا القول، إن قنع به الخصوم، فليقنعوا بمثله في الاعتذار (لابن الراوندي)^(٣٢). فإن^(٣٣) ابن الراوندي لم يقل، في كتبه هذه التي شنع بها عليه، إنني أعتقد المذاهب التي حكيتها وأذهب إلى صحتها^(٣٤)، بل كان يقول: قالت الدهرية، وقال الموحدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتوا الرسل^(٣٥) - فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سب الصحابة، والأئمة، والشهادة عليهم بالضللال والمروق عن الدين، بإخراجه كلامه منخرج الحكاية، فلتزولن^(٣٦)، أيضاً، التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك.

وبعد، فليس يخفى كلام من قصده الحكاية وذكر المقالة من كلام المشيد لها (و)^(٣٧) الجاهد^(٣٨) نفسه في تصحيحها وترتيبها. ومن وقف على كتب الجاحظ التي ذكرناها، علم أن قصده لم يكن الحكاية! وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه^(٣٩) والطرق ما لم يخطر كثير منه ببال أهل المقالة التي شرع في حكايتها. وليس يخفى على المنصفين ما في هذه الأمور!

(٢٩) أشار ابن البريوني إلى أن الجاحظ إنما قال بقول الزيدية، فلعله يقصد تأليفه للكتاب (تراجع أطروحتي. Ibidem, pp. 173, 256, 337.

(٣٠) في الأصل: رأى.

(٣١) في الأصل لا حد.

(٣٢) ساقط في الأصل.

(٣٣) في الأصل: «قال»، ولا يستقيم.

(٣٤) في الأصل «صحتها»، وهو تحريف.

(٣٥) في الأصل: مثبتوا الرسول.

(٣٦) في الأصل: فليزولن!

(٣٧) أضاف الطباع «له» فوق «الجاهد»، ولا يعني شيئاً به.

(٣٨) لعلها في الأصل: المشبهة.

وأما أبو حفص الحداد، فلسنا ندرى من أي وجه أدخل في جملة الشيعة، لأننا^(٣٩) لا نعرفه منهم، ولا منتسباً إليهم، ولا وجد له قط كلام في الإمامة وحجاج عنها. فليس ادعاه^(٤٠) أنه من جملتهم، مع تبريهم منه، وأنه لم يظهر منه ما يقتضي لحاقه^(٤١) بهم إلا كادعائهم عليه أنه من المعتزلة. فليس بعده من أحد المذهبيين إلا كبعده من الآخر.

فأما أبو عيسى الوراق، فإن «التثنية» مما رماه بها المعتزلة، وتقدمهم في قذفه بها ابن الراوندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك، وشبهة غيره تأكيد أبي^(٤٢) عيسى (الوراق) (٧) لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بالمقالات وإطنابه في ذكر شبهتهم. وهذا قدره، وإن كان عندهم دالاً على الاعتقاد، فليستعملوه في الجاحظ (٢١) وغيره ممن أكد مقالات المبطلين، ومحضها، وهذبا...
(٤)

[ص ١٤]

.... فإن صاحب الكتاب^(٤٣) إنما نسب إلى من تقدم الإلحاد وقذفهم^(٤٤) به، وبإبطاله الشرائع^(٤٥) ونقض الأصول من حيث ذهبوا إلى وجوب الإمامة من طريق العقول، وإن الإمام يجب أن يكون معصوماً، منزهاً، كاملاً، وافرأ^(٤٦)، عالماً، فاضلاً. ثم برأ^(٤٧) أبا الأحوص والنوبختية^(٤٨)

(٣٩) في الأصل: لانا.

(٤٠) ادعاء القاضي عبد الجبار الذي مر ذكره في النص رقم ٢.

(٤١) في الأصل: «الحق» وهو تحريف.

(٤٢) في الأصل: إلى.

(٤٣) القاضي عبد الجبار مؤلف المغني.

(٤٤) في الأصل: «تبريهم»، وقد خط فوقها «قذفهم».

(٤٥) في الأصل: الشرائع.

(٤٦) كذا في الأصل.

(٤٧) في الأصل: برئ.

(٤٨) آل نوبختة انظر عباس إقبال، خاندان نوبختي، طهران ١٩٣٣، فهناك تجد تفصيلات ممتازة بخصوص هذه العائلة.

مما قذف به من تقدم^(٤٩)، وادعى عليهم أنهم لا يقولون بمثل قولهم، يعني في الرجوع إلى العقول في باب الإمامة... .. وهذه كتب أبي محمد (النوبختي) (٧) وأبي سهل (النوبختي) (٧) - رحمهما الله - في الإمامة تشهد بما ذكرناه وتتضمن نصرة^(٥٠) جميع ما ذكره أبو عيسى الوراق وابن الراوندي في كتبهما في الإمامة، بل قد اعتمدا على أكثر [ص ١٥] ما ذكراه من الأدلة، وسلكا في نصرة أصول الإمامة تلك الطرق بعينها. ومن خفي عليه ما ذكرناه من قولهم، ظالم لنفسه بالتعرض للكلام في الإمامة.

(٥)

[ص ٦٥]

....إن الذي أفسدناه هو أن يكون الإمام مقتدى به فيما لا يكون قوله، أو فعله، حجة فيه، وطريقاً إلى العلم بصوابه. ولم نفسد أن يكون إماماً فيما عرفنا صوابه بغيره، إذا كنا نعرف به أيضاً صوابه. فالإمام، على هذا التقدير، حجة في جميع الشرعيات والعمليات، لأن ما علم من جملتها بأدلتها، فقول الإمام، أيضاً، حجة فيه، وطريق إلى العلم بصوابه، وما كان هو الطريق إليه دون غيره، فكونه حجة فيه ظاهر.

وقد ذكر ابن الراوندي في كتابه في الإمامة في نصرة هذا الدليل شيئاً ليس بمرضي ولا مستمر، لأنه قال: لو جاز أن يكون من يعمل بالشيء لا من أجل عمله به، وفعله له، إماماً فيه وقُدوة^(٥١) لجاز أن يكون من يعمل الشيء من أجل عمله به، ويعرف صوابه بفعله له، لا يكون إماماً فيه.

(وقول ابن الراوندي) (٧) هذا ليس بصحيح^(٥٢)، لأن الذي قدره

(٤٩) أي: هشام بن الحكم وأبو عيسى الوراق وابن الريوندي.

(٥٠) في الأصل: نصرة.

(٥١) في الأصل: قُدوة.

(٥٢) في الأصل: بضمح.

إنما يسوغ لو كان واحد من الأمرين^(٥٣) منفصلاً من الآخر، وغير منطوق عليه. فأما إذا لم تكن^(٥٤) هذه حاله، لم يستقم ما ذكره، لأن من عمل بالشيء من أجل عمله به، وعرف صوابه بفعله له، لابد أن يكون إماماً فيه من حيث كان معنى الإمامة، والأمر الذي من أجله كان الإمام إماماً، حاصلين فيه، لأن هذه الصفة، يعني كونه ممن يعمل بالشيء من أجل عمله به، يشتمل على الأولى ويزيد عليها، فكيف يجوز أن يكون مع اشتغالها على ما^(٥٥) كان، الإمام إماماً وزيادتها تحصل لمن ليس بإمام؟

ولا فرق بين ما ذكره ابن الراوندي وبين قول القائل: لو جاز أن يكون الإمام غير نبي، لجاز أن يكون النبي غير إمام، ولو جاز أن يكون الأمير غير إمام، لجاز أن يكون الإمام لا يتصرف فيما يليه الأمراء. ولا تشتمل^(٥٦) ولايته على ما يتولاها الأمراء. وإذا كان كل هذا يفسد من الوجه الذي ذكرناه، لحق به في الفساد ما^(٥٧) اعتبره ابن الراوندي.

(٦)

[ص ٩٨]

....وقد بينا، فيما سلف، أن أول الشيعة في نقل النص (علي أمير المؤمنين ع)^(٥٨) كأخبرهم بما لا حاجة بنا إلى تكراره.

فأما قوله (١): «إن أول من تجاسر على (ادعاء) (٧) ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى (الوراق) (٧) وهشام بن الحكم» (٣)، فما قدمناه يطله. على أنه، لو كان ما ادعاه حقاً، لوجب أن يقع لنا^(٥٩) العلم الكل من سمع الأخبار.... وإن من خالفنا لا يحيل فيما يدعيه من كون النص

(٥٣) في الأصل: لأمرين.

(٥٤) في الأصل: يكن.

(٥٥) في الأصل: «على له»، والنص يبدو غير مفهوم (٩).

(٥٦) في الأصل: يشتمل.

(٥٧) في الأصل: «إلى ما»، وقد ضرب الطباع على الأولى.

(٥٨) زيادة يقتضيها السياق تبعاً لما قاله قبل في نفس الموضع، س ١٦.

(٥٩) «لنا» صغيرة فوق «يقع» في الأصل.

مبتدأ^(٦١) في زمان.... فإن ارتكب منهم مرتكب^(٦٢) أنه يعلم حدوث النص في زمن من ذكره كما نعلم ما ذكرناه، لم يجد فرقاً بينه وبين الشيعة إذا^(٦٣) ادعت أنها تعلم أن النص متقدم لزمان ابن الراوندي وهشام (بن الحكم) (٧)، كما نعلم أن القول بالعدل والمنزلة بين المنزلتين متقدم لزمان النظام وأبي الهذيل (العلاف) (٧) وأن من ادعى كون النص موقوفاً على ابن الراوندي عندنا^(٦٤) بمنزلة من ادعى كون القول بالعدل والوعيد موقوفاً على زمن النظام.

وبعد، فمن ارتكب ما حكيناه في نفسه، وادعاه علينا وعليها، لا يمكنه أن يدعيه على سائر الناس السامعين للأخبار والمخاطبين لأهلها. وإذا^(٦٥) كنا لا نجد غيره يعلم ما ادعى^(٦٥) علمه، وجب أن نقطع على بطلان دعواه لأن ما يوجب تساوي الناس في العلم بسائر^(٦٦) الأمور الظاهرة، وحدث المذاهب الحادثة، يقتضي تساويهم في هذا العلم إن كان صحيحاً، وليس يجب أن يكون القول مقصوراً على صنف الكلام في نصرته وجمع الحجاج في تشييده، بل قد يكون القول معروفاً ظاهراً فيمن لا يعرف الحجاج والنظر^(٦٧) ولا يقدر على تصنيف الكتب.

وإذا صح هذا، بطلت الشبهة في كون النص مبتدأ من جهة هشام (ابن الحكم)^(٦٨)، أو من جهة ابن الراوندي، لأنها إنما دخلت على المخالفين من حيث لم يجدوا للشيعة كلاماً مجموعاً في نصرة النص وتهذيب طرق الحجاج فيه متقدماً لزمان من أشاروا إليهم^(٦٩) وذلك لو^(٦٩) صح، على

(٦٠) في الأصل: مبتدأ.

(٦١) «مرتكب» صغيرة مضافة فوق السطر.

(٦٢) في الأصل: إذا

(٦٣) في الأصل: «لوعندنا» ولا يستقيم.

(٦٤) «إذا» خطت صغيرة فوق السطر.

(٦٥) في الأصل: ادعى.

(٦٦) في الأصل: بسائر.

(٦٧) «النظر» خطت صغيرة فوق السطر.

(٦٨) في الأصل: «إليه» ولا تنسق مع المشار إليهم: هشام بن الحكم، أبو عيسى الوراق، وابن الراوندي.

(٦٩) «لو» خطت صغيرة فوق السطر.

ما فيه، لم يكن فيه شبهة لما بيناه من أن التصنيف والجمع لا يكونان دلالة على ابتداء القول فيه من المصنف.

(٧)

[ص ١٠٤]

وهذا ابن الراوندي، وهو الذي تدعون^(٧٠) أن النص (الجلي) (٧) من جهته ابتداء^(٧١)، وأنه لم يسبق إلى ادعائه، لم يسلك في كتابه، عند نصرة القول بالنص، إلا طريقة^(٧٢) الدليل دون الضرورة، ولا ادعى على مخالفيه أنهم يعلمون صحة قوله باضطرار....

(٨)

[ص ١٣١]

... قال صاحب الكتاب (٤٣): استدل بعضهم (٢) بقوله - تعالى - ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.... (٣) ثم شرع في إفساد هذه الطريقة والكلام على بطلانها، والذي يقوله إن هذه الآية لا تدل على النص على أمير المؤمنين! وما نعرف أحداً من أصحابنا اعتمدها فيه، وإنما استدل بها ابن الراوندي في كتاب الإمامة على أن الأئمة^(٧٤) يجب أن يكونوا معصومين منصوباً على أعيانهم. والآية غير دالة على هذا المعنى أيضاً، والتكثير^(٧٥) بما لا يثمر دلالة^(٧٦) لا معنى له، فإن فيما ثبت به الحجة مندوحة وكفاية - بحمد الله ومنه^(٧٧) - على أن الآية، لو

(٧٠) في الأصل: تدعون.

(٧١) في الأصل: ابتداء.

(٧٢) في الأصل: طريقة.

(٧٣) يلاحظ أنها قد وردت في النص «أولي» على «أولي».

(٧٤) في الأصل: الأمائة.

(٧٥) كذا، لعلها «التكثير» في الأصل.

(٧٦) «لا يثمر دلالة» خطت في الهامش، وفي أصل المتن: «لا يتم دلالتها».

(٧٧) في الأصل: منه.

دلت على وجوب عصمة الأئمة والنص عليهم، على ما اعتمدها ابن الراوندي فيه وحكاه صاحب الكتاب (٤٣) في صدر كلامه، لم تكن دالة على وقوع النص على أمير المؤمنين بالإمامة، وإنما يرجع في ذلك إلى طريقة اعتبار الإجماع وتأمل أقوال الأئمة^(٧٨)، المختلفين^(٧٩) في الإمامة، وإن الحق لا يخرج عن الأئمة،^(٨٠) على ما رتبناه فيما تقدم.

(٧٨) «الأئمة» خطت صغيرة في السطر.

(٧٩) كذلك

(٨٠) انظر Wensinck, Concordance et indices de la Tradition musulmane, ص ٢٩١، أم تي

[Leyden, s.v. تارن أطروحتي Ibidem, ch. Vi, p. 295, note no. cv.]

٥ (٤/١٦)

أبو العلاء المعري، أحمد بن عبد الله بن سليمان التتوخي

(ت ٤٤٩/١٠٥٧):

- رسالة الغفران.^(*)

وأما^(١) ابن الراوندي فلم يكن إلى المصلحة بمهدي، وأما تاجه^(٢) فلا

(*) نشرت رسالة الغفران كاملة لأول مرة بعناية إبراهيم اليازجي، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣، بعد فترة وجيزة من نشرة الأستاذ (Nicholson) لفصل الزندقة من الرسالة في مجله (J. R. A. S., 1902, pp. 355 ff) وتصدى كامل كيلاني لنشرها ناقصة في القاهرة ١٩٢٣، وظلت نسخته هي المتولدة لدى القراء حتى تيسر للدكتورة عائشة عبد الرحمن نشرها كاملة (صحيحة) سنة ١٩٥٠، فتكرر طبع نشرتها، ثم تصدى محام لبناني، هو فوزي عطوي، إلى سرقة جهدهما، فنشر الرسالة دون حواشيها في بيروت ١٩٦٨. والنص المقدم هنا مقارن بعناية على طبعات رسالة الغفران كافة مع ملاحظة نشرة الأستاذ (Nicholson). وسيشار إلى الناشرين بحسب تسلسلهم: (Nicholson)، يازجي، كيلاني، عائشة، عطوي، وإلى الصفحات التي يرد فيها النص في نشراتهم. كذلك الكلام المحصور بين علامتي (X..... X) إنما هو كلام ناقص في طبعة كيلاني، ومن المناسب أن أشير إلى بحثين للأستاذ (Ign. Kratschkovsky) أولهما بالألمانية Zur Entstehung und (Islamica, vol. I, Komposition von Abū-l-ʿAlāʾs Risālat al- Ghufrān, Leipzig 1924- 1925) والبحث الآخر بالروسية: Un document oublié sur les Comptes- Rendus de l' Académie des Sciences de l' URS S, Leningrad 1926, Mai. ., pp. 71- 74 (Passim) الأخير يبحث: أولاً وبالذات في القطعة التي نقبها هنا من رسالة الغفران، بحثاً مستفيضاً في طبيعة النص كوثيقة لمعرفة عنوانات مؤلفات لابن الرينندي.

(١) اليازجي، ص ١٥٧، كيلاني ص ٢٦٢، عائشة ص ٤١٠، عطوي ص ٢٣٦.

(٢) تاجه - كتاب التاج لابن الرينندي، تراجع بحث الأستاذ (Kratschkovsky) السابق، ويقارن الأستاذ (Nicholson).

يصلح أن^(٣) يكون فعلاً، ولم (×) يجد من عذاب وعلا، أي ملجأ، قال ذو الرمة:

حتى إذا لم يجد وعلا ونجنجها

مخافة الرمي حتى كلها هيم

ويجوز أن ينظم تاجه عقارب، فما كان المحسن ولا المقارب، فكيف به إذا توج شبات^(٤)، أليس يمينه عن تلك الصبوات؟ (×) وهل^(٥) تاجه إلا كما قالت الكاهنة: أف وتف، (×) وجورب وخف؟ قيل: وما جورب وخف؟ قالت: واديان^(٦) بجهنم. (×)

ما تاجه^(٧) بتاج ملك، ولكن دعي بالمهلك، ولا اتخذ من الذهب، وسوف يصور من الذهب، ولا (×) نظم من در، بل وقع من عناء بقر، يقال: صابت بقر، إذا وقعت في موضعها، وأكثر ما يستعمل ذلك في الشر. قال الشاعر:

ترجيها وقسد صابت بقرّ كما ترجو أصاغرها عتيب^(٨)
ما توج من الفضة، ولا يقنع له بالفضة، ما هو كتاج كسرى، لكن طريق
بسوء المسرى، ولا تاج الملك أنو شروان، ولكن أثقل وجر الهوان، ذلك تاج
فرس عنقاً، فظن على من توج به محنقاً. ليس^(٩) هو كتاج المنذر،
ولكن مندية غوى حنر، ولا هو كخرزات النعمان، بل شين^(١٠) يدخر في

(٣) كيلاني ص ٢٦٣.

(٤) من تعليق عائشة «ج شاة = إبرة العقرب».

(٥) عائشة ص ٤١١.

(٦) اليازجي ص ١٥٨.

(٧) عطوي ص ٢٣٧.

(٨) «ترجيها» هكذا ضبطتها عائشة، وتبعاً لها عطوي. وقد وردت على «ترجتها» عند اليازجي، وقرأها الأستاذ (Nicholson) «ترجها وقد وقعت بقر» (٩).

(٩) عائشة ص ٤١٢.

(١٠) «الشين» وردت في ط. اليازجي على «معين».

الأزمان وما يفقر^(١١) مثله إلى أن ينقض، منه وبه^(١٢) تقوض. (X)

وأما الدماغ^(١٣) فما أحواله دماغ إلا من ألقه، (X) وبسوء الخلافة خلفه. وفي العرب رجل يعرف بدميغ الشيطان، وهذا الرجل كداوي^(١٤) الخيطان. وإنما المنكر، أنه في الآونة يذكر. دل ممن وضعه على ضعف دماغ، فهل يؤذن لصوت ماغ؟ من قولهم مغت الهرة إذا صاحت:

رمانى بأمر كنت منه ووالدي بريئاً ومن جول الطوي رمانى
رجع^(١٥) عليه حجره، وطال في الآخرة بحره. (X) بنس ما^(١٦) نسب إلى راوند،
فهل قدح في دباوند؟ إنما هتك قميصه، وأبان للناظر حميصه.

وأجمع ملحد ومهتد، (X) وناكب عن المحجة ومفتد (X) إن هذا الكتاب الذي جاء
به محمد صلى الله عليه^(١٧)، كتاب يهر بالإعجاز، ولقي عنده بالإرجاز. ما حذى على
مثال، ولا أشبه غريب الأمثال. ما هو من القصيد الموزون، ولا الرجز (X) من سهل^(١٨)
وحزون. (X) ولا شاكل خطابة العرب، ولا سجع الكهنة (X) ذوي^(١٩) الأرب (X).
وجاء كالشمس (X) اللاتحة، نوراً^(٢٠) للمسرة والبائحة (X)، لو فهمه الهضب الراكد

(١١) ضبطها اليازجي: «يفقد».

(١٢) تبعاً لنشرة اليازجي: «وبر».

(١٣) هو الكتاب الثاني الذي يتصدى له أبو العلاء المعري من كتب ابن الريوندي، يراجع الأستاذ
(Kratschkovsky).

(١٤) في ط. اليازجي «كداوي»، وعند الأستاذ Nicholson الإشارة هنا إلى ابن الريوندي، يراجع بحثه
المنشور في (J. R. A. S., 1902 Passin).

(١٥) عائشة ص ٤١٣.

(١٦) «ما» وردت على «من» عند كيلاني.

(١٧) كيلاني ص ٢٦٤.

(١٨) اليازجي ص ١٥٩.

(١٩) عطوي ص ٢٣٨.

(٢٠) عائشة ص ٤١٤.

لتصدع، (X) أو الوعول المعصمة لراق الفادرة والصدع: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا
لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٢٠). (X)

وأن الآية منه أو بعض الآية، لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون،
فتكون^(٢١) فيه كالشهاب المتألي في جنح غسق، والزهرة البادية في جدوب
(X ذات نسق X)، فتبارك الله أحسن الخالقين.^(٢٢)

وأما القضيب^(٢٣) فمن عمله أخسر صفقة من قضيب وخير له من إنشائه، لو
ركب قضيباً عند عشائه، فقلدت به على قتاد، ونزعت المفاصل كنزاع الأوتاد:
إن^(٢٤) الطرماح يهيجوني لأشتمه هيهات هيهات، عيلت دونه القضب^(٢٥)

(X كيف للناطق به أن يكون اقتضب وهو يافع، إذ ما له في العاقبة شافع.
وود لو أنه قضبه، أو تلتئم عليه الهضبة. وقد صد أن يكون مثل القائل:

وروحة دنيا بين حيين رحتها أسير عروضا، أو قضيباً أروضاها
وقضيب واد كانت فيه وقعة في الجاهلية بين كفدة وبين بني الحارث
ابن كعب، فكيف لهذا المائق أن يكون قتل في قضيب، وسقط في إهابه
الخضيب. فهو عليه شر من قضيب الشجرة على الساعية، ومن له أن
يظفر بمنطق الناعية؟ وكيف له أن يجدع بقضيب^(٢٦) هندي، ويلبس مما

(٢٠) يراجع القرآن، الحشر ٥٩ / ٢١.

(٢١) تبعاً لليازجي: فيكون.

(٢٢) اعتبر الأستاذ (Nicholson) أن هذه الفقرة دليل على عدم صدق من ادعى أن أبا العلاء قد
عارض القرآن، كذلك تراجع عائشة ص ٤١٤ هامش.

(٢٣) الكتاب الثالث لابن الريوندي بحسب اهتمام أبي العلاء، يراجع الأستاذ (Kratchkovsky).

(٢٤) عائشة ص ٤١٥.

(٢٥) «لأشتمه هيهات هيهات» وردت عند الأستاذ (Nicholson) «لأرفعه إيهات إيهات».

(٢٦) عائشة ص ٤١٦.

لفظ به ثوب المفدي^(٢٧)؟ لقد أنزل الله به من النكال، ما لا يدفع بحمل الأنكال فهو كما قال الأول:

فلم أر مغلوبين يفري فريئاً ولا وقع ذاك السيف وقع قضيب
وهذا^(٢٧ب) البيت يستشهد به، كما علم^(٢٨) لأنه قال: مغلوبين يفري، وإنما
يجب أن يقال: يفريان، ولكنه أجرى الاثنين مجرى الجمع.
«مثل الفراخ نقت حواصله» (X)

وأما الفريد^(٢٩) فأفرده من كل خليل، وألبسه في الأبد برد الدليل.
(X) وفي كندة حي يعرفون بالحي الفريد، وهم بنو الحرث بن^(٣٠) عدي
بن ربيعة بن معاوية الأكرمين^(٣١) ابن الحرث الأصغر بن معاوية بن الحرث
الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرتع^(٣٢) بن معاوية بن ثور وهو كندة،
وأصحاب النسب يقولون: كندي بن عفير بن عدي بن الحارث بن مرة بن
أدد بن زيد بن يشجب بن عريب^(٣٣) بن زيد بن كهلان بن سبأ^(٣٤)، وإنما

(٢٧) في ط. اليازجي: «المفدي».

(٢٧ب) اليازجي ص ١٦٠، عطوي ص ٢٣٩.

(٢٨) «علم» وردت على «علم» عند اليازجي.

(٢٩) برأح تعليق الدكتورة عائشة على كلمة «الفريد» كعنوان لكتاب لابن الريوندي (هامش)، كذلك
ينظر بحث للأستاذ (Kratschkovsky) ويقارن الأستاذ (Nyberg) في مقدمته لكتاب الانتصار، ط.
القاهرة ١٩٢٥، وهو يتابع الأستاذ (Houtsma) في بحثه الموسوم (Zum Kitāb al-Fihrist)
والمنشور في فينا، (W. Z. K. M., 1889, VI, pp. 229-234) الذي يبدو كأنه أول من ارتأى قراءة
«الفريد» بدلاً من «الفريد» تبعاً لمخطوط كتاب الفهرست لابن النديم تراجع ط. الرحمانية، القاهرة ١٣٤٨/
١٩٢٩، ص ٥ س ٩، وهو النص المنقول عن الأستاذ (Houtsma) في بحثه السابق. تقارن (W. Z. K. M., VI, e.g., p. 224).

(٣٠) عائشة ص ٤١٧.

(٣١) تبعاً لمطوي: «الأكبر».

(٣٢) تبعاً لليازجي: «مرقع».

(٣٣) تبعاً لليازجي: «عريباً».

(٣٤) «سبأ» وردت عند اليازجي على «سبأ»، وعند عطوي على «سبأ».

قيل لهم الحي الفريد، لأن بني وهب حالفوا بني أبي كرب وبني المثل ولم يدخل معهم بنو الحارث ولا مع بني عدي، فقيل لهم الحي الفريد. (X)

ومن انفرد بعزة^(٣٥) لوقارته، فإن «فريد» ذلك الجاحد ينفرد لحقارته، كأنه الأجرب (X) إذا طلي بالنعنة، فرّ من دنوه من يرغب عن الدنيا (X). وإذا جذلت الغانية بفريد النظام، فهو^(٣٦) قلادة مآثم عظام. (X) وذكر أبو عبيدة أن في ظهر الفرس فقارة^(٣٧) يقال لها الفريدة، وهي أعظم الفقار. (٣٨) فلو حمل «فريد»^(٣٩) ذلك المتمرد^(٤٠) على جواد لحطم فريدته أو زين به المحب الغانية لأهلك خريدته. (X)

وأما المرجان^(٤١) فإذا قيل إنه صغار اللؤلؤ، فمعاذ الله أن يكون مرجانه صغار حصي، بل أخس^(٤٢) من أن يذكر (X) فينتصى. وإذا قيل إنه هذا الشيء الأحمر الذي يجيء من المغرب، فإن ذلك له قيمة، وخسارة كتابه مقيمة، وإنما هو مرجان، من مرجت الخيل بعضها مع بعض، وتركها كالمهله في الأرض، أو لعله^(٤٣) مرجان من جني الشجرة، أو مرجان من الشياطين الفجرة، أو جان^(٤٤) من الحيات المقتولة بأيسر الأمر، والمبغضة إلى المنفرد والغمر^(٤٥)، أي الجماعة من الناس. (X)

وقد^(٤٦) سمعت من يخبر أن لابن الراوندي معاشر تذكر أن اللاهوت

(٣٥) «بعزة» وردت عند اليازجي وكيلائي على «بعزة».

(٣٦) كيلائي ص ٢٦٥.

(٣٧) «فقارة» وردت عند اليازجي على «فقارة».

(٣٨) عائشة ص ٤١٨.

(٣٩) «فريد» وردت عند اليازجي على «فريد».

(٤٠) «المتمرد» وردت عند اليازجي على «المتمرد»، وتبعاً للدكتورة عائشة فالتمرد هنا صفة لابن

الريوندي، يراجع هـ ١ ص ٤١٨.

(٤١) هذا الكتاب هو الآخر لابن الريوندي، يراجع الأستاذ (Kratschkovsky).

(٤٢) «أخس» وردت عند اليازجي على «أخس».

(٤٣) عطوي ص ٢٤٠.

(٤٤) اليازجي ص ١٦١، و«جان» وردت عنده على «جان» بتشديد النون (؟).

(٤٥) نصت الدكتورة عائشة على أن (الغمر) «بالعين المهملة في النسخ كلها... فلعلها بالمعجمة... وهو جماعة الناس».

(٤٦) اليازجي ص ١٦٨، كيلائي ص ٢٩٦، عائشة ص ٤٤٢، عطوي ص ٢٤٨.

سكنه، (X وأنه من علم^(٤٧) مكته، X) ويختصون^(٤٨) له فضائل يشهد الخالق وأهل المعقول، أن كذبها غير مصقول، وهو في هذا أحد الكفرة، (X لا يحسب من الكرام البررة، X) وقد أنشد له منشده، (X وغيره التقى المرشد X):

قسمت^(٤٩) بين الورى معيشتهم قسمة سكران بين الغلظ
لو قسم الرزق هكذا رجل قلنا له: قد جنت فاستعط^(٥٠)
ولو تمثل هذان البيتان لكانا في الأصر، يطولان أرمي مصر، (X فلو مات
الفطن كمداً لما عتب^(٥١) فأين مهرب العاقل من شقاء رتب؟ أكلما^(٥٢) خدع خادع،
أرسلت من الكفر مصادع؟ والمصادع: السهام، وما حسنت^(٥٣) السوداء الغالبة بسفيه
دعواه،^(٥٤) إلا وافق جهولاً دعواه، أي عطفه. (X)

(٤٧) «أنه من علم» وردت عند اليازجي: «أن من علم».

(٤٨) كيلاني: «يختصون».

(٤٩) عطوي ص ٢٤٩.

(٥٠) نشر هذا البيت في ط. اليازجي، وغلط الأستاذ (Nicholson) في ترجمة «فاستعط».

(٥١) تبماً لليازجي: «عتب».

(٥٢) عائشة ص ٤٤٣. و«أكلما» وردت عند اليازجي على «تكل ما».

(٥٣) غلط الأستاذ (Nicholson) في ترجمة «حسنت».

(٥٤) اليازجي ص ١٦٩.

٥ (١٧/٥)

النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس،
(ت ١٠٥٨/٤٥٠):

- كتاب الرجال

ط، بومبي ١٣١٧/١٨٩٩.

[ج- ١ ص ٢٥]

...إسماعيل بن علي بن الإسحق^(١) بن أبي سهل بن نوبخت، كان شيخ
المتكلمين من أصحابنا... له... الردّ على ابن الراوندي.

[ص ٤٩]

...الحسن بن موسى، أبو محمد، النوبختي... المتكلم المبرز على نظرائه في
زمانه... له... [ص ٥٠] كتاب النكت على ابن الراوندي.^(٢)

(١) كذا في الأصل المطبوع، وعند الطوسي (راجع بعد): إسحاق.

(٢) لم يرد هذا العنوان في غير هذا المصدر، فلم يذكره من مؤلفي الشيعة كالطوسي أو ابن شهر
أشوب (قارن بعد). ويبدو أن من ذكره من المتأخرين إنما كان مصدرهم على الإطلاق كتاب
النجاشي هذا: قارن المامقاني، تنقيح المقال، النجف ١٣٥١هـ ج ١، ص ٣١٢ س ٨ برقم
٢٤٦٩، والقهبائي، مجمع الرجال، ١٥٧/٢. انظر أيضاً (H. Ritter) في مقدمة فرق الشيعة
لنوبختي، اسطنبول ١٩٣١، ص (ك)، كذلك الأستاذ (Kraus) في بحثه المنشور في R. S. O.,
xiv, p. 361 - بدوي من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٢.

٥ (١٨/٦)

ابن القارح، أبو الحسن علي بن منصور الحلبي،
(كان حياً سنة ٤٥١/١٠٥٩):

- الرسالة،

مخطوط رقم ٨٠ مجاميع تيمور، دار الكتب والوثائق المصرية،

ورقة ٣٥٤ أ - ب.^(١)

[ورقة ٣٥٤]^(١)

ابن الراوندي

وكان^(٢) أحمد بن يحيى الراوندي، من أهل «مرو الروذا»، حسن السّتر، جميل المذهب، ثم انسلخ من ذلك كلّ، بأسباب عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله. وكان مثله كما قال الشاعر:

ومن^(٣) يطيق مردّاً عند صبوته ومن يكون لمستور إذا خلعا

(*) نشرت هذه الرسالة عدة مرات، كان أولها ظهورها في الجزء الثالث من رسالة الغفران، نشرة كامل كيلاني ص ١٧ وما يليها، كذلك انظر رسائل البلغاء لمحمد كرد علي، ط. دمشق. وقد اهتمت بها مؤخراً الدكتورة عائشة عبد الرحمن، في ط. الغفران (وتبعاً لها فوزي عطوي في نشرته للغفران) والنص المقدم هنا وفق مخطوط القاهرة مقابلاً على الطباعات المذكورة.

(١) = كيلاني، ص ٣٢، كرد علي، ص ٢٦٣، عطوي ص ٣٢.

(٢) النص التالي تلخيص لنص أبي القاسم البلخي في كتاب محاسن خراسان، تبعاً لابن النديم [الفهرست، راجع قبل]، وقد لاحظ ذلك منذ عهد بعيد الأستاذ (Ign, Kratschkovsky)، انظر

مقالته، Un document oublié sur les oeuvres d, Ibn ar- Rāwandī, (written in Russian), in: C. R. A. S., Leningrad 1926, (May- June), pp. 71- 74.

(٣) = كيلاني، ص ٣٣. و«مرد» التالية وردت على «مزكى» عند ابن النديم.

[ورقة ٣٥٤ ب]

صنّف كتباً^(٤) (كثيرة، منها)^(٥)؛

التاج، يحتج فيه لقدم العالم. فنقضه أبو الحسين الخياط.

الزمرّد، يحتج فيه لإبطال الرسالة. نقضه الخياط.

نعت^(٦) الحكمة، سنة الله - تعالى - في تكليف خلقه أمره. نقضه الخياط.

الدامغ، يطعن فيه على نظم القرآن.

القضيب^(٧)، يثبت (فيه)^(٨) أن علم الله محدث، وأنه كان غير عالم حتى خلق
لنفسه علماً. نقضه الخياط.

الفريد، في الطعن على النبي - عليه الصلاة والسلام -.

المرجان، في اختلاف أهل الإسلام.

(٤) في المخطوط وكافة المطبوعات: «كتابات»، ولا يستقيم.

(٥) زيادة يقتضيها السياق.

(٦) راجع نص ابن النديم، قطعة البلخي، كذلك قارن التعليقين ١١ و ١٩ على النص المذكور.

(٧) عطوي ص ٣٣.

(٨) الزيادة من نص البلخي تبعاً لابن النديم. راجع قبل.

٥ (٧/١٩)

ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد، الأندلسي الظاهري،
(ت ٤٥٦/١٠٦٥):

- طوق الحمامة في الألفه والآلاف،

تحقيق الأستاذ Léon Bercher، الجزائر ١٩٤٩.^(*)
[ص ٣٣٨]^(١)

وقد ذكر أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي^(٢) في كتاب اللفظ والإصلاح^(٣) أن إبراهيم بن سيار النظام، رأس المعتزلة، مع علو طبقته في الكلام وتمكنه وتحكمه في المعرفة،^(٤) تسبب إلى ما حرم الله عليه من فتى نصراني عشقه، بأن وضع له كتاباً في تفضيل التشليث على التوحيد^(٥).

(*) ترجم الأستاذ (Bercher) الكتاب إلى الفرنسية، أيضاً، في نفس النشرة (Le Collier du Pigeon de l'Amour et des Amants, Alger 1949) وقابل صفحات الترجمة لصفحات النص العربي.

(١) قارن الترجمة (p. 239, 11, 28, 36).

(٢) علق الأستاذ (Bercher) هنا (Ibidem, p. 416, 11. 24- 25 note no 104) بقوله: Théologien et philosophe accuse d, hérésie. Autrait été l, auteur d, une refutation du Coran (820- 859 J. C.)

(٣) ينفرد ابن حزم من بين القدامى والمحدثين في ذكر هذا العنوان ككتاب لابن الريوندي، فلاحظ.
(٤-٤) لا نعرف أصلاً لهذه الحكاية، فلعل في رواية ابن حزم بعض التحريف أو إيهاماً مقصوداً، للأسف، لا نعرف له وجهاً.

٥ (٨ / ٢٠)

الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي،
(ت ٤٦٠ / ١٠٦٧ - ٨):

- فهرست كتب الشيعة،

ط. (Sprenger) كلكتا ١٨٥٣ - ٥،

ط. بحر العلوم، النجف ١٩٦١.

[ص ٣٥ - ٣٦ =

إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، أبو سهل. كان شيخ
المتكلمين من أصحابنا ببغداد... وصنف كتباً كثيرة... منها:

كتاب الإنسان والردّ على ابن الراوندي.^(١)

كتاب نقض عبث الحكمة لابن الراوندي.

كتاب نقض التاج على ابن الراوندي، ويعرف بكتاب السبك.

كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي.^(٢)

(١) بعد أن ذكر الطوسي ثمانية عشر كتاباً للنوبختي، قال «وزاد محمد بن إسحاق النديم على هذه الكتب في فهرسته» راجع نص ابن النديم، قبل).

(٢) قارن الأستاذ عباس إقبال، خاندان نوبختي، ص ١٢٠ والأستاذ Kraus, R. S. O., xiv, p. 361 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٢.

٥ (٩ / ٢١)

الشيرازي، المؤيد في الدين هبة الله بن موسى بن أبي عمران،
داعي الدعاة الإسماعيلي،
(ت ٩٧٩ / ٤٧٠ - ٨٠):

- المجالس المؤيدية،

[نشر الأستاذ (Paul Kraus) القسم الخاص بابن الريوندي في *Rivista degli studi orientali* (عن مخطوط الدكتور حسين الهمداني)^(*) [vol. xiv, PP. 96-109].

(*) ترجم بحث الأستاذ Kraus (الذي كان أهده إلى الأستاذ H. H. Schaeder *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitāb Zumurrud des Idn ar-Rāwandī* إلى العربية بعنوان (ابن الراوندي) من قبل الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه من تاريخ الإلحاد في الإسلام القاهرة ١٩٤٥، ص ٧٥ - ١٨٨ والنص أعلاه يقع هناك بين ص ٧٩ - ٦٨). وكان قد علق على البحث المذكور J. L. O. (كنا) في مقال بالأسبانية بعنوان: (Kraus, p., *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte*..... Etc Madrid- Granada, نشر في مجلة *Rivista degli Studi orientali* 1935, Andalus (vol. iii. Fasc. 2, pp. 462- 465 كان قد نشر الأستاذ M. Guidi نقداً بالإيطالية على بحث الأستاذ Kraus إلى بحثه والمجلد = pp. 317- 313. وفي عام ١٩٤٣، عاد الأستاذ Kraus إلى بحثه فلخصه بالعربية ونشره بعنوان «كتاب الزمرد لابن الراوندي»، في مجلة الأديب (البيروتية) السنة الثانية، العدد ٩ (أيلول)، ص ٢٩ - ٣٥. وأخيراً، إن التعليقات التالية على النص إنما هي من عمل المرحوم الأستاذ Kraus بكاملها، وإنما أضفنا إلى ما قاله شيئاً وضعناه بين قوسين معقوفين []، ذلك لأنني لم أستطع مراجعة الأصل المخطوط بنفسي. وأستطيع أن أحيل بخصوص التعرف على المخطوط، إلى بحث الدكتور الهمداني [الذي يشير إليه الأستاذ Kraus أيضاً، انظر: R. S. O., xiv, p. 95 - بلوي، من تاريخ الإلحاد، ص ٧٨ الموسوم: *The History of the Ismā'īlī Da, wat and its literature during the last phase of the Fatimid Empire; in: Journal of the Royal Asiatic Society, London 1932, pp. 126- 136*

المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله المانّ على ذوي الاسترشاد، من أهل الرشد، والآحاد الأفراد، الذين أورثهم الكتاب. إذ اصطفاهم من العباد، وجعلهم مطفيين بنور توحيده نار الإلحاد. وصلى الله على خير من مشى فوق الأرض المهاد، ونشأ تحت السبع الشداد، محمد أمجد الأمجاد، وعلى وصيه عليّ الرفيع العماد، الطويل النجاد، صفوة الركع والسجاد، وعلى الأئمة من ذريته غيث البلاد، المشار إليه بقوله سبحانه إنما أنت منذر، ولكل قوم هاد.

معشر المؤمنين! جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين، ﴿مِنْ حَشِيَّةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ﴾^(٢). إنه وقع إلى أحد دعائنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البراهمة في ردّ النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه ورد الرسائل. فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرأه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الناجي من استدلال عليه بأنبيائه عليهم السلام فهم له [ص ٦٤] مسلمون. المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ الملحدون عنهم عمون، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون. وصلى الله على من ختمت نبوتهم^(٣) به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين لهم بإحسان، الذين لهم ذرية إيمان.

أما بعد، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي وسمّاها «الزمردة»^(٤) ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات، وذكر فيها حججاً يحتج بها مثبتوها في إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها^(٥) في نفيها، فوقع

(١) العناوين مكتوبة في المخطوط بالحبر الأحمر، وفي أحيان كثيرة كان يغفلها الناسخ.

(٢) [إراجع القرآن، المؤمنون] ٥٧/٢٣.

(٣) «نبوتهم» [في المخطوط: «نبوتهم»]

(٤) «الزمردة» [في المخطوط: «الزمردة»].

(٥) «نافوها» [في المخطوط: «نافروها»].

الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين (سبحانه).

(قال ابن الراوندي^(٦): «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب.

فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنيا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح [وص ٦٥] الإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته». هذا نص كلامه.

الجواب وبالله التوفيق، أما قوله: ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، فنقول: إنه قطع على قول لم يحضره. وذلك أن العقل كامن في الصورة البشرية كمن^(٧) النار في الزناد، فلو بقي ما بقي في مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه لم يقع انتفاع به كالنار الكامنة في الحجر والحديد لا يستنفع بها ولا يحظى بطائل من خيرها ما عدمت القادح. والذي يقع من الفعل المكنن في الصورة الآدمية موقع قادح الزناد هم الأنبياء صلى الله عليهم الذين دفعهم هذا الدافع وأنكر مقاماتهم، فهم أولى بأن^(٨) يسموا عقلاً، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية وإخراجهم إياهم من حد القوة (إلى الفعل)^(٩)، وهم نعم الله سبحانه على خلقه والذين بهم يصل العبد إلى معرفة ربه. فليعكس المسألة ير فيه خيراً كثيراً.

وسوى^(١٠) هذا فيقال للمدعي أنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطاراً، ويقيم^(١١) لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً: معلوم أن

(٦) «قال ابن الراوندي» غير موجود في المخطوط.

(٧) «كمن» [في] المخطوط: «كون».

(٨) «بأن» [في] المخطوط: «أن».

(٩) «إلى الفعل» حذف [من] المخطوط.

(١٠) «وسوى» [في] المخطوط: «سوا».

(١١) «ويقيم» [في] المخطوط: «أو يقيم».

صورتك الجسمية مخلوقة مهياً للنطق، مقصود بها ما يقصده صانع البوق والأشياء المصونة في صنعه من تجويف أو توسيع موضع وتضييق [ص ٦٦] موضع، وتخليص الصوت من ضيقة الحلقوم وتقبله باللهاة والعبارات عنه باللسان وتفصيله بالشفيتين وتصيير الأسنان^(١٢) عوناً عليه. فيا من أزيحت علته في هذه الأدوات كلها ما منعك عن أن تقوم بعد ذلك من تلقاء نفسك متكلماً، وعن مستدرج الكلام منك لفظاً لفظاً مستغنياً؟ فإذا لم تنهض للكلام الذي هو أقرب متناولاً إلا بمنهض وذلك المنهض هو النبي صلى الله عليه وآله الذي تنكره وتجدد نبوته وتقول إن في عقلك ما يغني عنه؟

وكلام آخر: معلوم أن في البصر^(١٣) صنع الله سبحانه في ظاهر الصورة يبصر به الإنسان مبصرات الدنيا، والعقل صنعه سبحانه في باطنها يبصر به الأمور المعقولة الغائبة عن الحس، وتأملنا البصر إذا قام ليبصر لا ينهض بنفسه إلا بحامل يحمله خارج عنه من ضوء شمس أو قمر أو نار، وإذا عدم الحال من هذه الأصناف المذكورة لم يبصر شيئاً وإن كان في غاية الصحة والقوة. فوقع الحكم من ذلك على أن العقل إذا نهض للمعالم الخفية عن الحس احتاج كذلك إلى حامل يحمله ونور من خارج بإزاء الشمس والقمر والنجوم والنار، فلإلا لم يجد [ص ٦٧] نفوذاً في أقطار سموات المعلومات، وإن كان العقل في غاية الصحة والقوة. فذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ^(١٤) له في أقطار السموات والأرض هو النبي صلى الله عليه وآله أنت له منكر وبه جاحد.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس. جعلكم الله من التابعين للأدلة، كما جعلكم نخبة أهل الملة، والحمد لله الذي هدانا لهذا لقد صدق السبيل، وعصمنا من الضلال والتضليل، وصلى الله على رسوله المبعوث بالحق المبين والكتاب المستبين، محمد الشافع في أمته يوم الدين وعلى صنوه ابن عم الرسول وزوج البتول علي صاحب التأويل، وعلى الأئمة من ذريته الأبرار،

(١٢) «الأسنان» [في] المخطوط: «الإنسان».

(١٣) «في البصر»، أوجب حذف «في»؟

(١٤) «المنفذ» [في] المخطوط: «المنفذ».

الرفيعي^(١٥) الأقدار، وأعراف الله بين الجنة والنار، وسلم تسليمًا، حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الثامن عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيذية:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي هدانا بهذا بمحمد صلى الله عليه وعلى آله الصراط المستقيم، وأتاه سبعاً من المثاني والقرآن العظيم، وجعله لسان صدق أبيه إبراهيم، وأيده بوصي جعله لأمثال شرعه الترجمان، يتوجه نحوه معنى القول من الرحمن، الرحيم الرحمن، علم القرآن [ص ٦٨]، خلق الإنسان علمه البيان عليّ بن أبي طالب الذي هز أعطاف المنبر إذا أطلق من فوّه اللسان، وزلزل منكب الميدان، إذا غشى الميدان، صلى الله عليهما، وعلى الأئمة من ذريتهما، الذين رفع الله لهم المكان، وأنهم بوارثة جدهم العز والسلطان.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من إذا استعان به أعان، وزادكم بصيرة بنور الإيمان، قد أتاكم شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله الذي عظم شأنه، وأعلى على مكان الأنبياء مكانه، بشيراً بين يدي شهر رمضان الذي هو شهر الله سبحانه، فظهروا أجسامكم في هذه الأشهر المباركة من دون المعاصي، وتحرزوا بالعبادتين العلمية والعملية مالك النواصي، ولا تمرن بكم من ساعاتها ساعة، إلا وقد طرزت أكمالها من طاعتكم طاعة.

وقد سمعتم ما قرئ عليكم من الجواب فيما احتج به ابن الراوندي في إبطال النبوات وتعطيل الرسالات، ووعدتم بسوق باقية إليكم ونشر الفائدة عليكم، تهذيباً لنفوسكم واصلاحاً لأديانكم، وعصمة من الاغترار بفساد المفسدين وإلحاد الملحدين، وتثبيتاً على ما تستوجبون به نعم الله تعالى الباطنة والظاهرة، ثبت [ص ٦٩] الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

قال المجيب: معلوم أن الناس متفاوتون في عقولهم متفاوتاً عظيماً، فقوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها قط، وقوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم وهم أصلح حالاً في قريهم من سكة العقل، وقوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالاً، وقوم خواص، وقوم علماء وأخيار، فلا يزال

(١٥) «الرفيعي» [في] المخطوط: «الرفيع».

الشيء يخلص وينسبك حتى ينتهي إلى الصفوة التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين تنكرهم أيها الجاحد وتجحد مقاماتهم، فهم يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء، ويؤثرون فيهم تأثير الجمر في الفحم الأسود المظلم بإحالتهم إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده. وبعض هذا البلاغ جواب لمن انتهج مناهج الصواب دون من طبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاة.

وأما قوله: إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقل مثل الصلاة وغسل الجنابة ورمي الحجارة والطواف حول بيت^(١٦) لا يسمع ولا يبصر والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق [ص ٧٠] بين أبي قبيس وحري، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت، وقوله بعد ذلك أن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته فلم أتى بما ينافره إن كان صادقاً.

فقول وبالله التوفيق: إن الرسول صلى الله عليه وآله بعثه الله سبحانه لينشأ النشأة الآخرة كما أن الوالدين ينشآن أولادهما النشأة الأولى. فنعتبر^(١٧) أحوال الوالدين وأفعالهما بمواليدهما ونحمل قضية الرسول عليه السلام (عليهما) ونزن بميزانهم^(١٨). وقد وجدنا الوالدين موضوعهما قطع الأولاد عن العادة البهيمية، وكسبها^(١٩) الأخلاق الإنسانية، استخلاصاً للنطق منها وهو ما يقع الفرقان به بين البهائم وبينها^(٢٠) وإفادة للحياة وحسن السمائل التي لا قبل للبهايم بمثلها، ولو أنهم كفوا عن رياضتهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر والغنم. نقول إن الأنبياء صلوات الله عليهم يسلكون بتابعيهم الذين ينشئونهم النشأة الثانية للدار (الآخرة)^(٢١) مسلك الآباء والأمهات بأولادهم فيخرجون عليهم العادات

(١٦) «بيت» [في] المخطوط: «البيت».

(١٧) «أولادهما» [في] المخطوط: «أولادهما». «فنعتبر» [في] المخطوط: «فنعتبر».

(١٨) «ونحمل» [في] المخطوط: «ونحمل». «عليهما» حذف [من] المخطوط. «وتزن» [في] المخطوط «وتزن». «بميزانهم» [في] المخطوط: «بميزانهم».

(١٩) «وكسبها» [في] المخطوط: «وكسبها». «منها» [في] المخطوط: «منها».

(٢٠) «بينها». [في] المخطوط: «بينهما».

(٢١) «الآخرة» حذف [من] المخطوط.

الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملوكوتية و(لما)^(٢٢) كان خارجاً عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قلبه ويقوم بصلاة يقصد بجمعها عبادة ربه سبحانه، أوجب الرسول صلح [ص ٧١] ذلك كله خرقاً للعادات^(٢٣) الطبيعية وتمييزاً للصور البشرية: بأن تقوم كل يوم وليلة خمس أوقات لعبادة ربها والاعتراف بنعمة معبودها والاستمداد من رحمة ربها، وأوجب عليها زكاة مالها ليعود بفضل ما عند غنيها على فقيرها خرقاً للعادات البهيمية، وأوجب أن تصوم شهراً لعبادة لربها خرقاً للعادات البهيمية العاكفة طول زمانها على علفها، وأوجب حج بيت الله الحرام، ومثل ذلك على من يريد الوصول إلى محبوه فيحتاج أن يقطع إليه الشقة ويحتمل دون الوصول إليه المشقة وجعل فيه الإحرام والإحلال والطواف والسعي والوقوف بعرفات وغير ذلك أرضاعاً حسنة حكيمة يعرفها الراسخون في العلم خلاف ما ظنه الملحد فقال فيه ما قال.

وفيما أوردناه كفاية لمن كان منصفاً لنفسه محكماً لعقله. وسنورد عليكم ما بقي من السؤال والجواب فيما يلي هذا^(٢٤) المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم ممن يستعين به من الشيطان الرجيم، ويمشي بالاستدلال بأدلة دينية سوياً على صراط مستقيم. والحمد لله الذي سما عن مسمى الأوهام، وعلا عن معراج الأفكار إليه والأفهام، وصلى الله على نبيه المختوم به النبوة أحسن الختام، محمد خير الأنام وعلى وصيه القرم [ص ٧٢] الهمام علي بن أبي طالب ضراب الهام، وكشاف الكرب العظام، وعلى الأئمة من ذريته الصفوة الكرام الذين افترض طاعتهم وولاءهم ذو الجلال والإكرام وسلم تسليمًا، حسبنا الله ونعم الوكيل.



(المجلس التاسع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية)^(٢٥)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله مبدع ذي العرش المجيد الذي خرس اللسان عنه في تجريد التوحيد، إذ كان أجل ما ينعت به من نعوت

(٢٢) «لما» حذف [من] المخطوط.

(٢٣) «للعادات» [في] المخطوط: «للعبادات».

(٢٤) «هذا» [في] المخطوط: «من».

(٢٥) [هذا العنوان] غير موجود في المخطوط.

العبيد، وصلى الله على أشرف من لاح له بارق الوحي والتأييد، محمد صاحب المقام المحمود على صنوه العميد، وباعه المديد، وبأسه الشديد، علي بن أبي طالب صفوة العلي المجيد، وعلى الأئمة من ذريته السادة الصيد، الأمجاد الأجويد. (معشر المؤمنين)^(٢٦) جعلكم الله ممن وفقهم للقول السديد والفعل الرشيد. قد سمعتم ما قرئ عليكم من أسئلة^(٢٧) الملحد وأجوبتها ما يهتك أسرار الملحدين، وينظم شمل أبناء الدين، المهتدين بالأنبياء عليهم السلام المؤيدين، ونحن نتلو عليكم ما بقي من السؤال والجواب بما نسأل الله تعالى الهداية فيه للرشاد والصواب.

قال الملحد في شأن المعجزات والدفع في وجوها: إنَّ المخاريق شتى، وإنَّ فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف [ص ٧٣] لدقته وإنَّ أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب.

فالجواب عن ذلك: أن المحققين لا يستصحون النبوات إلا من المعجزات العلمية دون (تسييح)^(٢٨) الحصى وكلام الذنب وغير ذلك مما هو طلبه^(٢٩) من قصر باع علمه وفهمه مشفوعة تلك بالنصوص كما قال سبحانه حكاية عن المسيح عليه السلام: «ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد» فهذا هو النص الجلي الذي كان ينتقل خبره^(٣٠) من واحد إلى واحد حتى انتهى إلى بحيراء الراهب الذي كان التقى^(٣١) بأبي طالب وهو مسافر يومئذ إلى الشام، ومحمد صلى الله عليه وآله في صحبته فقال له: إن ابن أخيك هذا هو النبي الذي بشر به المسيح عليه السلام، فاحذر^(٣٢) عليه من اليهود أن يغتالوه. فلما ظهر النبي صلى الله عليه وآله تسرع إليه سلمان الفارسي من فارس مسلماً له ومؤمناً به من دون معجزة أقامها، وآمنت به خديجة بنت

(٢٦) «معشر المؤمنين» غير موجود في المخطوط.

(٢٧) «أسئلة» [في] المخطوط: «أسئلة».

(٢٨) «تسييح» حذف [من] المخطوط.

(٢٩) «طلبه» [في] المخطوط: «طلبته».

(٣٠) «خبره» [في] المخطوط: «خبره».

(٣١) «التقى» [في] المخطوط: «التقا».

(٣٢) «فأحذر» [في] المخطوط: «فأحذر».

خويلد وعلي بن أبي طالب وأبو بكر بن حنيفة، ولما أظهر يومئذ معجزاً، وهذه عملة النبوات وقانونها. وأما تسييح الحصى وكلام الذئب وما يجري مجراها فلا ينكره العقول. فأما من كانت نفسه أشرف النفوس فجسمه بمجاوزة [ص ٧٤] نفسه أشرف الأجسام، ومن كان في نفسه وجسمه بهذا الكمال في الشرف لم يكن مستحيلاً أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا قبل للبشر بمثله.

وأما قوله في القرآن: أنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال: وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين^(٣٣) لا يعرفون اللسان وما حجة عليهم؟

فالجواب عن ذلك: إن الكلام ألفاظ مقدرة على معان ملائمة لها، والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً، وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب، وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث انقصار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز^(٣٤) منها. والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه عنه^(٣٥) بالحكمة، فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة، وقد قاربت أيها الخصم بالإقرار [ص ٧٥] بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان، ثم أردفته بقولك: فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء؟ فنقول: إن في معناه الممكنى عنه بالحكمة التي قدمنا ذكرها ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر (اللغات) العبارات، والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه على بعض كثير تفاوت بهذه المثابة من الإعجاز،

(٣٣) «الذين» [في] المخطوط: «الذي».

(٣٤) «الامتياز» [كذا في المخطوط]، لعله «الانقياد»، [واحتمل الدكتور بدوي: الامتياز، انظر من تاريخ

الإلحاد، ص ٨٨ هـ ١].

(٣٥) «عنه» حذف [من] المخطوط.

فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها فأين موقعها من الإعجاز.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن انتفع بسمعه وبصره وجرى من الدين على أحسن منهاجه وأيسره^(٣٦)، والحمد لله الذي علا عن أن يكون موهوماً، وسما عن أن يكون معلوماً أو موسوماً، وصلى الله على من جعله للعالمين نذيراً، وأقامه في سماء الدين سراجاً وقمراً منيراً، محمد الشفيح لأتمه يوم يجد كل امرئ كتاب عمله منشوراً، وعلى وصيه وترجمان دينه ومظهر حججه وبراهينه، علي بن أبي طالب خارق الصفوف في يوم صفينه. وعلى الأئمة من ذريته الأطهار الزاكين الأخيار، [ص ٧٦] أعراف الله بين الجنة والنار وسلم تسليماً. حسبنا الله تعالى ونعم الوكيل.

(المجلس العشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية)^(٣٧):

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي اطلع بالأئمة من آل محمد صلى الله عليه وعليهم من سماء الرسالة نجوماً جعلهم لشياطين الملاحدة والزنادقة رجوماً. فلا يغلب قدر الله تعالى في اصطفايتهم غالب. فإن طلب أدراك شأوهم فيما لهم من المادة الإلهية تعب الطالب. «لَا يَسْمَعُونَ»^(٣٨) إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُخُوراً وَهُمْ عَذَابٌ وَأَصِيبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ»^(٣٩). وصلى الله على أبهر الأنبياء برهاناً وأظهرهم شأناً، وأرفعهم عند الله مكاناً، محمد الذي أنزل عليه القرآن، وعلى وصيه سيف التنزيل، ولسان التأويل، علي بن أبي طالب صنو الرسول، وكفؤ البتول، وعلى الأئمة من ذريته أعلام الشريعة، وشفعاء الشيعة، الذين اختصهم الله في الإمامة بالدرجات الرفيعة.

معشر المؤمنين! جعلكم الله للحق نبعاً، كما أبانكم عن الذين فرقوا

(٣٦) «أيسره» [في] المخطوط: «يسره».

(٣٧) [العنوان] غير موجود في المخطوط.

(٣٨) «يسمعون» [في] المخطوط: «يستمعون».

(٣٩) [يراجع القرآن، الصفات] ٣٧/ ٨ - ١٠.

دينهم وكانوا شيعاً. قد سمعتم ما أُلقي إليكم من كلام الملحد والجواب عنه [ص ٧٧] ما ينفي الشبه، ويزيل العمى والعمه، ووعظتم بسوق ما بقي (من)^(٤٠) ذلك إليكم، وإفاضة القائدة عليكم قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة^(٤١) وأسبابها ومعنى قوله سبحانه: ﴿فَتَمَنَّوْا أَلَمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٤٢) وما يجري هذا المجرى من الآيات (التي) ذكرها: أنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه كان له الطريق للرد عليها والدفع في وجهها. فإن قال خصمه: إن معانيها غير ما تضمنته شروط حسابك بطل الرد كله وضاع تعب: وكمثل ذلك حكم رده على قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا﴾^(٤٣) مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ^(٤٤) الآية وما يعلقه^(٤٥) بقوله: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِينَ﴾^(٤٦) بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه. فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل^(٤٧) المقامات في جملة غير معتبر، وموضع العيب في ذلك ظاهر.

وأما قوله في رد المعجزات التي من جملتها حديث الميضة وشاة أم معبد وحديث سراقه^(٤٨) وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة، وما قاله في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجه ملتين عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما وإن كان سائفاً أن يبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد وينسبها إلى [ص ٧٨] الإفك والزور كان رد الشرذمة القليلة من نقلة^(٤٩) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز بحجة الوضع الذي وضعه والقانون الذي قننه في المباينة والمكابرة.

(٤٠) «من» حذف [من] المخطوط.

(٤١) [ومي: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَلَنْ تُجَازُوا وَتَكُونُوا مِنْ دُونِ الْحَقِّ بِمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ وَأَنْتُمْ كَذِبُونَ»] [يراجع القرآن، آل عمران] ٦١/٣.

(٤٢) [يراجع القرآن، آل عمران] ٩٤/٢، و[الجمعة] ٦٢/٦.

(٤٣) «تتلوا» [في] المخطوط: «تتلوه».

(٤٤) [يراجع القرآن، العنكبوت] ٢٩/٤٨.

(٤٥) «يلقه» [في] المخطوط: «تعلقه». «بأن» [في] المخطوط: «فإن».

(٤٦) [يراجع القرآن، الفتح] ٢٧/٤٨.

(٤٧) «المقامات» [في] المخطوط: «المقامات».

(٤٨) «معبد» [في] المخطوط: «المعبد». «سراقه» [في] المخطوط «سواقة».

(٤٩) «نقلة» [في] المخطوط: «ناقلة».

فالجواب عن ذلك: أننا كنا سقنا إلى القول في شأن هذه الأمور وكونها مستغنى عنها عند خواص الناس، وأن سلمان الفارسي رحمة الله عليه شق إليه أعطاف الأرض لما كان عنده من الإعلام دون أن طالبه بمعجزة، وأن خديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل وعلي بن أبي طالب وأبا بكر بن قحافة سبقوا إلى إجابة دعوته بلا سبب من هذه الأسباب كلها، وقد غنينا عن الارتكاض في تتبع كلامه في ذلك بابا (بابا) وإجابته عنه. فقد أجبناه جملة واحدة.

فأما قوله: أنه دفع في وجه أمتين عظيمتين اتفقا، على تضادهما. في صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه وكذبهما على كثرة العدد ووفور السواد، فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فأولى أخذاً على منهجه وبناء على أساسه.

فالجواب عن ذلك قول القائل:

فكم من عائب^(٥٠) قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم^(٥١)

موضوع كلام المتكلم في كون المسيح عليه السلام بشراً يأكل [ص ٧٩] الطعام في مضماره وجوب الموت والقتل عليه وجميع ما يعرض للصورة البشرية، قال القائل أو لم يقل. وفي مضمار^(٥٢) قول القائل أنه كان إلهاً نفسي الموت والقتل عنه، قال القائل أو^(٥٣) لم يقل. وقوله سبحانه: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ أخبار عن حقيقة حاله أنه عند الله سبحانه حي مرزوق يوافق ذلك قوله في موضع: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾^(٥٤). وهو كما قدمنا ذكره إخبار عن حقيقة

(٥٠) «عائب» [في] المخطوط: «غائب».

(٥١) هذا البيت للمتنبى، انظر: ديوان [المتنبى]، ط. Fr. Dieterici برلين ١٨٦١، ص ٢٣٩.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
ولكن تأخذ الأذان منه على قدر القرائح والعلوم

(٥٢) «مضمار» [في] المخطوط: «المضماره».

(٥٣) «أو» [في] المخطوط: «أم».

(٥٤) [يراجع القرآن، آل عمران] ١٦٩/٣.

حالهم دون مجازها، والعقلاء يطلقون القول على العالم الفاضل العاقل أنه حي وإن كان ميتاً، وعلى البليد الجاهل أنه ميت وإن كان حياً. وإذا كانت الصورة هذه فقد تعلق الملحد بما لا علاقة له به.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزه عن الشبه دينه. وأخلص في يقينه. والحمد لله الذي احتجب عن درك الأوهام، وقدرته في مصنوعاته خافقة الإعلاء. وصلى الله على رسوله خير الأنعام، محمد الآتي بدين الإسلام، الداعي إلى دار السلام، وعلى وصيه الصوام القوام، علي بن أبي طالب أسد الضرغام، وعلى الأئمة من دينه الكرام، عليهم وعليه أفضل التحية والسلام، وسلم [ص ٨٠] تسليماً حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الحادي والعشرون من المائة الخامسة من المجاس المؤيدة:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله خالق الإنسان وفائق اللسان، منه بالبيان. فنجسمه مشقوق من طينة الأنعام، وبنفسه متجوهر تجوهر الملائكة الكرام فإن صبا إلى الأعلى، لحق بالأعلى، وإن أثر الحياة الدنيا، لحق بالسفلي. يقول الله سبحانه ذاماً لمن نكس صورته من الجاهلين: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ^(٥٥)﴾ وصلى الله على أشرف ذوي الإحسان حساً وأجل ذوي النفوس نفساً، محمد الطالع من سماء الرسالة شمساً، وعلى قمره المنير، وصي دينه والوزير، علي بن أبي طالب المفروضة طاعته في يوم الغدير. وعلى الأئمة من ذريته السادة القادة. الشهداء على الناس من قبل عالم الغيب والشهادة.

معشر المؤمنين! حياكم الله من فضله بالزيادة، وختم أعمالكم بالسعادة، قد سمعتم ما قرئ عليكم من مناظرات الملحد والإجابة عنها بما يرميه ﴿مُحْجَرَةً مِّنْ يَّسْجَلٍ^(٥٦)﴾ و﴿يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ^(٥٧)﴾. وأتم تسمعون باقي أسئلته^(٥٨) وأجوبتها.

(٥٥) [أيضاً، التين] ٩٥ / ٤، ٥.

(٥٦) [أيضاً، الفيل] ١٠٥ / ٤.

(٥٧) قارن [نفس الموضع السابق] ١٠٥ / ٢.

(٥٨) «أسئلته» [في] المخطوط: «أسئلته».

قال الملحد: إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم [ص ٨١] كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدرُوا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً. وقال بعد ذلك: أين^(٥٩) كانت الملائكة في يوم أحد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام!!

فالجواب عن ذلك: أن الكلام خاص وعام، وأن العوام الذين لا يعرفون غير الأجسام والأشخاص إذا خاطبوا على جوهر الملائكة وتعريفهم من الطين وتجردهم عن الأشخاص تخيلوا وتزلزلوا^(٦٠)، وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله مبعوثاً إليهم مندوباً^(٦١) لسياستهم فلا بد له من أن يكلمهم بما يعرفون وعلى حسب ما تسعه قوة قبولهم واحتمالهم، يدرجهم قليلاً قليلاً إلى كلام الحقائق وعلم الدقائق. وهذا من جلال النبوة والنبي صلى الله عليه وآله بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه. وقد وضعهم^(٦٢) الملحد من حيث أراد أن يضعهم، ليجعل الله كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا. وفي ذلك أعني في^(٦٣) حديث الملائكة من إسرار الحكمة، وهو خاف عليه ومعلوم أن القادر على قبض الأرواح مستغن عن إسرار السرايا للمقاتلة، وإنما هذه رموز.

[ص ٨٢]

وأما قوله في إخبار النبي (صلى الله عليه وآله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس أنه محرق بذلك لأنه يمكن مسيره إليه من مكة ومشاهدته له والعود من ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس. وكفى بذلك جهلاً وسخنة عين.

(٥٩) «أين» [في المخطوط: «لئن»].

(٦٠) «تخيلوا» [في المخطوط: «تخيّلوا»].

(٦١) «مندوباً» [في المخطوط: «مندريه»].

(٦٢) «وصفهم» [في المخطوط: «وضعهم»].

(٦٣) «في» [في المخطوط: «من»].

وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: أن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له فليس للخلق أول. فهذا كلام من ترقى من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم. وشبه ذلك بأصوات الطيور وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك كان في الناس أمكن وجوداً. فهذا تشبيه باطل لأن أصوات الطيور وسباحة الإوز وتعلق الطفل المرضع بالشدي مما ذكر جميعها طبيعة فيها والكلام لا يصح إلا بمكلم أو مفهم، وهذا غلط كبير.

وأما قوله لمن يقول بالنبوات: خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة. فإن قلتم أنه بإلهام ففهم الأمة أيضاً بإلهام، وإن قلتم بتوقيف فليس في العقل توقيف. فالجواب عن ذلك: أن جسد الإنسان [ص ٨٣] أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده بالحمية. غير أنه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله. وهذا أمر مشهور. وكذلك مثابة الرسول صلى الله عليه وعلى آله في الناس، محله محل تلك القطعة من اللحم من الجسد كله التي هي أميره ورئيسه وبيت حيوته^(٦٤) ومستمدّها من معدنها ومفرقها فيه وفي أعضائه وأعضاله.

وأما قوله في النجوم: إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاريها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك. فلو كان الناس قادرين على مثل ما قاله لكانوا قاصري القدرة عن الكلام^(٦٥). فهم عن وضع الأرصاد على النجوم أعجز لولا النبي الذي يخبر عن السماء.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزهه عن الشك والشرك، وفرق بينه وبين أهل الزور والإفك. والحمد لله الذي نزل بالحق قرآنه، ووضع للقسط ميزانه، وصلى الله على رسوله الذي شيد في الرسالة بنيانه، ومحمد الذي رفع فوق مكان الأنبياء مكانه، وعلى وصيه الذي وفاه بنفسه في الكربات وصانه، عليّ بن أبي طالب الذي [ص ٨٤] آتاه الله من لدنه سلطانه، وجعله بين الحق والباطل فرقانه، وعلى الأئمة من ذريته الذين جعلهم الله فروع المجد وأغصانه، أئمة

(٦٤) «حيوته» [في] المخطوط: «حيوتها».

(٦٥) «القدرة عن الكلام» [في] المخطوط: «الكلام عن القدرة».

يلي كل منهم في زمانه زمانه، وسلم تسليمًا. حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الثاني والعشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل موضوع الدنيا على الصفو والإكدار، والتأليف بين الأظفار والأقذار، والمتقين والفجار، لعله أوجب تكونها في هذا المضمار، فلا يحيط بها علماً إلا ذوو الأيدي والأبصار، المستمدون من مشكاة الأنوار. وصلى الله على أرفعهم قدراً في الأقذار، محمد المصطفى المختار، المبعوث بالأعذار والإنذار، وعلى وصيه علي الكرار، قسيم الجنة والنار، وعلى الأئمة من ذريته الأبرار، ذوي المجد المتعالي المنار.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من المقتفين منهم للأثار، والمتلقين لأوامرهم بالانتمار. وورد في الأخبار: أن الغول خلق يقتال الناس ويهلكهم ويرمي في الأجراف والآبار، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان. جاء في الخبر بتصديق ذلك: لا تغول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان. وقالوا إن سبب [ص ٨٥] ذلك أن تظهر في صورة المرأة الحسنة، وتعترض للأعزاب فتحركهم الشهوة فيتبعونها فتتكب بهم عن الطريق الجادة إلى المجاهل حتى ترميهم في البئر أو الجرف. ويؤثر عن النبي صلى الله عليه وآله: إذا تغولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا^(٦٦) إلى الطريق. وهذه كلها أمثال مضروبة، والمعنى فيها أهل الإلحاد والزنادقة الذين يغتالون الناس بصددهم عن سواء (السبيل)^(٦٧) ورميهم في أطباق جهنم والمعنى في القول أن كثرة^(٦٨) سطوتهم على الأعزاب والصبيان أنه يتبع من لم يشب له قدم من جهة العلم، فهو ذو صبوة وحدثة في دينه، وأما تمثله بالمرأة الحسنة فإنه عنى به أنه تمثل له بصورة^(٦٩) الدنيا التي تشبه بالمرأة الحسنة والأعزاب طالبوها ومشتهون لها. ويقال (في)^(٧٠) الخبر: إن المسيح عليه السلام اعترضت له الدنيا في صورة امرأة حسنة ذات حلل وحلى وجمال، فقال

(٦٦) «تهتدوا» [في] المخطوط: «تهتدوا».

(٦٧) «السبيل» حذف [من] المخطوط.

(٦٨) «كثرة» [في] المخطوط: «كثرة».

(٦٩) «بصورة» [في] المخطوط: «صورة».

(٧٠) «في» حذف [من] المخطوط.

لها: ما أنت؟ قالت أنا الدنيا. قال: وما هذه الخرق؟ قالت: هي زخارفي أغرّ بها أزواجي وخطابي. قال لها: انظري هل أنا من أزواجك أو خطابك. فقالت: لا، ولكنه لأبد لك من نظرة إليّ. قال المسيح ع م. قد طلقك ثلاثاً، قال أهل التفسير: عنت بقولها لأبد لك من نظرة [ص ٨٦] إليّ [عنت به] أن طعامك وشرابك وثيابك كله مني. وكمثل ذلك قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه: يا دنيا طلقك ثلاثاً. أوردنا ذلك^(٧١) أنه كله تأكيد لقولنا: لا تغول الغيلان غير الأعزّاب والصبيان. وأما قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا تغولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا للطريق، فالمعنى فيه أنه إذا اعترض ملحد أو زنديق أو أحد من رؤساء الضلالة يريد أن يصدكم عن سواء السبيل فأذنوا بالصلاة، يعني عودوا إلى فناء الدعوة التي هي دعوة الحق والمؤذنين الذين هم الدعاة إلى الله بإذنه والعلماء والربانيين، تهتدوا إلى الطريق وترشدوا وتعصموا من كيد الشيطان.

وكان أورد عليكم من كلام الملحد ابن الراوندي والجواب عنه ما بقيت منه بقية يسيرة ووعدتم بسوقها إليكم وإيرادها عليكم.

قال ابن الراوندي على سبيل الهزء: إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهم أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان، وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعلقت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب؟

فالجواب عن ذلك أن الغرض في هذا القول الشناعة القبيحة وإلا فالشيء موضوع [ص ٨٧] على أصل قوي. قال بعض الحكماء: لا يصح أن يحصل عندنا شيء ولما يكن أصله موجوداً^(٧٢) في الخلقة. فإنه لما كانت للحركات أصوات وجب أن تكون^(٧٣) حركات الأفلاك التي هي أصل الحركات أطيب الأشياء أصواتاً فإن الأغاني استحسن منها، وقدرت على هيئتها بالحكمة المستفادة من الأنبياء عليهم السلام وإلا فمن أين؟

(٧١) «أوردنا ذلك الخ» النص غير واضح، ولعله يجب أن يقرأ «الأئمة» بدلاً من «أنه».

(٧٢) «موجوداً» [في] المخطوط: «موجود».

(٧٣) «تكون» [في] المخطوط: «يكون».

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة «بالزمرذة»^(٧٤) وهي خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه، ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقته: إن ابن الراوندي الذي عمل الرسالة مصيبته بعقله أعظم من مصيبته بدينه، فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين في النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قويهم^(٧٥) عن ضعيفهم ما يمنع عن تنقصهم وتلبهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة، بل المحصول منه إحداث سفار القتل لنفسه لو كان حياً وألسن اللعن والخزي إليها ميتاً. فإن الذي أتعب خاطره [ص ٨٨] وسره في شيء يكون نتيجه في الحياة الذل والقتل، وفي الممات الخزي واللعن، لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ^(٧٦) بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^(٧٧).

جعلكم الله من الملحدين براء، ولأوليائه أولياء، والحمد لله الذي سمك للدين سماء وشيد له بناء. وصلى الله على من حل في النبوة قرارة الشرف، وتبوأ من المجد في أمانع الكنف: محمد الآتي بمعان مؤتلفة في قول مختلف، وعلى وصيه الذي عنده علم الكتاب وفصل الخطاب: علي بن أبي طالب أسد يوم الطعان والضراب، وعلى الأئمة من ذريته كهف الولي، وعصرة النجى، والنجوم المهتدى بها في ظلمات البحر اللجى، وسلم تسليمًا. حسبنا الله ونعم الوكيل.

(٧٤) «بالزمرذة» [في المخطوط: «الزمرذة»].

(٧٥) «قويهم» [في المخطوط: «قوتهم»].

(٧٦) «ننبئكم» [في المخطوط: «أنبئكم»].

(٧٧) [يراجع القرآن، الكهف] ١٨/١٠٣ - ١٠٤.

٥ (٢٢ / ١٠)

الأسفرائيني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد،

(ت ٤٧١ / ١٠٧٩ - ٨٠):

- التبصر في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين،

بعناية محمد زاهد الكوثري، ط. أولى، القاهرة

١٣٥٩ / ١٩٤٠^(١).

(١)

[ص ١٩]

ثم قال قومٌ (من الكيسانية)^(٢): رجعت (الإمامة)^(٣) بعد أبي هاشم إلى محمد

بن عبد الله بن عباس بوصية أبي هاشم له بها.

وهذا قول ابن الراوندي وأتباعه.^(٤)

(١) طبع الكتاب ثانية، في القاهرة، سنة ١٣٧٤ / ١٩٥٥ وفق طبعته الأولى. ولقد راجعت مخطوط

الأوسكوريال (رقم ١٤٧٣)، فلم أجده يختلف عن المطبوع.

(٢) زيادة يقتضيه السياق.

(٣) هذا ليس ابن الريوندي، المتكلم الفيلسوف، الذي نحن بصدد أخباره. إنه أبو هريرة عبد الله

الراوندي، زعيم الراوندية الذي خرج على أبي جعفر المنصور. انظر الآن التفصيلات في

أطروحتي (Ibidem., ch. II, pp. 71-72, note no. 122)، وتبعاً لهذا التشابه في الاسم غلط عدد

غير قليل من مؤرخيه، وبوجه خاص المحدثين منهم، في تقدير شخصيته والمخلط بينها وبين عدد

ممن عرف بالراوندي (قارن أيضاً 122 note، Ibid., pp. 72-73) ولقد ميز ابن النديم (الفهرست

ط. Flügel، ص ١٠٨، ٢٠٤ = ط. القاهرة، ١٩٢٩، ص ١٥٧، ٢٨٧) أبا هريرة الراوندي هذا،

فلقد نص على أنه ألف كتاب الدولة الذي دعى فيه لإمامة العباسيين، وقد عرف أتباعه بالراوندية،

قارن Dozy, Essai sur L'Histoire de l'Islamisme, Leyden- Paris 1879, pp. 242-243;

Browne, A Literary History of Persia, London 1902, vol. I, p. 315; also cf. E. I., art

Rāwandis; E. R. E., vol. viii, p. 90 4a

[ص ٦١]

الفرقة الخامسة (من المرجثة)(٢): منهم المريسية، أصحاب بشر المريسي،
ومرجثة بغداد من أتباعه....
وكان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان، كما قاله ابن الراوندي.^(١)

(١) مر بنا مثل هذه المقولة في نص الأشعري من مقالات الإسلاميين، ونص المقدسي في البدء والتاريخ، فلاحظ.

٥ (١١/٢٣)

الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف
ابن محمد بن حيويه، (ت ٤٧٨/١٠٨٥):

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،

تحقيق دكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد،

القاهرة ١٩٥٠.^(١)

[ص ٣٤٣]

وقد نبغت شريعة من اليهود، وتلقنوا من ابن الراوندي^(٢) سؤالاً، واستدلوا به
الطغام والعوام من أتباعهم، وقالوا: النسخ جائز عند الإسلاميين. ولكنهم قالوا
بتأييد^(٣) شريعتهم إلى تصرف عمر الدنيا، فإذا سئلوا الدليل على ذلك، رجعوا إلى
إخبار نبيهم إياهم بتأييد^(٤) شريعته، ونحن نقول قد أخبرنا موسى بتأييد^(٥) شريعته،
فلتأيد^(٦)، وهو المصدق إجماعاً.^(٧)

(*) قارن، أيضاً، نشرة الأستاذ J. D. Luciani (édité (arab) et traduit (Français), Paris 1930, vide index, etc.
وقد اعتمدنا النشرة الجديدة، لأنها بدت لنا أكثر صحة.

(١) علق الناشران هنا بقولهما: هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي أو الراوندي. وراوند
يفتح كل من الراء والواو وسكون النون قرية [في المطبوع: قرية] من قرى قاسان بنواحي أصبهان. كان
من متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً (معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي، ج ١
ص ٧٦، بولاق ١٢٧٤هـ)، وقد استظهر ناشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي في الرد [في المطبوع:
الدرد] على ابن الراوندي، وهو الدكتور نيرج Nyberg [في المطبوع: Nyberge] أنه مات عام
٢٩٨هـ أو عام ٣٠١هـ بعد أن ذكر قولاً آخر أنه مات حوالي عام ٢٥٠هـ ثم نقل الاتفاق على أنه
ولد فيما بين عام ٢٠٥هـ وعام ٢١٥هـ راجع كتاب الانتصار، طبع دار الكتب المصرية، [القاهرة]
عام ١٩٢٥م.

(٢) في الأصل: بتأييد، وهو غلط مطبعي، قارن نشرة Luciani في الموضع نفسه.

(٣) في الأصل: فلتأيد، وهو غلط مطبعي، قارن نشرة Luciani في الموضع نفسه.

وهذا الذي ذكروه باطل من وجهين:

أحدهما أن ما نقلوه، لو صح. لكان صدقاً، ولو نبت صدقاً حقاً، لما ظهرت المعجزات على يدي عيسى ومحمد - عليهما السلام -، فلما ظهرت، دلت على كذب اليهود. ومهما ظهرت معجزة في شرعنا على يد متنبئ تنبأ، تبين إذ ذاك كذبنا في تأييد شريعتنا، فهذا وجه ظاهر. فإن عادوا إلى القدح في معجزة عيسى ومحمد - عليهما السلام -، لم [ص ٣٤٤] يبدو وجهاً في مرامهم، إلا انقلب عليهم مثله في معجزة موسى - عليه السلام -.

والوجه الثاني أن نقول لو صح ما قلموه ولقنتموه، لكان أولى الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومعلوم أن الجاحدين منكم لنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - لم يألوا جهداً في رد النبوة، وغيروا نعت محمد - صلى الله عليه وسلم - في التوراة، فلو كان فيها نص لا يقبل التأويل، في تأييد شريعة موسى - عليه السلام -، لأظهر وعد من أقوى العصم.

فلما لم يظهروا في زمن عيسى وعصر محمد - عليهما السلام -، إذ لو أظهره لتوفرت دواعيهم على نقلهم، فاستبان بذلك، إن ذلك مما اخترعه نابغتهم^(٥).

(٤) ترجم نص هذه الفقرة إلى الفارسية الدكتور مهدي محقق في مقاله، منابع تازه دربره ابن راوندي، انظر مجلة دانشكده أدبيات، دانشكاه تهران ١٣٤٥ [= ١٩٦٦]، مجلد ١٤، رقم ١ (٥٣)، ص ٨٨.

(٥) أي ابن الریوندي هو الذي اخترع هذه الحجج.

٥ (١٢/٢٤)

البزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم،

(ت ١٠٩٩/٤٩٣):

- كتاب أصول الدين،

ط. Hans Peter Liness، القاهرة ١٩٦٣.^(١)

[ص ٦١]

وقال ابن الراوندي^(٢): إنَّ كلام الإنسان ما يقوم بقلبه، وما يقول بلسانه هو عبارة عن الكلام وليس هو عين الكلام، ويسمى كلاماً مجازاً.

و(هنا)^(٣) هو قول بعض الأشعرية، يحكون^(٤) -ه-^(٥) عن أبي الحسن الأشعري، وهو فاسد ظاهر، لا يقع الحاجة إلى بيان فساده، فإنه وصف الإنسان بما هو ضد الكلام حال تذكره [ص ٦٢] الشيء بالقلب، وهو السكوت، فإنه يقال ساكت، وليس بمتكلم، فدل (على)^(٦) أن هذا ليس

(١) Al - Bazdawi; Kitâb 'Usûl ed-Din (the principles of Religion), edited by. Hans Peter Liness, Cairo 1383 A. H./1963 A. D. see the introduction
والكتاب في حقيقته تلخيص منقح لكتاب التوحيد للماتريدي [راجع قبل] وقد أشار البزدوي لذلك صراحة في مقدمته للكتاب [تنظر ص ٣].

(٢) نقل بعض النص التالي إلى الفارسية الدكتور مهدي محقق ونشره ضمن مقالته «منابع نازه درباره» ابن راوندي [=Sources nouvelles sur Ibn Rawandi] المنشور في مجلة «دانشكده» ادبيات - دانشگاه تهران [=Revue de la Faculté des Letter, Univ. de Téhéran] شماره أول - سال چهاردهم، ص ٧٧ - ٩٢ وبوجه خاص ص ٨٨ - ٨٩ [esp. No. I, vol. 14, pp. 77-92. pp. 88=89].

(٣) ليست في الأصل.

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

(٥) ساقط من الأصل.

بكلام. وأما النسخ، فذاك واقع على الحكم، وهو حكم الله - تعالى - الذي شرعه بكلامه لا على نفس الكلام، وهو بيان مدة الحكم على ما بينا في أصول الفقه، والله - تعالى - يحكم ما يشاء في كل زمان. وقد يقع النسخ على نفس المنظوم، وهو رفع حفظ التلاوة عن قلوب العباد^(٦).

(٦) يقارن فيما يخص هذا الموضوع أبا جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ، القاهرة ١٩٣٨، وقد أوضح مؤخراً أبو القاسم الخوئي هذه العلاقة في كتابه البيان في تفسير القرآن، النجف ١٣٧٧/١٩٥٧، ص ١٨٩ - ٢٦٩. ولاين الريوندي رأي واضح في «النسخ» بحسابه عقيدة «البناء» عند الشيعة، تراجع في هذا أطروحتي. Ibidem, p, 150, Fr. CXL sq., p. 308 note 162.

نصوص القرن السادس

٦ (١/٢٥)

الهمذاني، محمد بن عبد الملك (ت ١١٢٧/٥٢١):

- تكملة تاريخ الطبري

تحقيق ألبرت يوسف كنعان،

المط. الكاثوليكية، بيروت ١٩٦١.

[ص ٧٥]

في حوادث سنة ٢٢١هـ، وعند الحديث عن وفاة أبي هاشم الجبائي...

[ص ٧٦]

وله الكتب المشهورة في الكلام وفي الرد على ابن الراوندي^(١) والملحدة.

(١) كذا في الأصل. والمعروف عن أبي هاشم الجبائي أنه رد على كتاب الفريد لابن الریوندي، انظر ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٩٢.

٦ (٢/٢٦)

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن محمد بن عبد الكريم بن أحمد،
(ت ١١٥٥/٥٤٨):

- الملل والنحل،

نشرة (London 1842-46) W. Cureton

[New Edition, Leipzig 1923].^(*)

(١)

[ص ٤٢^(١)، في الحديث عن فضل الحديثي وأحمد بن حنبل]

قال ابن الروندي^(٢): «أنهما كانا يزعمان أن للخلق خالقين: أحدهما قديم، وهو الباري - تعالى -، والثاني محدث، وهو المسيح - عليه السلام - لقوله - تعالى: ﴿وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾»^(٣).

(*) ظهرت عدة طبعات لكتاب الملل والنحل في مصر، على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري، (تراجع الطبقات ١٩٠٣/١٣٢١، و١٣٤٧ - ١٩٢٨/٨ - ٩، و ١٩٤٨ - ٩)، ثم طبع مستقلاً (راجع طبقة بدران، القاهرة ١٩٦٢، وط. محمد سعيد كيلاني، القاهرة ١٩٦١/١٣٨١). وقد سبق للأستاذ Theodor Haarbrücker أن نشره ترجمة ألمانية للكتاب تحت عنوان Religionsparteien und Philosophenschulen, Halle 1850 بعد ظهور نشرة الأستاذ Cureton بعامين.

(١) قارن ط. الخانجي، [هامش الفصل لابن حزم] ٧٦/١، وترجمة الأستاذ Haarbrücker (Op. cit., p. 61)، وقد اقتبس هذا النص، أيضاً الأستاذ Nyberg، انظر مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٤ - Le Livre du Triomphe, p. xxxvf.

(٢) في ط. الخانجي: الراوندي.

(٣-٢) قارن كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., ch. iv, p. 165) ولم يختصر الخياط الحكاية كما أشار الأستاذ Nyberg (مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ - Le Livre de Triomphe, p. xxxv)، كذلك انظر أطروحتي في غير الموضوع المذكور Ch. vi, p. 231, note. (٤) يراجع القرآن المائدة ١١/٥ وقارن آل عمران ٤٨/٣.

وكذبه الكعبي في رواية الحديث خاصة لحسن اعتقاده فيه.

(٢)

[ص ٥٠^(٥)، في الحديث عن ثمامة بن أشرس]

وحكى ابن الروندي^(٦) عنه أنه قال^(٧): العالم فعل^(٨) الله - تعالى - بطباعه^(٩).

(٣)

[ص ٥٣^(٨)، في الحديث عن الجاحظ]

^(٩) وحكى ابن الروندي^(٦) عنه أن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً^(٩).

(٥) قارن ط. الخانجي، ٩١/١ وترجمة الأستاذ Haarbrücher (Op. cit., I, p. 74).

(٦-٦) انظر أطروحتي: Ch. vii, p.338; xiii, 1-2، وقد أورد ابن الروندي كهذه العبارة في كتابه فضيحة المعتزلة (انظر أطروحتي Ibid., ch. iv, p. 116, Fr.xiii) وهي «أن الله فعل العالم بطباعه» وستأتي «بطباعه» على «طباعا» في موضع آخر من الكتاب Ibid., ch. iv, p.172, Fr, [cxcciii].

(٧) أصلح الأستاذ Nyberg «فعل» (التي ترد هكذا في كل طبعات الكتاب) على «فعله»، انظر مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥.

(٨) قارن ط. الخانجي ٩٦/١ وترجمة الأستاذ Haarbrücher (Op., cit., i, p. 78)

(٩-٩) قارن أطروحتي Ibidem, ch. iv, p. 141, Fr. xcvi; p. 293, note وقد لاحظ الأستاذ

Nyberg (مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ - xxxv) أن

هذا النص لم يقتبس الخياط في كتاب الانتصار عن ابن الروندي، ولكنه احتمل أن يكون قطعة

من كتاب فضيحة المعتزلة وقد أغفله الخياط. ويرى زهدي حسن جار الله (المعتزلة، القاهرة

١٩٤٧/١٣٦٦، ص ١٤٨) أنه «لا يعقل أن يكون الجاحظ قد قال ذلك، بل الأرجح أن يكون ابن

الروندي نسب إليه للحظ من قدره». وإذا كان هذا الرأي محتملاً، ففي رأينا، أيضاً، أن يكون هذا

القول مختلقاً على الجاحظ على لسان ابن الروندي، لأننا لا نعر عليه إلا في نص الشهرستاني.

ومع ذلك، فليس من المستبعد أن يكون رأي الأستاذ

D. B. Macdonald [The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903, p.

161] صحيحاً حيث ينص ...We have probably to see in his [= al Jāhiz's] remark that

the Qur'an was abody, Turned at ond time into a man and at another into a beast, a satirical comment on the great controversy of his time.

[ص ١٤١^(١٠)، في الحديث عن هشام بن الحكم]
 حكى^(١١) ابن الروندي عن هشام أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً
 ما بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه^(١٢)

(انظر أيضاً جار الله، المعتزلة، نفس الموضوع السابق، ولقد أساء ترجمة النص)، أما رأي جار الله
 (أيضاً، نفس الموضوع) فليس بصحيح. وقد درس مقولة الجاحظ هذه الأستاذ Carlo Alfonso
 Nallino في بحث له بالإيطالية - *Di una strana opinione attribuita ad al-Ghāzī introno al-*
Corano degli studi orientali, 1916, vii, pp. 421-8 (ترجمه إلى العربية الدكتور عبد
 الرحمن بدوي تحت عنوان «فكرة غريبة منسوبة للجاحظ عن القرآن» ضمن كتاب التراث
 اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦، ص ٢١٠ - ٢١٧).

(١٠) قارن ط. الخانجي، وترجمة الأستاذ Haarbrücher (Op. cit., ii, p. 389).
 (١١) قارن أيضاً الأستاذ Nyberg، مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ - *Le Livre du*
Triomphe, p. xxxv.

٦ (٣/٢٧)

ابن شهر آشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي السروي
المازندراني، (ت ٥٨٨/١١٩٢):

- معالم العلماء

تحقيق الأستاذ عباس إقبال،

طهران ١٣٥٣/١٩٣٤.

(١)

[ص ٦ برقم ٣٦]

إسماعيل بن علي بن اسحق بن أبي سهل بن نوبخت، أبو سهل البغدادي...
[من كتبه]...

[ص ٧]

الردّ على ابن الراوندي.

نقض نعت الحكمة لابن الراوندي.

نقض التاج على ابن الراوندي، وهو السبك.

نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي^(١)

(١) قارن نص الطوسي (مهرست كتب الشيعة، قبل).

[ص ١٤١^(١٠)، في الحديث عن هشام بن الحكم]

حكى^(١١) ابن الروندي عن هشام أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه^(١٢).

(انظر أيضاً جار الله، المعتزلة، نفس الموضوع السابق، ولقد أساء ترجمة النص)، أما رأي جار الله (أيضاً، نفس الموضوع) فليس بصحيح. وقد درس مقولة الجاحظ هذه الأستاذ Carlo Alfonso Nallino في بحث له بالإيطالية - *Di una strana opinione attribuita ad al-Ghâhiz introno al-* Corano degli studi orientali, 1916, vii, pp. 421-8 (ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «فكرة غريبة منسوبة للجاحظ عن القرآن» ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦، ص ٢١٠ - ٢١٧).

(١٠) قارن ط. الخانجي، وترجمة الأستاذ Haarbrücher (Op. cit., ii, p. 389).

(١١) قارن أيضاً الأستاذ Nyberg، مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ = Le Livre du Triomphe, p. xxxv.

٦ (٣/٢٧)

ابن شهر اشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي السروي
المازندراني، (ت ٥٨٨ / ١١٩٢):

- معالم العلماء،

تحقيق الأستاذ عباس إقبال،

طهران ١٣٥٣/١٩٣٤.

(١)

[ص ٦ برقم ٣٦]

إسماعيل بن علي بن اسحق بن أبي سهل بن نوبخت، أبو سهل البغدادي...
[من كتبه]...

[ص ٧]

الردّ على ابن الراوندي.

نقض نعت الحكمة لابن الراوندي.

نقض التاج على ابن الراوندي، وهو السبك.

نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي^(١).

(١) فارن نص الطوسي (فهرست كتب الشيعة، قبل).

(٢)

[ص ١٢٥ برقم ٩١٩]

وأبو عيسى (الوراق)^(٣) مطعون فيه. وقال المرتضى في كتاب الشافي^(٤) أنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الريوندي^(٥).

(٣)

[ص ١٣١ برقم ٩٧٦]

ابن الراوندي مطعون فيه جداً. وقال المرتضى في كتاب الشافي أنه عمل الكتب التي شنع بها عليه مغالطة^(٦) للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقضها. وكان يتبرأ منها تبرأ^(٧) ظاهراً، وينتفي من عملها ويضيفها إلى غيره. وله كتب سداد مثل الإمامة والعروس.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) يراجع نص الشافعي (قبل).

(٤) كذا (١) في الأصل، مع أن المؤلف أشار له قبل بابن الراوندي كحالته فيما بعد فلاحظ.

(٥) في الشافعي: «مغالطة» وهو الصحيح.

(٦) في الأصل: «تبرأ»، وهو غلط.

٦ (٤/٢٨)

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي
ابن عبد الله الحنبلي (ت ١٢٠١/٥٩٧):
- المنتظم في التاريخ.

(١)

[ج ٦، ط. حيدر آباد ١٩٣٨، ص ٩٩ - ١٠٥ تحت سنة ٢٩٨ هـ ونشر
الأستاذ (H. H. Ritter) ترجمة ابن الريوندي هذه في سنة ١٩٢٩ مع ترجمة
ألمانية للنص تحت عنوان
"Philologika vi, Ibn al-Gauzis Bericht uber Ibn ar-Rêwendî, in: Der
Islam, vol. xix, p. 1. ff.

[ص ٩٩ = P.2]

أحمد بن يحيى بن إسحاق
أبو الحسين الريوندي^(١)، الملحد الزنديق، وإنما^(٢) ذكرته ليعرف قدر كفره،
فإنه معتمد الملاحدة والزنادقة.
ويذكر أن أباه كان يهودياً، وأسلم هو. فكان بعض اليهود يقول للمسلمين: لا
يفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه علينا التوراة، فعلم أبو الحسين اليهود
وقال: قولوا عن موسى أنه قال لا نبي بعدي.
وأنبأنا محمد بن أبي طاهر البزاز، قال: أنبأنا علي بن المحسن التنوخي، عن
أبيه، قال: كان ابن الريوندي يلزم الرافضة وأهل الإلحاد، فإذا عوتبه قال إنما أريد
أن أعرف مذاهبهم، ثم كاشف وناظر.

(١) كنا في الأصلين، وهذه أول مرة يرد اسمه صحيحاً بهذا الرسم، تراجع أطروحتي: Op. cit., ch.
i.p. 2 ff, note

(٢) في ط. حيدر آباد: قال المؤلف وإنما، وقرأها الأستاذ (Ritter): قال مؤلفه وإنما، وكنا
الإصفتين عن مخطوط كوبريلي وليستا في بقية النسخ التي لدى الناشرين (١).

قال المصنف: وقد كنت أسمع عنه بالعظام حتى رأيت ما لم يخطر مثله على قلب أن يقوله عاقل. وقعت على^(٣) كتبه، فمنها: نعت الحكمة، وكتاب [P. 3] قضيب الذهب، وكتاب الزمرد، وكتاب التاج، وكتاب الدامغ، وكتاب الفريد، وكتاب إمامة المفضول. وقد نقض عليه هذه الكتب جماعة، فأما كتاب نعت الحكمة وكتاب قضيب الذهب وكتاب التاج وكتاب الزمرد و(كتاب)^(٤) الدامغ، فنقضها عليه أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي. وقد نقض عليه، أيضاً، كتاب الزمرد [ص ١٠٠] أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، ونقض عليه، أيضاً، كتاب إمامة المفضول.

وقد كان ابن الريوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الوراق، الملحد أيضاً، يتراميان بكتاب الزمرد، ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه. وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن.

وأما كتاب الفريد، فنقضه عليه أبو هاشم عبد السلام بن (أبي)^(٥) علي الجبائي. قال المؤلف: ورأيت بخط أبي الوفاء بن^(٦) عقيل، قال: كان الخبيث ابن الريوندي قد سمي كتابه، الذي اعترض به على الشريعة الإسلامية المعصومة على اعتراض مثله من الملحد، كتاب الزمرد. فأخذ أبو علي الجبائي^(٧) يعيبه في تسميته بالزمرد، ويذهب إلى أنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها، والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم، فأزرى عليه بذلك ظناً منه أنه قصد تلقيبه بالزمرد إغارة له اسم النفيس من الجواهر. قال ابن عقيل: فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك، مما هو أخبث مما ظنه أبو علي، فقال: إن للزمرد خاصة هي أنه

(٣) تبعاً لقراءة الأستاذ (Ritter): إلى.

(٤) ليست في الأصلين.

(٥) ليست في الأصلين، والنص بدونها غير صحيح.

(٦) في ط. حيدر آباد: ابن، وتبعاً للأستاذ (Ritter) الوفا ابن.

(٧) قرأها الأستاذ (Ritter): الجبائي (١)، وأحسبها غلطاً مطبعياً، قارن الترجمة الألمانية للنص،

Ibidem, p. 10, 1.30

إذا رآه الأفعى وسائر الحيات عميت. قال: فكان قصدي أن الشبه^(٨) التي أودعتها الكتاب تعمي حجج المحتجين! فاعتقد^(٩) ما أورده عاملاً في حجج الشرع حسب ما أثر الزمرد في خلق الحيات، فانظروا في استقصائه في الازدراء بالشرائع.

قال ابن عقيل: وعجبي كيف [P. 4] عاش، وقد صنف الدماغ، يزعم أنه قد دمع به القرآن، والزمرد يرزى به على النبوات، ثم لا يقتل! وكم قد قتل لص في غير نصاب ولا هتك حرز، وإنما سلم مدة وعاش لأن الإيمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق، بل في القلوب شكوك وشبهات، وإلا فلما صدق إيمان بعض الصحابة قتل أباه. ومن^(١٠) بله تبعه للقرآن، وقد مر على مسامع سادات العرب، فدهش الكل منه وعجز الفصحاء عنه، فطمع هو، مع^(١١) جهله باللغة^(١٢)، أن يستدرك عليهم، فأبان عن فضيحته^(١٣)

قال المصنف^(١٤): وقد نظرت في كتاب الزمرد، فرأيت فيه الهذيان البارد الذي لا يتعلق بشبهة^(١٥) حتى أنه قال فيه: نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(١٦)، في نظائر^(١٧) لهذا شبه^(١٨)

(٨) في ط. حيدر آباد: الشبهة.

(٩) أي: ابن الريوندي.

(١٠) من هنا وحتى آخر الفقرة لم يعتبره الأستاذ (Ritter) من أصل كلام ابن عقيل وبحساباته لابن الجوزي (٩).

(١١) في ط. حيدر آباد: من، وقد أهمل الناشر في الهامش (٤) قراءة مخطوط كوبريلي: مع.

(١٢) هذا ليس بصحيح، فابن الريوندي كان عالماً باللغة، يراجع نص ابن حبان التوحيدي من البصائر والذخائر، قبل، كذلك قارن أطروحتي Op. cit., pp. 55-56.

(١٣) يقارن نص فخر الدين الرازي من كتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، بعد.

(١٤) تبعاً للأستاذ (Ritter): مؤلفه، وقد أهمل في الهامش (٦) «المصنف» مع ورودها في نسختي أيا صوفيا وفيض الله.

(١٥) في ط. حيدر آباد: شبهه.

(١٦) القرآن، الكوثر ١/١٠٨.

(١٧) قرأها الأستاذ (Ritter): نظاير.

(١٨) وقد أهمل الأستاذ (Ritter) في الهامش (٩) قراءتي مخطوطي أيا صوفيا وفيض الله: يشبه، والأخيرة ظهرت في ط. حيدر آباد دون الإشارة إلى اختلاف في قراءتها (١).

المصنف. وفيه: أن الأنبياء وقعوا [ص ١٠١] بطلسمات [تجذب كما]^(١٩) أن المغناطيس يجذب.

وهذا كلام ينبغي أن يستحي^(٢٠) من ذكره، فإن العقاقير قد عرفت أمورها وجربت، فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من^(٢١) كان أنظر منهم؟ ثم أن المغناطيس يجذب ولا يرد، ونبينا - عليه السلام - دعا شجرة وردها.

قال (ابن الريوندي)^(٢٢): وقوله (- صلى الله عليه وسلم - ٢٢) لعمار «تقتلك الفئة الباغية»^(٢٣) فإن المنجم يقول مثل هذا، فقليل له: إنما يعرف مثل هذا المنجم إذا عرف المولد وأخذ الطالع، ثم قد لا يصيب - وقد أخبر نبينا - عليه السلام - بخبر غيبه فكان كما قال.

ثم أخذ يعيب القرآن، ويدعي فيه لحنًا، واستدرك ذلك^(٢٤) الخلف، بزعمه، على الأعادي الفصحاء الذين سلموا لفصاحته.

قال أبو علي الجبائي: قرأت كتاب^(٢٥) الملحّد الجاهل السفيف ابن الريوندي، فلم أجد فيه^(٢٦) إلا السفه والكذب والافتراء. قال: وقد وضع

(١٩) ليست في ط. حيدر آباد، وهي من إضافات الأستاذ (Ritter)، ولا يستقيم بدونها النص.

(٢٠) في ط. حيدر آباد: يستحي.

(٢١) في ط. حيدر آباد: عمن.

(٢٢) ليست في الأصلين.

(٢٣) هذا الحديث متواتر في المصادر الإسلامية الأولى، ينظر الأستاذ A. J. Wensinck. Concordance et indices de la Tradition Musulmane, s. v.

وقد أورد أستاذنا الدكتور الشبيبي هذه المصادر في الصلة بين التصوف والتشيع، ط. أولى، ج ١، ص ٣٤ - ٣٥، تعليق ١٢٩ [- ط. ثانية، ص ٣٩، تعليق ٣] وراجع، حول ظروف وبواعث هذه النبوة، سيرة ابن هشام، ط. أوروبا، ص ٣٣٦ - ٣٣٧، طبقات ابن سعد، ط. ليدن، ج ٣، قسم ١، ص ١٨٠.

(٢٤) في ط. حيدر آباد: ذاك، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في هامش (١٢) على النص [- مخطوط أيا صوفيا].

(٢٥-٢٥) كذا في الأصلين، والسياق يقتضي التعميم، كما يفهم بعد من النص، فالجبائي في معرض الإشارة إلى مؤلفات ابن الريوندي، من هنا لا أرى «كتاب» وفيه «تعودان على كتاب الزمرد المذكور قبل، بل الصحيح، كما أرى، أن تقرأ العبارة: قرأت كتب... فيها... إلخ» فكتاب الزمرد سيذكر بعد كأحد الكتب التي يشير إليها الجبائي.

كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر،^(٢٦) وفي الرد على مذهب أهل التوحيد. ووضح [P. 5] كتاباً في الطعن على محمد - صلى الله عليه وسلم - وسماه الزمرد، وشم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في سبعة عشر موضعاً من^(٢٧) كتابه، ونسبه إلى الكذب، وطعن في القرآن. ووضح كتاباً لليهود والنصارى على المسلمين يحتج لهم فيه في إبطال النبوة للنبي - صلى الله عليه وسلم - إلى غير ذلك من الكتب التي تبين خروجه عن الإسلام.

وقال^(٢٨) أبو هاشم بن (أبي علي) الجبائي^(٢٩): ابتدأ ابن الريوندي

(٢٦) كذا في الأصلين، والأصوب لو قرئت: «أهل الدهر» أو «الدهرية» (٩).

(٢٧) في ط. حيدر آباد: في، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في هامش (٢) [= مخطوط أيا صوفيا].

(٢٨) أثبت الأستاذ (Ritter) في النص (أبو هاشم) [تبعاً لمخطوط كوبريلي] وأهمل في هامش (٥) قراءة «ابن الجبائي» في مخطوطي أيا صوفيا وفيض الله. وفي ط. حيدر آباد: ابن الجبائي، ولا إشارة لاختلاف بين النسخ (!). وقد مر بنا، قبل في مطلع النص، أن الذي رد على كتاب الفريد إنما هو أبو هاشم بن أبي علي الجبائي، ولم أر إثبات «أبو هاشم» وحدها أو «ابن الجبائي» من جهة أخرى، بل عملت على وحدة قراءة مخطوطات الأصلين مع إضافة «أبي علي» ليستقيم النص بكامل الاسم دون بتره. ولتأيد زعمنا بأن الذي رد على كتاب الفريد إنما هو أبو هاشم وليس ما قد يتبادر للذهن من أنه أبوه أبو علي، يراجع نص ابن المرتضى من طبقات المعتزلة، بعد، كذلك قارن الأستاذ Nyberg في مقدمته لكتاب الانتصار للخياط، ص ٣٥ برقم ١٤ [يتابع الأستاذ Houtsma: الفرند، راجع نص البلخي عند ابن النديم في الفهرست، قبل، والأستاذ عباس إقبال، خاندان نوبختي، ص ٩٣، والأستاذ (Kraus, R. S. O., vol. xiv, pp. 392, 365)] - بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٤، ١٦٨]. وليس من الصحة في شيء زعم الأستاذ (Max Horten) [انظر كتابه: Die Philologischen Systeme der spekulativen Theol. im Islam, p. 350 من أن كتاب الفريد إنما ألّفه ابن الريوندي كنقض وهجوم على أبي هاشم الجبائي (!)، فأقواله في هذا الشأن مشكوك فيها كل الشك [يراجع الأستاذ (Kraus, R. S. O., xiv, p. 371,) note] - بدوي: من تاريخ الإلحاد، ص ١٧٦ تعليق ٢، تبعاً للأستاذ H. H. Shaeder, Orientalische Literatur.Zeitung فليس من الصحيح «أن الكتاب الذين ردوا على ابن الراوندي هم هؤلاء الذين كتب ابن الراوندي ضدهم».

كلامه في كتاب الفريد فقال: إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالكتاب الذي أتى به وتحدى (الفصحاء) ^(٣٩) به، فلم يقدروا على معارضته. قال: فيقال لهم: غلطتم وغلبت العصبية على قلوبكم، أخبرونا، لو ادعى مدع لمن تقدم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن وقال الدليل على صدق بطليموس وأقليدس فيما ادعيا أن صاحب أقليدس جاء به فادعى أن الخلق يعجزون عنه، لكأن ثبتت نبوته. قلنا: قد يكون في ^(٣٠) زمن أقليدس من هو أعرف منه، وإنما شاع كتابه بعده، ولو أجمع أرباب علمه، لجمعوا مثله، ثم لو كان نبياً بكتابه، لم يقدح ذلك في دلالة نبينا — صلى الله عليه وسلم — ^(٣١)

وذكر ^(٣٢) في كتاب نعت الحكمة تبحيح اعتقاد من يعتقد أن أهل النار يخلدون، وقال: لا نفع لهم في ذلك [ص ١٠٢] ولا للخالق، والحكيم لا يفعل شيئاً لا نفع فيه. وهذا جهل منه، فإنه يريد بهذا تعليل أفعال الخالق — سبحانه — وأفعاله لا تعلق، لأن حكيمته فوق العقل المعلن، ثم يلزمه (٣٢) هذا بتعديدهم ساعة ^(٣٣).

وقال أبو علي الجبائي: كان السلطان قد طلب أبا عيسى الوراق وابن الريوندي. فأما الوراق فأخذ، فحبس ^(٣٤)، ومات في السجن. وأما ابن

(٢٩) ليست في الأصلين، ويستقيم بها النص بعد.

(٣٠) في ط. حيدر آباد: من، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في الهامش (١١) [= مخطوطتا أيا صوفيا وفيض الله].

(٣١) قراءة الأستاذ (Ritter): صلعم.

(٣٢) ابن الريوندي.

(٣٣) أن من المحتمل أن تكون هذه الفقرة من النص المقتبس عن أبي هاشم، لكن المشهور أن أباها أبا علي هو الذي عني بالرد على كتاب نعت الحكمة [يراجع قبل مطلع النص]، فهل هذه الشذرة من رد الجبائي الأب اقتبسها الابن في معرض رده (في الفقرة السابقة) على كتاب الفريد. إن فحص النص الذي بين أيدينا لا يؤيد ذلك، فالفقرة لا تتعلق سياقاً بموضوع الفقرة السابقة. من هنا، أميل إلى اعتبار هذه الفقرة منقولة من رد أبي علي على كتاب نعت الحكمة.

(٣٤) في ط. حيدر آباد: وحبس، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في هامش (١٥) [= مخطوط فيض الله].

الريوندي، فإنه هرب إلى ابن^(٣٥) لاوي اليهودي، ووضع له كتاب الدماغ في الطعن على محمد - صلى الله عليه وسلم -^(٣٦) وعلى القرآن، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات.

(٢)

[P. 6]

قال المصنف: ^(٣٧) وقد ذكر في كتاب^(٣٨) الدماغ أشياء تقشعر منها الجلود. غير أنني أثرت أن أذكر منها طرفاً ليعرف^(٣٩) مكان هذا الملحد من الكفر، ويستعاذ بالله - سبحانه - من الخذلان. فمن ذلك أنه قال في الخالق - تعالى عن ذلك - من ليس عنده الدواء للداء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى^(٤٠) كتاب ورسول؟ وهذا قول جاهل بالله؟ لأنه لا يوصف بالحنق، ولا بالحاجة، ولا عاقب حتى أنذر.

وقال ووجدناه^(٤١) يزعم أنه يعلم الغيب، فيقول:

﴿وَمَا تَسْقُطُ^(٤٢) مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾^(٤٣)، ثم يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي

(٣٥) «ابن» ساقطة من نشرة الأستاذ (Ritter)، كذلك قارن ترجمته الألمانية 1.25, p. 13. Ibidem.

(٣٦) تبعاً للأستاذ (Ritter): صلعم.

(٣٧) «إلا» ساقطة من ط. حيدر آباد يقارن نص العباس من معاهد التنصيص، بعد.] = مخطوطاً أيا

صوفيا وفيض الله] وفي ط. حيدر آباد: وقال المصنف، وقد أهمل الناشر «المؤلف» في هامش (١)

[= مخطوط كوبريلي، ولم يشر لاختلاف النسخ في قراءة «وقال»]

(٣٨) قراءة الأستاذ (Ritter): كتابه [تبعاً لمخطوط كوبريلي،] وقد أهمل «كتاب»] = مخطوطاً أيا صوفيا

وفيض الله] في هامش (٢). وناشر ط. حيدر آباد لم يشر هنا لاختلاف بين النسخ.

(٣٩) كذا في ط. حيدر آباد، ولا اختلاف بين النسخ. وتبعاً للأستاذ (Ritter): ليعلم، ولم يشر إلى

اختلاف بين النسخ أيضاً (١).

(٤٠) في ط. حيدر آباد: في.

(٤١) الضمير الأول يعود على ابن الريوندي، والثاني يعود على لفظ الجلالة.

(٤٢) في ط. حيدر آباد: يسقط.

(٤٣) القرآن، الأنعام ٥٩/٦.

كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ ﴿٤٤﴾. وهذا جهل منه بالتفسير ولغة العرب، وإنما المعنى ليظهر ما علمناه، ومثله ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾^(٤٥)، أي نعلم ذلك واقعاً. وقال بعض العلماء: حتى يعلم أنبياؤنا والمؤمنون به.

وقال في قوله: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾^(٤٦)، أي ضعف له، وقد أخرج آدم وأذل خلقاً وهذا تغفل منه، لأن كيد إبليس تسويل بلا حجة، والحجج ترد، ولهذا كان ضعيفاً، فلما مالت الطباع إليه، أثر وفعل.

وقال: لم يقيم بحساب ستة تكلم بها في الجملة، فلما صار إلى التفاريق، وجدناه قد غلط بائنين^(٤٧)، وهو قوله: ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾^(٤٨) ثم قال: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَرْبَعَةَ أَيَّامٍ﴾^(٤٩)، ثم قال: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾^(٥٠). وعدها^(٥١) هذا المغفل ثمانية، ولو نظر في أقوال العلماء لعلم أن المعنى في تمة أربعة أيام^(٥٢)

وقال في قوله: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾^(٥٣)، وقد

(٤٤) القرآن، البقرة ١٤٣/٢.

(٤٥) أيضاً، محمد ٣١/٤٧.

(٤٦) أيضاً، النساء ٧٦/٤.

(٤٧) قرأها الأستاذ (Ritter): بائنين، ولم يشر إلى اختلاف في النسخ.

(٤٨) القرآن، فصلت ٩/٤١.

(٤٩) أيضاً، نفس المكان ١٠/٤١.

(٥٠) أيضاً، نفس المكان ١٢/٤١.

(٥١) في ط. حيدر آباد: فعدها، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في هامش (١٤) = مخطوطاً أيا صوفيا وفيض الله.

(٥٢) يقارن فيما يتصل بالآيات الواردة في هذه الفقرة والتي قبلها، ما ذكره فخر الدين الرازي من نص نها الإيجاز، قبل.

(٥٣) في ط. حيدر آباد: أن لا.

(٥٤) القرآن، طه ١١٨/٢٠.

جاء «هو»^(٥٥) وعري! وهذا المغفل ما فهم أنَّ الأمر مشروط بالوفاء بما عاهد عليه من قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا﴾ [ص ١٠٣] هَذِهِ الشَّجَرَةَ [P. 7] فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٦﴾.

وقال في قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾^(٥٧)، ثم قال: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾^(٥٨)، فأعظم الخطوب^(٥٩) ذكره الرحمة مضمومة^(٦٠) إلى إهلاكهم! وهذا الأبله ما علم أنه لما وصف نفسه بالمعاقبة للمذنبين، فانزعجت القلوب، ضمَّ إلى ذلك ذكر الرحمة بالحلم عن العصاة، والإمهال والمسامحة في أكثر الكسب.

قال: ونراه يفتخر بالمكر والخداع^(٦١) وهذا^(٦٢) المسكين قد نسب المعنى^(٦٣) إلى الافتخار، ولم^(٦٤) يفهم أن معنى مكره جزاء الماكرين.

قال: ومن الكذب قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا

(٥٥) ليست في الأصلين.

(٥٦) القرآن، البقرة ٢/٣٥. و«فتكونا من الظالمين» ساقط من نشرة الأستاذ (Ritter).

(٥٧) أيضاً، الكهف ١٨/٥٧. و«أن يفقهوه» ساقط من نشرة الأستاذ (Ritter)، وقد أهملها في هامش

(١) وهي من إضافات نسخة كوبريلي.

(٥٨) أيضاً، نفس المكان ١٨/٥٨. و«الرحمة» ساقط من الأصلين، وذكر الرحمة، بعد، يقتضي

ظهورها في الآية.

(٥٩) قرأها الأستاذ (Ritter) «الخطوب»، ولا نعرفها!

(٦٠) في ط. حيدر آباد: مضموماً.

(٦١) إشارة ابن الريوندي إلى وصفه له نفسه بالمكر في أكثر من موضع في القرآن، ومن ذلك

قوله: ﴿وَمَكْرُؤُهُمْ مَكْرُؤُ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرُورِينَ﴾ [آل عمران ٣/٥٤]، وقوله: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ

الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرُورِينَ﴾

[الأنفال ٣٠/٨]. وقوله: ﴿وَمَكْرُؤُهُمْ مَكْرُؤُ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرُورِينَ﴾ [النمل ٢٧/٥٠]. -

تراجع للاستفاضة مادة «مكر» من مصباح الأخوان لنحريات القرآن، ط. اسطنبول ١٣٢٢/٤/١٩٠٤،

ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٦٢) قرأها الأستاذ (Ritter): وهو.

(٦٣) قرأها الأستاذ (Ritter): الغنى [كلنا]، ولا تستقيم.

(٦٤) أهملها الأستاذ (Ritter) في الهامش (٢) وناسر ط. حيدر آباد في الهامش (٢)، وأثبتا: ولا.

لِلْمَلَكَةِ^(٦٥) اسْجُدُوا لِآدَمَ^(٦٦) ﴿٦٧﴾، وهذا كان قبل تصوير آدم. وهذا الأحق، لو طالع أقوال العلماء وفهم سعة اللغة، علم أن المعنى خلقنا آدم وصورناه، كقوله: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكِ فِي الْجَارِيَةِ﴾^(٦٨)

قال^(٦٩): ومن فاحش ظلمه قوله: «كلما نضجت جودهم بدلناهم جلوداً غيرها»^(٧٠) فعذب جلوداً لم تعص! وهذا الأحق لا يفهم أن الجلد آلة للتعذيب فهو كالحطب، يحرق لإنضاج غيره ولا يقال له أنه معذب، ثم قد^(٧١) قال العلماء: إنَّ الجلود الثانية هي الأولى، أعيدت كما يعاد^(٧٢) الميت بعد البلى.

قال: وقوله: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾^(٧٣)، وإنما يكره السؤال ردي^(٧٤) السلعة لئلا تقع^(٧٥) عليه عين التاجر، فيفتضح! فانظروا إلى عامية هذا الأحق وجهله. أترأه قال لا تسألوا عن الدليل على صحة قولي؟ إنما كانوا يسألون، فيقول قائلهم من أبي؟ فقال: لا تسألوا عن أشياء^(٧٦)، يعني من هذا الجنس. فربما قيل للرجل أبوك فلان، وهو غير أبيه، فافتضح.

(٦٥) قرأها الأستاذ (Ritter): للملايكة.

(٦٦) «لآدم» ساقط من نشرة الأستاذ (Ritter).

(٦٧) القرآن، الأعراف ١١/٧.

(٦٨) أيضاً، الحاقة ١١/٦٩.

(٦٩) ظن الأستاذ (Ritter) أن سقطا قد وقع في السياق بين الآية الأخيرة ولقاله، وليس ظنه بصحيح.

(٧٠) القرآن، النساء ٥٦/٤.

(٧١) في ط. حيدر آباد: وقد.

(٧٢) تبعاً للأستاذ (Ritter): كإعادة، وقد أهمل «كما يعاد» في الهامش (٥) [= منخطوطاً أياً صوفياً وفيض الله].

(٧٣) القرآن، المائدة ١٠١/٥.

(٧٤) قرأها الأستاذ (Ritter): ردى.

(٧٥) قرأها الأستاذ (Ritter): يقع.

(٧٦) في الآية السابقة.

قال: ولما وصف الجنة، قال: ﴿فِيهَا... أَنْهَرُ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آيسٍ وَأَنْهَرُ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ﴾^(٧٧)، وهو الحليب ولا يكاد يشتهي إلا الجائع^(٧٨). وذكر^(٧٩) العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيق الأشربة، والسندس، يفرش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق^(٨٠)، و(هو)^(٨١) الغليظ [P. 8] من الديباج^(٨٢).

قال: ومن تخايل أنه في الجنة، يلبس هذا الغليظ، ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط! فانظروا إلى لعب هذا المستهزئ وجهه. ومعلوم [ص ١٠٤] أن الخطاب إنما هو للعرب، وهم يؤثرون ما وصف، كما قال ﴿فِي يَدَيْهِ مِزْزَانٌ خَصُولٌ وَطَنَحٌ مَنضُودٌ﴾^(٨٣) ثم إنما وصف أصول الأشياء الملتذ بها، والقدرة^(٨٤) قد تكون من اللبن أشياء، كالمطبوخات وغيرها، ومن العسل أشياء، (كالحلوى)^(٨٥) يتحلى بها، ثم قال — عز وجل — ﴿وَفِيهَا مَا دَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾^(٨٦)، و(كانه)^(٨٧)

(٧٧) القرآن، محمد ١٥/٤٧. وسياق الآية: ﴿أَنْهَرُ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آيسٍ وَأَنْهَرُ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ﴾. (٧٨) في ط. حيدر آباد: الجياغ. قارن نص العباسي من معاهد التصحيح، بعد هناك «الجائع» أيضاً. (٧٩-٧٩) ورد العسل مرة واحدة في القرآن في سياق الآية السابقة [هامش ٧٨ قبل] «وَأَنْهَرُ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى». كذلك الزنجبيل، ورد ذكره مرة واحدة في قوله: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾ [الإنسان ١٧/٧٦]. أما السندس والاستبرق، فقد ذكرا معاً ثلاث مرات: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ [الكهف ٣١/١٨]، ﴿يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُثْقَلِينَ﴾ [الدخان ٥٣/٤٤]، و﴿عَلَانِيَةً عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الإنسان ٢١/٧٦]. وينفرد ذكر الاستبرق في الآية الوحيدة: ﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن ٥٤/٥٥].

(٨٠) ليست في الأصلين. وقارن نص العباسي من معاهد التصحيح، بعد.
(٨١) «من الديباج» ساقط من ط. حيدر آباد.
(٨٢) القرآن، الواقعة ٢٨/٥٦ - ٢٩.
(٨٣) في ط. حيدر آباد: فالقدرة.
(٨٤) ليست في الأصلين، وقد ظن الأستاذ (Ritter) أن مكانها ناقص في السياق، ولم يصلحه.
(٨٥) القرآن، الزخرف ٧١/٤٣. وفي الأصلين: «تشتهي»، وهو تحريف.
(٨٦) ليست في الأصلين.

قال: أعددت^(٨٧) لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر^(٨٧)، فوصف ما يعرف ويشتهي، وضمن ما لا يعرف.

وقال: إنه^(٨٨) أهلك ثموداً لأجل ناقة^(٨٩)، وما قدر ناقة؟ وهذا جهل منه، فإنه إنما أهلكهم لعنادهم وكفرهم في مقابلة المعجزة، لا لإهلاك ناقة.

قال: وقال: ﴿يَعْبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾^(٩٠)، ثم قال: ﴿لَا يَدْرِي مَن هُوَ مُشْرِفٌ﴾^(٩١). ولو فهم أن الإسراف الأول في الخطايا دون الشرك، والثاني في الشرك، وما يتعلق بكل آية، كشف^(٩٢) معناهما^(٩٣).

قال: ووجدناه يفترخ بالفتنة التي ألقاها بينهم، كقوله: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾^(٩٤)، و(قوله)^(٩٥): ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾^(٩٦)، ثم أوجب للذين فتنوا المؤمنين عذاب الأبد^(٩٧)! وهذا الجاهل لا يدري أن الفتنة كلمة يختلف معناها في القرآن، فالفتنة الابتلاء، كآية الأولى، والفتنة الإحراق كقوله: ﴿فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٩٧).

(٨٧-٨٧) في ط. حيدر آباد هذه العبارة محصورة بين قوسين، فكان الناشر ظنها آية من القرآن (١).

(٨٨) في ط. حيدر آباد: إنما.

(٨٩) قارن القرآن، الأعراف ٧٢/٧، هود ٦٤/١١، الإسراء ٥٩/١٧، الشعراء ١٥٥/٢٦، القمر ٢٧/٥٤، الشمس ١٣/٩١.

(٩٠) أيضاً، الزمر ٥٣/٣٩.

(٩١) أيضاً، غافر ٢٨/٤٠.

(٩٢) في ط. حيدر آباد: يكشف.

(٩٣) في ط. حيدر آباد: معناه. وقرأها الأستاذ (Ritter): معناها. والسياق يقتضي «معناهما» لاختلاف الإسرافين.

(٩٤) القرآن، الأنعام ٥٣/٦، ووردت في الأصلين «ولقد» مكان «كذلك»، وهو تحريف.

(٩٥) ليست في الأصلين.

(٩٦) أيضاً، النكبات ٣/٢٩.

(٩٧) إشارة إلى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البروج ١٠/٨٥].

قال: وقوله ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي السَّمَوَاتِ﴾^(٩٨) خبر محال، لأنه ليس كل الناس مسلمين. وكذلك قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٩٩)، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١٠٠). ولو أن هذا الزنديق طالع التفسير وكلام العرب، لما قال هذا، إنما يتكلم بعاميته وحقيقته، وإنما المعنى: له [P. 9] أسلم استسلم، والكل منقاد لما قضى به، وكل دليل^(١٠١) لأمره، وهو معنى السجود. ثم قد^(١٠٢) تطلق العرب لفظ الكل وتريد البعض، كقوله: ﴿تَذِيرٌ كُلُّ شَيْءٍ﴾^(١٠٣).

وذكر^(١٠٤) أشياء من هذا الجنس، مزجها بسوء الأدب، والانبساط القبيح، والذكر للخالق - سبحانه وتعالى^(١٠٥) - بما لا يصح أن يذكر به أحد العوام، وما سمعنا أن أحداً عاب الخالق، وانبط كانبساط هذا اللعين. ويله^(١٠٦) لو جحد الخالق، كان أصح له من أن يثبت وجوده ثم يخاصمه ويعيبه وليس في شيء مما قاله شبهة فضلاً عن حجة فتذكر ويجاب عنها، وإنما هو خذلان، فضحه الله - تعالى - به في الدنيا، والله - تعالى - (سوف)^(١٠٧) يقابله يوم القيامة مقابلة [ص ١٠٥] تزيد على مقابلة إبليس! (فلن إبليس)^(١٠٨) وإن خالف احترام^(١٠٩) في الخطاب، كقوله «بعزتك»^(١١٠)، ولم يواجه بسوء أدب، كما واجه هذا اللعين^(١١١) جمع

(٩٨) القرآن، آل عمران ٨٣/٣، وتام الآية: ﴿أَفَقَرِ دِينِ اللَّهِ يُبْغُوتَ وَلَوْ أَنَّمَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾.

(٩٩) أيضاً، الإسراء ٤٤/١٧.

(١٠٠) أيضاً، النحل ٤٩/١٦.

(١٠١) قرأها الأستاذ (Ritter): دليل، ولا تستقيم.

(١٠٢) «قد» ساقطة من نشرة الأستاذ (Ritter).

(١٠٣) القرآن، الأحقاف ٢٥/٤٦.

(١٠٤) في ط. حيدر آباد: وقد ذكر.

(١٠٥) «وتعالى» ساقطة من نشرة الأستاذ (Ritter).

(١٠٦) في ط. حيدر آباد: ويلمه، وهو تصحيف.

(١٠٧) ليست في الأصلين.

(١٠٨) زيادة اقترحها الأستاذ (Ritter)، وبها يستقيم النص.

(١٠٩) في ط. حيدر آباد: لكنه احترام.

(١١٠) القرآن، ص ٨٢/٣٨، وتام الآية: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

الله^(١١٢) بينهما، وزاد هذا^(١١٣) من العذاب.

وقد حكينا عن الجبائي أن ابن الريوندي مرض، فمات^(١١٤).

ورأيت بخط ابن عقيل^(١١٥) ووجدت في تعليق محقق من أهل العلم، أن ابن الريوندي مات وهو ابن ست وثلاثين^(١١٦) سنة، مع ما انتهى إليه من التوغل في المخازي. لعنه الله!^(١١٧)

(١١١) في نشرة الأستاذ (Ritter): للعين.

(١١٢) «الله» ليست في نشرة الأستاذ (Ritter).

(١١٣) أي: ابن الريوندي.

(١١٤) في ط. حيدر آباد: ومات.

(١١٥) انظر قوله: «طلبه» في مطلع النص. و«صلبه» هكنا أماننا في أكثر النصوص إنما هو تحريف وتصحيف لـ «طلبه».

(١١٦) في نشرة الأستاذ (Ritter): ٦٦، وقد أهمل في هامش (٩) قراءتين أخريين، هما: ٦٢ و ٣٦.

(١١٧) «لعنه الله» مكررة في ط. حيدر آباد. وقد علق، هنا، ناشرها، في الهامش (١)، بقوله:

«في تاريخ ابن خلكان في ترجمة الريوندي [كذا] توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برجة مالك بن طوق التغلبي [الصحيح: الثعلبي] وقيل ببغداد وتقدير عمره أربعون سنة. وذكر في البستان أنه توفي سنة خمسين، والله أعلم. وفي لسان الميزان [لابن حجر العسقلاني] أنه توفي سنة ٢٩٨، ثم نقل عن المسعودي أنه توفي سنة ٥٠ [يراجع تعليق هـ على نص ابن حجر من لسان الميزان، بعد]. وأظن قولهم سنة ٣٩٨ [الصحيح: ٢٩٨] خطأ، وكأنها كانت ٢٤٨ فتحرفت. والدليل على ذلك، أن المؤلف [= ابن الجوزي] قدم في أول الترجمة أن الريوندي [كذا] كان يتراعى هو ومحمد بن هرون الوراق بكتاب الزمرد. وهذا صريح في تعاصرهما. أيضاً. ومحمد بن هرون [الوراق] توفي سنة ٢٤٧ كما في لسان الميزان [كذلك ثارن المسعودي في مروج الذهب]، فلو كانت وفاة ابن الريوندي سنة ٢٩٨، وعمره أربعون، أو دونها، لكان إنما ولد بعد محمد بن هرون [الوراق] بأكثر من عشر سنين! هذا، وفي ترجمة الريوندي من فهرست ابن النديم أنه نقض على نفسه أكثر كتبه الكفریات، قال [= البلخي]: وقد حكى عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم، واعترف بأنه إنما صار إلى ما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه، وتحتيتهم إياه من مجالسهم. والله أعلم.

[ج ٨، ط. حيدر آباد ١٩٣٩، ص ١٨٥ من ترجمة أبي العلاء المعري. وقد أعاد نشر هذه الترجمة الدكتور طه حسين وجماعته في «تعريف القدماء بأبي العلاء» ط. القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤، والنص هناك يقع في ص ٢٠ - ٢١].

ونقلت من خط أبي الوفاء بن عقيل أنه قال:

من العجائب أن المعري أظهر ما أظهر من الكفر البارد..... وهذا ابن الريوندي^(١١٨) وأبو حيان، ما فيهم إلا من قد انكشف من كلامه سقم في دينه، يكثُر التحميد والتقديس، ويدس في أثناء ذلك المحن.

قال ابن عقيل:

وما سلم هؤلاء من القتل إلا لأن إيمان الأكثرين^(١١٩) ما صفا، بل في قلوبهم شكوك تختلج، وشكوك تعتلج، مكتومة أما لترجح الإيمان في القلوب، أو مخافة الإنكار من الجمهور، فلما نطق ناطق شبهاتهم أصغوا إليه...

(١١٨) علق محقق «تعريف القدماء بأبي العلاء»، هامش (٣)، هنا بقولهم: «هو أحمد ابن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتكلم، منسوب إلى راوند: قرية من قرى قاسان (بالمهمل)، وقد ضبطت في الأنساب [للمسعودي] و[معجم البلدان] ياقوت، والوفيات [لابن خلكان]، والبداية [والنهاية لابن كثير] بألف بعد الراء. لكن جرى ابن الجوزي، كما جاء في الأصلين [- مخطوط أيا صوفيا وط. حيدر آباد]، وفي ترجمة لابن الراوندي في المنتظم [- تحت وفيات سنة ٢٩٨] - على أن يرسمه: «الريوندي» بـياء بعد الراء. وقد فرق ياقوت [في معجم البلدان] بين راوند التي هي بناحية قاسان، وريوند التي بناحية نيسابور. أما ابن خلكان فجعل البلدتين بألف بعد الراء، ولم يصرح ابن الجوزي بنسبه إلى أحدهما. وفي وفاته خلاف، جعله ابن الجوزي في وفيات ٢٩٨، والذهبي [في العبر] في سنة ٣٠٠، و[ابن العماد] صاحب الشنرات في ٣٠١. ووهب ابن خلكان، فجعل وفاته في سنة ٢٤٥ أو ٢٥٠ [كذا].

(١١٩) من الناس.

ابن الجوزي،

- أخبار الحمقى والمنفلين،

ط. علي الخاقاني، بغداد ١٣٨٦/١٩٦٦، ص ٩٧، ١١٠.

وط. كاظم المظفر، النجف ١٣٨٦/١٩٦٦، ص ٥٢ - ٥٣، ٦٥.

وما رأيت من غير^(١) إبليس، وزاد عليه في الجنون والتغفل، مثل أبي الحسين بن الراوندي^(٢) فإن له كتباً يرزي فيها على الأنبياء - عليهم السلام - ويشتمهم. ثم عمل كتاباً يرد فيه على القرآن ويبين أن فيه لحناً. وقد علم أن هذا الكتاب العزيز قد عاداه خلق كثير، ما فيهم من تعرض لذلك منه ولا قدر، فاستدرك هو بزعمه على الفصحاء كلهم! ثم عمل كتاب الدامغ، فأنا استعظم أن أذكر بعض ما ذكر فيه من التعريض للرد على الخالق - سبحانه - وذكره إياه بأقبح ما يذكر آدمي، مثل أن يقول منه الظلم، ومنه الشر، في عبارات أقبح من هذه قد ذكرت بعضها في التاريخ^(٣)،

(١) الخاقاني: غير (١).

(٢) علق الخاقاني هنا: «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي المعروف بالراوندي، من العلماء المتكلمين، اتهم بالإلحاد والزندقة. ولد عام ٢٠٥ هـ وتوفي برجة مالك بن طوق الثعلبي، وقيل ببغداد عام ٢٩٨ هـ. خلف أكثر من مائة وأثنى عشر كتاباً، منها:

١ - فضيحة المعتزلة.

٢ - التاج.

٣ - الزمرد.

٤ - قضيب الذهب.

٥ - نعت الحكمة.

(٣) علق المظفر هنا: يقصد كتابه المنتظم، فقد أورد فيه مقتطفات من كتابي ابن الراوندي: الدامغ والزمرد والرد عليهما. كما رد على ابن الراوندي، أيضاً، في كتابه لآخر تلبس إبليس.

[راجع قبل نص المنتظم، وقارن بعد نص تلبس إبليس]

فالعجب ممن يعترض على الخالق بعد إثباته! فأما المجاهد، فقد استراح، أنراه خلق لهؤلاء عقولاً كاملة، وفي صفاته هو نقص؟ تعالى الله عن تغفيل هؤلاء.

قال (محمد بن عبد الله الحضرمي)^(٤): حدثني أبو الحسين أحمد ابن يحيى،^(٥) قال: مررت بشيخ في حجره مصحف، وهو يقرأ «ولله ميزاب السموات والأرض»، فقلت: يا شيخ ما معنى «ولله ميزاب السموات والأرض»؟ قال: هذا المطر الذي تراه! فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان بتفسير، يا هذا، إنما هو ﴿مِيرَاتُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٦). فقال: اللهم اغفر لي، أنا منذ أربعين سنة أقرأها، وهي في مصحفى هكذا^(٧)!

(٤) يراجع الخاقاني، ص ١٠٩ س ٣ من أسفل، وقارن المظفر، ص ٦٥، س ٣. والحكاية هذه وردت قبل عند ابن النديم تبعاً لأبي القاسم البلخي.

(٥) خلط الخاقاني بينه وبين أحمد بن يحيى بن زهير، قارن نشرته ص ١٢١ و ٢٤٧ ب س ١ من أسفل.

(٦) القرآن، آل عمران ٣/١٨٠، الحديد ١٠/٥٧.

(٧) Cf. Houtsma, Zum Kitâb al-Fihrist, in: W. Z. K. M., Vienna 1889, vol, iv, (Arabic Text), p. 224

ابن الجوزي،

تلييس ابليس [= نقد العلم والعلماء]

ط. القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٨، ص ٦٧، ١١١ - ١١٢^(١).

[ص ٦٨] [في الكلام على جاحدي النبوات].

قال أبو الوفاء علي بن عقيل - رضي الله عنه - صبت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق، وثبوت الشرائع بين الخلق، والامتثال لأوامرها - كابن الراوندي ومن شاكلة كآبي العلاء^(٢).

[في نقد مذهب الباطنية]

[ص ١١١] وكم^(٣) من زنديق في قلبه حقد على الإسلام، خرج، فبالغ، واجتهد، فزخرف دعاوى يلقي بها من يصحبه، وكان غور مقصده في الاعتقاد الانسلاخ من ربة الدين وفي العمل نيل الملذات واستباحة المحظورات. فمنهم بابك الخرمي... ثم القرامطة وصاحب الزنج... ومنهم من لم يبرح على تعشير^(٤) ففاته الدنيا والآخرة مثل ابن الراوندي والمعري.

أنبأنا محمد بن أبي طاهر، عن أبي القاسم علي بن المحسن التنوخي، عن أبيه، قال: كان ابن الراوندي ملازم^(٥) الرافضة وأهل الإلحاد فإذا

(١) تقارن ط. القاهرة الأولى، ١٣٤٠/١٩٢٢، ص ٦٦، ١٠٨ - ١٠٩.

(٢) فات هذا النص على الدكتور طه حسين وجماعته في «تعريف القدماء بأبي العلاء»، القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤، ص ٣٩٠.

(٣) بعض النص التالي نقله الدكتور طه حسين، تعريف، ص ٣٩٠ س ٥ - ١٢.

(٤) كذا في الأصل المطبوع، وفي هامش تعريف القدماء: «أوجه».

(٥) كذا في الأصل المطبوع، وفي المتنظم [راجع قبل]: يلزم.

عوتب، قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم كاشف وناظر.

قال المصنف: من تأمل^(٦) حال ابن الراونديّ، وجده من كبار الملحدة، [ص ١١٢] وصنف كتاباً سماه الدامغ، زعم أنه يدمغ به هذه الشريعة، فسبحان من دمغه فأخذه وهو في شرح الشباب. وكان يعترض على القرآن، ويدعي عليه التناقض وعدم الفصاحة، وهو يعلم أن فصحاء العرب تحيرت عند سماعه، فكيف بالألكن. وأما أبو العلاء المعري، فأشعاره ظاهرة الإلحاد، وكان يبالي في عداوة الأنبياء، ولم يزل متخبطاً في تعشير^(٧)ه خائفاً من القتل إلى أن مات بخسرانه...

(٦) علق ناشر تلييس لإليس هنا: ومن تتبع شعر أبي العلاء المعري وسيرة ابن الراوندي، علم أنهما على جانب عظيم من الإلحاد والزندقة، إلا أن المعري يستتر كثيراً بخلاف ابن الراوندي [في الأصل: الراوندي]...

السمرقندي، شمس الدين محمد بن محمود بن أشرف الحسيني

(ت حوالي ١٢٠٣/٦٠٠ - ٤):^(١)

— كتاب الصحائف الإلهية،

منخطوط باريس، برقم ١٢٤٧، ورقة ٢٠ أ.

[في الحديث عن الروح]

أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ في القلب، هو مذهب ابن الراوندي^(٢).

(١) وقبل أنه توفي سنة ١٣٠٠/٧٠٠. فالمشهور أنه كان حياً سنة ١٢٩١/٦٩٠، يقارن سركيس، معجم المطبوعات، عمود ١٠٤٦ (ويذكر كتابه الصحائف)، وإسماعيل باشا، هدية العارفين، عمود ١٠٦ (ويذكر كتابين: الصحائف في الكلام، والمعارف شرح [الصحيح: ي شرح] الصحائف).

(٢) لقد وردت هذه العبارة لأول مرة عند الأشعري (راجع نص مقالات الإسلاميين)، وسيردها فيما بعد الرازي (المحصل)، ونصير الدين الطوسي (تلخيص المحصل) ونجم الدين الكاتبي (مفصل المحصل)، قارن النصوص، بعد.

نصوص القرن السابع

٧ (١/٣٢)

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ١٢٠٩/٦٠٦):

— نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز،

القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩، ص ١٦٥ — ١٦٧.

[ص ١٦٤]

في الجواب عما قاله بعض الملحدين من أن في القرآن تناقضاً.

اعلم أن الكلامين إنما يتناقضان إذا تضمن أحدهما نفي ما أثبتته الآخر، أو إثبات ما ينفيه... [ص ١٦٥]... وقد ذكر ابن الراوندي آيات زعم أنها متناقضة، والشيخ^(١) أجاب عنها. فلنذكر بعض ذلك ليستدل به على جهل المعترض وركاكة عقله.

زعم^(٢) أن قوله — تعالى — ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ﴾^(٣) مناقض لقوله ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾^(٤) وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَغَى اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(٥).

(١) «الشيخ» كذا في الأصل، والمرجح أنه أبو علي الجبائي، قارن نص ابن الجوزي من المنتظم، كذلك انظر: Kraus, R. S. O., xiv, pp. 360-361, 364.

(٢) ابن الريوندي.

(٣) القرآن، الجاثية ١٧/٤٥ وفي الأصل جاءت «فما» على «وما»، وهو تحريف. كذلك قارن في هذا المعنى البقرة ٢١٣/٢، آل عمران ١٩/٣، يونس ٩٣/١٠، والشورى ١٤/٤٢.

(٤) أيضاً، الكهف ٥٧/١٨. وقد ذكر ابن الجوزي اعتراض ابن الريوندي على هذه الآية من قبل، يراجع نص المنتظم (١)، قبل.

(٥) أيضاً، محمد ١٦/٤٧، كذلك قارن الآية ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَغَى اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ [الحل ١٠٨/١٦].

— فأجاب الشيخ بأن المراد بالعلم، في الآية الأولى^(٦)، القرآن، والأدلة دون العلم في نفسه — لأنه — تعالى —^(٧) أطلق العلم، ولم يقيده، وقد تسمى الحجج علماً، والكتاب علماً: يقال علم أبي حنيفة، وعلم الشافعي، وإذا احتمل ذلك، زال التناقض.

ومنها^(٨)، أن قوله تعالى — (٧) ﴿وَمَنْ يُضِلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ﴾^(٩) ينقض قوله — تعالى — (٧) ﴿وَزَيْنٌ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ﴾^(١٠) فأحدى الآيتين تقتضي^(١١) أن لا ولي للكفار، والثانية تقتضي أن لهم ولياً وأجاب الشيخ بأن قوله ﴿فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ﴾ (إنما)^(١٢) المراد به في الآخرة عند إضلال الله لهم بالعقوبة، وأراد بقوله ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ﴾ في الدنيا، وتقييده بذكر ﴿الْيَوْمَ﴾ يدل على ذلك. وأيضاً، إن كان المراد في وقت واحد، لم يتناقض، لأن المراد: فما لهم من ولي ينفع ويضر، وكون الشيطان لهم ولياً لا يقتضي أن ينفع ويضر.

ومنها، ما ادعاه من أن قوله ﴿إِنْ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾^(١٣) ينقض قوله ﴿أَسْتَحْذَرُ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانَ فَأَنْسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ﴾^(١٤) وقوله ﴿وَزَيْنٌ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾^(١٥)، فزعم أن يستحوذ

(٦) في الأصل: الأولى.

(٧) في الأصل: تعالى.

(٨) أي: اعتراضات ابن الريوندي على آيات القرآن.

(٩) القرآن، الشورى ٤٢/٤٤. كذلك قارن فيما يتصل بهذا المعنى النساء ٨٨/٤، ١٤٣، الأعراف ١٧٨/١٧٨، الرعد ١٣/٣٣، الإسراء ١٧/٩٧، الكهف ١٨/١٧، الزمر ٣٩/٣٢، غافر ٤٠/٣٣، الشورى ٤٢/٤٦.

(١٠) أيضاً، المحل ١٦/٦٣، ولقد وردت في الأصل "زَيْنٌ" على "زَيْن".

(١١) في الأصل: «يقتضي».

(١٢) ليست في الأصل.

(١٣) القرآن، النساء ٧٦/٤. براجع نص (١) من المنتظم لابن الجوزي، فهناك ترد هذه الآية بين ما اعترض عليه ابن الريوندي من آيات القرآن.

(١٤) أيضاً، المجادلة ٥٨/١٩.

(١٥) أيضاً، النحل ٢٧/٥٤، والعنكبوت ٢٩/٣٨. ووردت في الأصل على «هزَيْن»، وهو تحريف.

عليه وعلى قلبه، ويصده عن دينه، كيف يكون ضعيفاً؟ أجاب الشيخ أن المراد أن كون كيد الشيطان ضعيفاً أنه لا يقدر على أن يضرب، وإنما يوسوس، ويدعو فقط، فإن أتبع، لحقت المضرة، وإلا فحالته على ما كان (من الوسوسة) ^(١٦)، فهو بمنزلة فقير [ص ١٦٦] يوسوس لغني في دفع ماله إليه، وهو يقدر على الامتناع، فإن دفعه إليه، فليس ذلك لقوة كيد الفقير، لكن لضعف رأي المالك.

ومنها، ما ادعاه من تناقض قوله — تعالى — ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ ^(١٧) وقوله: ﴿لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيًا مِنْ فَوْقَهَا﴾ إلى ^(١٨) قوله ^(١٩) ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ ^(٢٠) وزعم أن، إذا عد، زاد على الستة، لأنه ذكر أنه «الخلق الأرض في يومين»، ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ و﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾، وذلك يبلغ ثمانية أيام! أجاب الشيخ ^(٢١) أنه — تعالى — (٧) أراد بقوله ﴿قُلْ أُنَبِّئُكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ إلى قوله ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ مع اليومين المتقدمين، ولم يرد بذكر الأربعة غير ما تقدم ذكره. وهذا كما يقول الفصيح: «سرت من البصرة إلى بغداد في أربعة أيام، وجزت إلى (١٨) الكوفة في أربعة عشر يوماً» ولا يريد سوى ^(٢٢) العشرة، بل يريد مع العشرة. ثم قال — تعالى — ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ وأراد سوى ^(٢٣) الأربعة. وهذا، إذا

(١٦) ليس في الأصل، وهي تكملة بقتضيها، أو مثلها، السياق.

(١٧) القرآن، ق ٣٨/٥٠. وفيما يخص الخلق في ستة أيام بعامة، قارن الأعراف ٥٤/٧، يونس ٣/١٠.

هو ١١/٧، الفرقان ٥٩/٢٥، السجدة ٤/٣٢، الحديد ٤/٥٧.

(١٨) في الأصل: إلي.

(١٩) وتمة السياق القرآن: ﴿... مِنْ فَوْقَهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ...﴾

(٢٠) القرآن، فصلت ٩/٤١ - ١٢.

(٢١) في الأصل: الشيخ.

(٢٢) في الأصل: سوى.

حصل. لم يكن مخالفاً لقوله — تعالى — ﴿۷﴾ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴿٣٣﴾.

قال (المصنف) ^(٣٤): ومنها، قوله — تعالى — ﴿۷﴾ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ﴿٣٣﴾ وقوله: ﴿۷﴾ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَعَكَهَا فَسَوَّاهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحْنَهَا ﴿٣٣﴾، فزعم أن الآية الأولى (٦) تقتضي أن يكون خلق الأرض قبل خلق السموات، وفي الثانية يوجب أن خلق السموات قبل خلق الأرض! أجاب الشيخ أنه — تعالى — ﴿۷﴾ أخبر أن ﴿الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحْنَهَا﴾ وقد كان خلقها من قبل، وإنما أراد بقوله ﴿دَحْنَهَا﴾ أنه بسطها، فقد كان — تعالى — خلقها لا مبسوطة قبل خلق السماء، ثم بسطها بعد خلق السماء. فهذا القدر كاف في [ص ١٦٧] التنبيه على جهل المعترض، وسخافة عقله، وقلة تأمله.

(٢٣) القرآن، الفرقان ٥٩/٢٥، السجدة ٤/٣٢.

(٢٤) ليست في الأصل.

(٢٥) ساقطة من الأصل.

(٢٦) القرآن، البقرة ٢٩/٢.

(٢٧) أيضاً، النازعات ٢٧/٧٩ - ٣٠.

الرازي، فخر الدين:

— محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين،

ط. القاهرة ١٣٢٣ / ١٩٠٣.

[ص ١٦٣ - ٤] - [في تفسير الأنا = الإنسان]

ثم اختلفوا^(١)، فزعم ابن الراوندي أنه جزء لا يتجزأ في القلب^(٢)، وزعم النظام أنه أجزاء^(٣)...

(١) المتكلمون.

(٢) يقارن في هذا نص الأشعري من مقالات الإسلاميين، ونص السمرقندي من كتاب الصحائف الإلهية، [قبل].

(٣) تقرأ «أجسام» تبعاً للأستاذ (A. S. Tritton)، يراجع بحثه: Al-Muhassal by Muhammad b. 'Umar ar-Rāzī, ORIENS in: Journal of the International Society for Oriental Research, Leyden 1967, vol. 18 – 19, p. 343, 1.3 below.

الرازي، فخر الدين:

— معالم أصول الدين،

على هامش كتابه المحصل، القاهرة ١٣٢٣/١٠٩٣ - ٤.

[ص ١٦٤]

إن الشيعة، على كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب، ينقلون هذا الخبر [النص الجلي على إمامة علي]. والجواب: أن المشهور أن واضع هذا الخبر هو ابن الراوندي^(١)، ثم أن الروافض الشيعة، لشدة شغفهم بهذا الأمر، سعوا في تشهيره.

(١) ناقش الشريف المرتضى (يراجع نص الشافعي في الإمامة، قبل)، خصمه القاضي عبد الجبار في هذا الموضوع، وساق الدليل ثلث الدليل على أن هذه الدعوى باطلة. مع ذلك، فنحن لا نملك أمام نص الخياط (انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة ص ٣ - ط ١٢ - Le Livre du Triomphe p. 3) إلا التروي في الحكم على طبيعة هذا الكتاب. وقد نقضه الخياط نفسه (يراجع نص ابن الجوزي في المنتظم ١٠٠/٦ - H. Ritter, Der Islam, xix, p. 3)، ونقضه أحد الخوارج، أيضاً، (Houtsma, W. Z. K. M., iv. P. 236) الذي ينص ابن التديم على أنه أبو بكر البردعي (الفهرست، ط. Flügel، ص ٢٣٧ - ط. القاهرة، ص ٣٢٣). وقارن الأستاذ (Kraus, R. S. O.) (xiv, pp. 361-362) - بلوي من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٣، ١٦٥) وحيث نجد أنفسنا إزاء عنوانين: كتاب الإمامة وكتاب إمامة المفضل، فقد خلط بينهما المتأخرون. راجع بوجه خاص عائشة عبد الرحمن، الغفران، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٧٥.

ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي،
(ت ١٢٢٦ / ١٢٢٩) :

— إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب [= معجم الأدباء]

نشرة D. S. Margoliouth

القاهرة ١٩٢٥، ج ٧ ص ١٤٣

[في ترجمة أبي العباس المبرد]

ولأبي العباس المبرد من التصانيف: الكامل في الأدب^(١)، وهو أشهر كتبه،
والمقتضب^(٢) في النحو، وهو أكبر مصنفاته وأنفسها، إلا أنه لم ينتفع به أحد.
قال أبو علي الفارسي: نظرت في المقتضب، فما انتفعت منه بشيء إلا بمسألة
واحدة، وهي: وقوع «إذا» جواباً للشرط في قوله — تعالى — ﴿وَأِنْ تُصِيبْهُمْ سَيْفَةٌ
بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾. ويزعمون أن سبب عدم الانتفاع به، أن هذا
الكتاب أخذه ابن الراوندي الزنديق عن المبرد، وتناوله الناس من يد ابن الراوندي:
فكانه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به^(٣).

(١) انظر Brockelmann, Geschichte der Arab. Litt, Supl. i, p. 167 (= تاريخ الأدب العربي،

ترجمة الدكتور عبد الرحيم التجار، القاهرة ١٩٦١، ١/١٦٥).

(٢) Ibid., i, p. 168; iii p. 1006 (= تاريخ الأدب العربي، ١/١٦٦).

(٣) المشهور عن ابن الريوندي أنه ألف ي الرد على النحويين (انظر الفهرست لابن النديم، ط.

Flügel، ص ٦٣ = ط. القاهرة، ص ٩٤) الذي رد عليه ابن درستويه (قارن Massignon, La

passion، p. 575, note 4; Kraus, R. S. O., xiv, p. 367 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص

١٦٥) وانظر أطروحتي 55 - 54.PP.

٧ (٥/٣٦)

القفطي، جمال الدين، أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني،

(ت ١٢٤٦/١٢٤٨ - ٩):

— إخبار العلماء بأخبار الحكماء،

ط. الأستاذ Lippert (Leipzig 1903)

وط. القاهرة، ١٣٢٦/١٩٠٨

[ص ١٨٣ = P. 279]

[ومن مؤلفات أبي نصر الفارابي]

كتاب الرد على ابن الراوندي^(١).

(١) ذكر القفطي هذا العنوان بعد أن ذكر أن للفارابي كتاباً في أدب الجدل. وسلاحظه بعد أن ابن

أبي أصيبعة (عيون الأنباء، ط. Müller، ج ٢ ص ١٣٩) يذكر هذين العنوانين على أنهما كتاب

واحد هكذا: كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل. ولقد نبه الأستاذ Kraus إلى أهمية

هذا التمييز عند القفطي، لكنه لم يقطع برأي بخصوص عنوان ابن أبي أصيبعة (Kraus, R. S.)

O., xiv, p. 362 = بدوي، من تاريخ الإلهاد، ص ١٦٤ - ١٦٥)، وقد تكلم الأستاذ Moritz

Steinschneider منذ عهد بعيد عن عنوان الفارابي هذا بالتفصيل، انظر كتابه المهم:

Al-Farabi, Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften, (Memoires de l'Academie Imperial des Sines de St. - Petersbourg, vii' Serie, Tome xiii, no, 4), St. Petersbourg 1869, pp. 116-177.

سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزاوغلي
(ت. ١٢٥٦/٦٥٤):

— مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، وفيات سنة ٤٤٩ [من مصورة بدار الكتب
المصرية في سبعة عشر مجلداً، والنص التالي منقول عن «تعريف القدماء بأبي
العلاء» للدكتور طه حسين وجماعته، القاهرة ١٩٤٤، ص ١٤٤ — ١٤٥].
وقال أبو الرفاء بن عقيل^(١):

ومن العجائب أن المعري أظهر ما أظهره^(٢) من الكفر البارد... وهو مثل^(٣)
ابن الريوندي وأبي حيان،^(٤) فإنهم تكشف كلامهم عن مثل هذا،^(٥) يتكلمون في^(٦)
التوحيد و^(٧) التحميد والتقديس، ويدسون^(٨) في أثناء ذلك المحن.

-
- (١) النص التالي اقتبسه سبط ابن الجوزي من جده في كتاب المنتظم عند ترجمته لأبي العلاء
المعري، قارن قبل.
(٢) في المنتظم: ما أظهر.
(٣) في المنتظم: وهذا.
(٤-٤) في المنتظم: ما فيهم إلا من قد انكشف من كلامه سقم في دينه.
(٥) في المنتظم: يكثر.
(٦) «التوحيد و» ليسا في المنتظم.
(٧) في المنتظم: ويدس.

٧ (٧/٣٨)

ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني

(ت ١٢٦٩/٦٥٨):

- شرح نهج البلاغة،

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٢، ج ٣، ص ٢٣٩،

٣١٩، ٣٣٤.

(١)

[ص ٢٣٩]

قال قاضي القضاة^(١): إِنَّ أَحَدًا مِنَ الْعُقَلَاءِ لَمْ يَذْهَبْ إِلَى نَفْسِي الصَّانِعِ لِلْعَالَمِ بِالْكَلِيَّةِ، وَلَكِنْ قَوْمًا مِنَ الْوَرَاقِينَ اجْتَمَعُوا وَوَضَعُوا بَيْنَهُمْ مَقَالَةً لَمْ يَذْهَبْ أَحَدٌ إِلَيْهَا، وَهِيَ: أَنَّ الْعَالَمَ قَدِيمٌ لَمْ يَزَلْ عَلَى هَيْئَتِهِ هَذِهِ، وَلَا إِلَهَ لِلْعَالَمِ وَلَا صَانِعَ (لَهُ)^(٢) أَصْلًا، وَإِنَّمَا هُوَ هَكَذَا مَا زَالَ، وَلَا يَزَالُ، مِنْ غَيْرِ صَانِعٍ وَلَا مُؤَثِّرٍ.

قال: وأخذ ابن الراوندي هذه المقالة فنصرها في كتابه المعروف بكتاب التاج^(٣) قال^(٤): فأما الفلاسفة القدماء والمتأخرون، فلم ينضوا

(١) عبد الجبار المعتزلي، مؤلف المغني، راجع قبل.

(٢) ليست في الأصل المطبوع.

(٣) ذكر الأستاذ عباس إقبال في كتابه «خاندان نوبختي» (طهران ١٩٣٣، ص ٩٣ س ٣ - ٤)

إنه ربما كان هذا الكتاب عند ابن أبي الحديد غير أن طبيعة البحث في مؤلفات ابن الريوندي تؤكد على أن المعتزلة ابتداء من القاضي عبد الجبار (الذي ينقل عنه ابن أبي الحديد) لم يعرفوها إلا من الشذرات التي أوردها أبو الحسين الخياط، يراجع في هذا

.P. Kraus, R. S. O., XIV, p, 363, II, 33-35

الصانع، وإنما نفعوا كونه فاعلاً بالاختيار، وتلك مسألة أخرى. قال: والقول بنفي الصانع قريب من القول بالسفسطة، بل هو هو بعينه، لأن من شك في المحسوس أعذر ممن قال: إن المتحركات تتحرك من غير محرك حركها.^(٤)

(٢)

[ص ٣١٩]

[في الفصل عن كون الله عالماً بالأمور الخفية ...]

القول الثالث قول من زعم أنه — تعالى — (٢) لا يعلم الأمور الحاضرة، وهذا قول نقيض القول الثاني^(٥)، وشبهوه بكونه قادراً. قالوا: كما أنه لا يقدر على الموجود، فكذلك لا يعلم الموجود. ونسب ابن الراوندي هذا القول إلى معمر بن عباد^(٦)، وأحد شيوخنا، وأصحابنا يكذبونه في ذلك ويدفعون الحكاية عنه^(٧).

القول الرابع قول من زعم أنه — تعالى — لا يعلم نفسه خاصة، ويعلم كل ما عدا ذاته. ونسب ابن الراوندي هذه المقالة إلى معمر، أيضاً، وقال: إنه قال: إن العالم غير المعلوم، والشيء لا يكون غير نفسه.^(٨) وأصحابنا

(٤-٤) التعليق للقاضي عبد الجبار، وقد نقلناه لأهميته في فهم المقالة المنسوبة لابن الريوندي.

(٥) أي قول هشام في الحكم، راجع شرح النهج، نفس الموضوع.

(٦) أحال الأستاذ أبو الفضل إبراهيم إلى الملل والنحل، ١/١٦٤ - ٥. ولم نعثر على هذا القول أو

شبيهه في شذرات كتاب فضيحة المعتزلة، تراجع أطروحتي في المواضيع التي يتحدث فيها ابن

الريوندي عن معمر بن عباد، Ibidem, ch. iv (= Fragments viii., X, xlvii, xlviii, xlix, I, li, lii, liii, liv, lv, clxvi, clxxxix, xciv).

(٧) كذلك لم نعثر في دفاع الخياط على إشارة ذلك، انظر كتاب الانتصار، ط. بيروت، ص ١٩، ٢١،

٢٢، ٢٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ١٠٥، ١٢٠، ١٢٢ - 12، 15، 17، Le Livre du Triomphe, pp. 12، 15، 17، 18، 48-52، 132، 154، 157.

(٨) ذكر ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة تراجع أطروحتي Ibid, ch. iv, Fr. xlvii ما نصه:

«فأما معمر، فإني سمعت بعض أصحابه يزعم أن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأن نفسه ليست غيره، ولا بد من أن يكون المعلوم غير العالم. فقلت له: أبهذا كان يقول صاحبكم؟ قال: نعم».

يكذبون ابن الراوندي في هذه الحكاية، وينزهون معمرًا عنها^(٩).

(٣)

[ص ٣٤٤]

[في فصل نفي التشبيه عن الخالق]...

وحكى ابن الراوندي عن الجاحظ أن أحد قدماء المعتزلة — ويعرف بأبي شعيب — كان يجوز عليه — تعالى — السرور والغم، والغيرة والأسف، ويذكر في ذلك ما روي عن النبي — صلى الله عليه وآله — أنه قال: «لا أحد أغير من الله، وأنه — تعالى — يفرح بتوبة عبده ويسر بها». وقال — تعالى — ﴿فَلَمَّا ءَاسَفُونَا اٰتَقَمْنَا مِنْهُمُ﴾^(١٠). وقال مقال المتحسر على الشيء: ﴿يَحْسِرَةُ عَلَى الْعِبَادِ﴾^(١١). وحكى (ابن الراوندي)(٢) عنه، أيضاً، أنه يجوز عليه أن يتعب ويستريح، ويحتج بقوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾^(١٢)!

(٩) قارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٥٣ - ط. بيروت، ص ٤٥ - Le Livre du Triomphe.49

(١٠) يراجع القرآن، الزخرف ٥٥/٤٣.

(١١) أيضاً، يس ٣٠/٣٦.

(١٢) أيضاً، ق ٣٨/٥٠.

٧ (٨/٣٩)

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي،
(ت ١٢٧٠/٦٦٨):

— عيون الأنباء في طبقات الأطباء،

ط. الأستاذ (August Müller)

القاهرة — Göttingen، ١٨٨٢/١٢٩٩ —

١٣٠١ — ١٨٨٤.

(١)

[ج ١، ص ٢١٢]

.. [في ترجمة الكندي]... كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد^(١).

(١) انظر: مكارني (R. J. MacCarthy)، التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، بغداد ١٩٦٢/١٣٨٢، ص ١٠٧ رقم ١٨٥، كذلك ص ٤٨ رقم ٢٨٨. ويحتمل الأستاذ (Kraus) انظر بحثه في R. S. O. xiv, p.360 = بدوي من تاريخ الإلحاد ص ١٦١ أن يكون هذا العنوان لكتاب الكندي الذي ألفه في الرد على كتاب التوحيد (ذكره الخياط، الانتصار، ط. القاهرة، ص ١٣ — ط. بيروت، ص ١٣) لابن الريوندي، ثم يعود فيشكل في صحة كتاب الكندي لعدم ورود هذا العنوان عند القفطي (أخبار الحكماء، ط. Lippert، في Leipzig 1903، ص ٣٦٨ - ٣٧٦) أو ابن النديم (الفهرست، ط. Flügel في Leipzig، ص ٢٥٥ - ٢٦١)، انظر في ما يتصل بهذا الإحصاء، مكارني، المصدر السابق، ص ٩١ وما يليها، ص ٨١ وما يليها، واحتمل الأستاذ (Kraus)، أيضاً أن يكون كتاب الكندي هذا منحولاً عليه (Kraus loc. cit) = بدوي، نفس الموضع) وقد احتج برأس الأستاذ (De Boer) فيما نسب إلى الكندي عند تلاميذه المتأخرين، انظر: De Boer Zur Kindi und Seiner schule, in: Arch. f. Gesch. d. Philos. 1900, pp. 173-175.

(٢)

[ج ٢، ص ٩٧]

مقالة لمحمد بن الحسن (بن الهيثم)^(٦) في إيضاح تقصير أبي علي الجبائي^(٧) في نقضه بعض كتب ابن الراوندي^(٨)، ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندي بحسب أصوله، وإيضاح الرأي الذي لا يلزم معه اعتراضات ابن الراوندي.

(٣)

[ج ٢، ص ١٣٩]

... [في ترجمة الفارابي: له]... كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل^(٩).

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) في الأصل المطبوع: «الحياتي»، وهو تحريف تنبه إليه الأستاذ Kraus (انظر R. S. O. xiv, p. 363 - بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٦) فأصلحه دون الإشارة إلى الأصل المحرف.

(٤) نقض أبو علي الجبائي عدة كتب لابن الريوندي، لاحظ في هذا إشارات الأستاذ Kraus (Ibid., loc. Cit = بدوي، نفس الموضع).

(٥) هذا الكتاب ورد بعنوانين عند القفطي (راجع قبل). وانظر: Steinschneider, Al. Fārābī, pp. 116 - 117.

٧ (٩/٤٠)

الطوسي، نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي،
(ت ١٣٧٤/٦٧٢):

— تلخيص المحصل،^(١)

ط. القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٣ - ٤.

[ص ٢٥] — [في مسألة أن الفكر المفيد للعلم موجود]

فالقول بالجزء الذي لا يتجزأ^(٢) في القلب مذهب ابن الراوندي^(٣)

(١) هو محصن أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين لفخر الدين الرازي [راجع قبل]، وقد نشر هذا التلخيص في أسفل نص الرازي.

(٢) في الأصل المطبوع: «يتجزأ». ولم يهتم الأستاذ (A. S. Tritton) إلى تصويب أغلاط كتاب الطوسي في بحثه *Al-Muhassal by Muhammad b. 'Umar ar-Râzî, ORJENS, in; Journal of the International Society for Oriental Research, Leyden 1967.*

بل ركز اهتمامه على أصل المحصل.

(٣) يقارن قبل نص الرازي في المحصل.

٧ (١٠/٤١)

الكاتب، نجم الدين أبو الحسن علي بن عمر الشافعي القزويني

(ت ١٢٧٦/٦٧٥):

- مفصل المحصل،^(١)

منحطوط باريس، برقم ١٢٥٤، ورقة ١٠ ب. ^(٢)

[في الحديث عن الروح]

وبعضهم ^(٣) قال: هو جزء لا يتجزأ ^(٤) في القلب، وهو مذهب النظام وابن
الراوندي ^(٥).

(١) المحصل = محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخر الدين الرازي، راجع النص، قبل.

(٢) يقارن الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦، ص ١٠١، تعليق (٢).

(٣) بعض المتكلمين.

(٤) في المخطوط: يتجزى.

(٥) نسب هذا القول في المصادر المتقدمة إلى ابن الريوندي، ولم يشر إلى النظام على أنه شريك له في هذا المذهب، قارن السمرقندي والرازي (المحصل) ونصير الدين الطوسي.

٧ (٤٢ / ١١)

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد (ت ١٢٨٣/٦٨١):
- وفيات الأعيان وأنباء الزمان مما ثبت بالنقل أو السماع أو أثبتته العيان،
نشرة^(١) (Göttingen 1835) F. Wüstenfeld
[= ط. بولاق، ١٢٧٥/١٨٥٨ = تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد،
القاهرة ١٢٦٧/١٩٤٨].
[vol. I, p. 48 - رقم ٣٤^(٢)].

أبو الحسن^(٣) أحمد بن إسحاق الراوندي، العالم المشهور، له مقالة
في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو
مائة وأربعة عشر كتاباً^(٤) منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج،
(وكتاب)^(٥) الزمرد، وكتاب القصب^(٦)، وغير ذلك. وله محاسن ومحاضرات
مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه
في كتبهم^(٧). توفي سنة ٢٤٥ هـ برحبة مالك بن طوق الثعلبي، وقيل

(١) قارن الترجمة الإنكليزية لـ Baron M. G. de Shane (no. 34), (1842, vol. i, pp. 76-77)
(٢) قارن ط. بولاق، ج ١، ص ٢٨-٢٩، وط. عبد الحميد، ج ١، ص ٧٨-٧٩، والإشارة في المتن
لصفحات Wüstenfeld.

(٣) كذا (١).

(٤) راجع نص المسعودي قبل.

(٥) في الأصل المطبوع: كتاب التاج الزمرد، وهو غلط.

(٦) كذا (١).

(٧) قارن قبل نصوص الخياط، الأشعري، الماتريدي، التوحيد، البغداد، ابن حزم،
الشهرستاني... الخ!!

بيغداد، وتقدير عمره أربعون سنة^(٨) وذكر في "البستان" إنه توفي سنة ٥٠، والله أعلم.

ونسبته إلى روائد^(٩)، وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصفهان. وقاسان، بالسین المهملة، هي غير قاشان التي بالشين المثلثة المجاورة لقم. وروائد^(١٠)، أيضاً، ناحية ظاهر نيسابور. وهل راوند هي التي ذكرها أبو تمام في كتاب الحماسة^(١١) في باب [p. 89] المراثي، فقال: إن رجلين من بني أسد^(١٢) خرجا إلى أصفهان فأخيا دهقاناً بها في موضع يقال له روائد وخزاق، ونادماه، فمات أحدهما^(١٣) وغير الآخر والدهقان ينادمان قبره ويشربان كأسين ويصبان على قبره كأساً، ثم مات الدهقان، فكان الأسدي الغابر ينادم قبريهما ويترنم بهذا الشعر:

خليلتي هبّا طال ما قد رقدتما	أجسداً لا تقضيان كراكما
آمن طول يوم لا تجيبان داعياً	كأن الذي يسقي المدام سقاكما
ألم تعلمّا مالي برواند كلها	ولا بخزاق من صديق سواكما؟
أقيم على قبريكما لست بارحاً	طوال الليالي أو يجيب صداكما
وأبكيكما حتى الممات وما الذي	يرد على ذي ^(١٤) لوعة أن بكأكما
فلو جعلت نفسي لنفسي وقاية	لجذت بنفسي أن تكون فداكما
أصبّ على قبريكما من مدامة	فالأ تنالوها تروّ ثراكما ^(١٥)

وخزاق قرية أخرى مجاورة لها. والله أعلم بالصواب.

(٨) راجع نص المسعودي قبل.

(٩) هله أول إشارة في المصادر تشير إلى نسبة الريوندي إلى «راوند» وهي من غفلات ابن خلكان (١).

(١٠) نظيرة «روائد»، التي هي بنواحي أصفهان، إنما هي «ريوندا» يقارن ياقوت الحموي، معجم البلدان،

ط. Wüstenfeld ج ٢، ص ٨٩١-٨٩٢.

(١١) قارن ط. Freytag، بون ١٨٢٨، ص ٣٩٨.

(١٢) هما: نصر بن غالب وأوس بن خالد، راجع بعد نص الزبيدي في تاج العروس.

(١٣) تبعاً للزبيدي، المتوفى هو أوس بن خالد.

(١٤) في الأصل المطبوع: علي.

(١٥) يقارن عباس القمي، الكنى والألقاب، ج ١، ص ٢٨٣-٢٨٤، و«ترو» هناك «تروي»^(١٦).

نصوص القرن الثامن

٨ (١ / ٤٣)

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي الشافعي
(ت ١٣٣٤/٧٣٢):

— المختصر في أخبار البشر [= تاريخ أبي الفداء]

ط. اسطنبول ١٢٨٦/١٨٦٩ - ٧١، ج٢، ص ٦٤-٦٥،

ط. القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧، ج٢، ص ٦١.

[حوادث سنة ٢٩٣هـ]

وفيهما توفي أحمد الزنديق ابن^(١) يحيى بن إسحق، المعروف بابن الراوندي،
المتكلم. صنّف عدة كتب في الكفر والإلحاد ومناقضة الشريعة. منها: قضيب
الذهب، وكتاب اللامع وكتاب الفرند، وكتاب الزمردة، وغير ذلك.

وقد أجاب العلماء عن كل ما قاله من معارضة القرآن العظيم وغيره من
كفريات، وبينوا وجه فساد ذلك بالحجج البالغة. فمن قوله — لعنه الله — في كتاب
الزمردة (٢): إنا نجد في كلام أكثم^(٣) بن صيفي ما هو أحسن من قوله ﴿إِنَّا
أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(٤)، وقال: إن الأنبياء وقعوا بطلسمات جذبوا بها دواعي الخلق
كما يجذب المغناطيس الحديد^(٥).

ووضع كتاباً لليهود وللنصارى يتضمن مناقضة دين الإسلام. وقال لليهود:
قولوا عن موسى بن عمران أنه قال: لا نبي بعدي.

(١) ط. القاهرة: بن.

(٢) ط. القاهرة: اكتم.

(٣) القرآن الكوثر ١٠٨/١.

(٤) يقارن قبل، ابن الجوزي.

وقال في كتاب الفرند : ^(٥) إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالقرآن الذي تحدى به النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم تقدر العرب على معارضته، فيقال لهم: أخبرونا لو ادعى مدع لمن تقدم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن فقال: الدليل على صدق بطليموس وإقليدس، أن إقليدس ادعى أن الخلق يعجزون عن أن يأتوا بمثل كتابه، أكانت نبوته تثبت؟ وقال (في) ^(٦) قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ ^(٧)، أي ضعف به، وقد أخرج آدم من الجنة ^(٨).

وله من هذا شيء كثير أضربنا عن ذكره.

وكان موته - لعنه الله - برحبة مالك بن طوق، وذكر أن عمره كان ستاً وثلاثين سنة، هكذا وجدت أخباره وتاريخ وفاته في تاريخ القاضي شهاب الدين (بن) أبي الدم الحموي ^(٩) وقد وجدته في تاريخ القاضي شمس الدين بن خلكان ^(١٠) أن وفاته كانت في سنة خمس وأربعين ومائتين، وقيل في سنة خمسين ومائتين، والله أعلم بالصواب.

(٥) يقارن قبل، ابن الجوزي.

(٦) «في» ساقطة من الأصل.

(٧) القرآن، النساء ٧٦/٤.

(٨) يراجع Brockelmann, Gesch. der Arab. Litt., vol. i, p. 346، كذلك يقارن H. Gottschalk, Z. H. Ritter, Philologica vi; in; Der Islam. xix. P. 282.

(٩) يقارن قبل، ابن خلكان.

ابن الوردي، أبو حفص زين الدين عمر بن مظفر بن عمر بن محمد بن أبي
الفوارس علي الشافعي (ت ١٣٤٨/٧٤٩):

— تنمة المختصر [لأبي الفداء]

ط. القاهرة ١٢٨٥/١٨٦٨، ج١، ص ٢٤٨.

ثم دخلت سنة ثلاث وتسعين ومائتين... وفيها ^(١) توفي الزنديق ابن الراوندي،
أحمد بن يحيى بن إسحاق، المتكلم. له في الكفر والإلحاد ومناقضة الشريعة
مصنفات، منها: قضيب الذهب، والدامغ، والفرند، والزمردة. وقد أجاب العلماء عن
معارضاته السمجة الركيكة. ووضع كتاباً لليهود، وقال لهم: قولوا عن موسى بن
عمران أنه قال: لا نبي بعدي ^(٢).

وقد أضربت عن ذكر شيء من هذيانه، ونزهت عنه هذا الكتاب ^(٣).

قلت: قال ابن الجوزي في المنتظم ^(٤) ما معناه الأمل أن الله — تعالى — يعذبه
يوم القيامة أشد من عذاب إبليس، لأن إبليس خاطب الله — تعالى — بالأدب، فقال:
«بعزتك» ^(٥)، وهذا ^(٦) أساء أدبه على الله وسماه بما هذا الملعون جدير به.

والعجب أن العوام يضحكون لأقواله، ويغفلون عن كونه سب النبي — صلى
الله عليه وسلم — في بعض مصنفاته في عدة مواضع.

(١) يراجع قبل أبا الفداء.

(٢) تقارن عبارة أبي الفداء: وله من هذا شيء كثير أضربنا عن ذكره.

(٣) يراجع ابن الجوزي.

(٤) «قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين»، القرآن، ص ٨٢/٣٨.

(٥) أي: ابن الريوندي.

ألا يا ليتني مكنت منه فكنت فعلت فيه ما أشاء
فلإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منه وقاء
والله أعلم^(٦)

ومات - لعنه الله، ولعن محبه - برحمة مالك بن طوق، وذكر أن عمره ست
وثلاثون سنة. وتاريخ وفاته عند ابن خلكان^(٧) سنة خمس وأربعين ومائتين، وقيل
سنة خمسين ومائتين.

(٦) المظنون أن البيتين السابقين من نظم ابن الوردي (٩).

(٧) يراجع ابن خلكان.

اليافعي، عفيف الدين عبد الله أسعد بن علي بن سليمان بن فلاح اليماني،
(ت ١٣٦٧/٧٦٨):

— كتاب مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان،
ط. حيدر آباد ١٣٣٧ — ١٩١٨/٩ — ٢٠.^(١)

(١)

[ج ٢ ص ١٤٤^(٢)، حوادث سنة ٢٤٣]

[وفي السنة المذكورة، توفي ابن الراوندي، أحمد بن يحيى بن إسحاق
الراوندي، وله مقالة في علم الكلام وينسب إلى الزيغ^(٣) والإلحاد، وله مائة وبضع
عشرة^(٤) كتاباً، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام.
قال ابن خلكان، بعدما أثنى على فضله: وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه

(*) نشر الأستاذ Kraus (R. S. O., xiv, p. 371) = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٨٧) النص رقم
(١) التالي وفق مخطوطي باريس برقم (١٥٨٩) وبرلين برقم (9452) حيث لم يصل إلى علمه
إن كتاب اليافعي كان قد طبع في حيدر آباد (انظر العلوجي، عبد الحمدي، عطر وحبر)، بغداد
١٣٨٧/١٩٦٧، ص ١٠٤ برقم ١٨٧.

(١) مخطوط برلين، ورقة (159a)، ومخطوط باريس، ورقة (196b)، قارن الأستاذ
Kraus (R. S. O. xiv, p. 371, note) « بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٧٨ تعليق).

(٢) في ط. حيدر آباد: الزيغ.

(٣) «عشرة» ساقط من مخطوط برلين.

أهل الكلام في كتبهم: وكان من فضلاء عصره، ومن تصانيفه كتاب فضيحة المعتزلة^(٤).

قلت: وهو وإن^(٥) رد على المعتزلة، فأصحابنا^(٦) ينسبونه إلى ما هو أضل وأفظع^(٧) من مذهب المعتزلة. عاش نحواً من^(٨) أربعين سنة.

^(٩) ونسبته إلى روائد، قرية من قرى قاسان،^(١٠) بالسین المهملة، بنواحي أصفهان، (وهي)^(١١) غير التي بالشین المعجمة المجاورة لقم، بضم القاف. وروائد، أيضاً، ناحية ظاهر نيسابور. وروائد هذه، هي التي ذكرها أبو تمام في كتاب الحماسة^(١٢) في باب المرثي^(١٣).

قلت: وذكر أصحابنا في باب النسخ من كتب الأصول أنه هو الذي لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ^(١٤)، بزعمهم بنقل مفترى^(١٥)، بأن قال لهم: قولوا أن موسى – عليه السلام – أمرنا أن نتمسك بالسبت^(١٦) ما دامت السموات [ص ١٤٥] والأرض، ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق.

(٤) في ط. حيدر آباد: المعتزلة، قارن نص ابن خلكان (قبل).

(٥) «وإن» ساقط من ط. حيدر آباد.

(٦) في مخطوطي برلين وباريس: وأصحابنا. انظر Kraus (المصدر السابق، نفس الموضوعين).

(٧) في مخطوطي برلين وباريس: افضح. انظر Kraus.

(٨) في مخطوط برلين: نحو. انظر Kraus.

(٩) قارن نص ابن خلكان، فلقد حرف اليافعي عبارته.

(١٠) حذفه الأستاذ Kraus.

(١١) ليست في المطبوع والمخطوطتين (قارن Kraus).

(١٢) راجع ط. Freytag، بون ١٨٢٨، ص ٣٩٨.

(١٣) في مخطوط برلين: الشنج. (قارن Kraus).

(١٤) في مخطوط باريس: مقرى، وفي مخطوط برلين: مقرى (قارن Kraus).

(١٥) انظر: Ign. Goldziher, Die Sabbathinstitution im Islam; in Gedenbuch zur Erinnerung an David kaufmann, Breslau 1900, pp. 101-102.

وهذا القول بهت واقتراء على موسى — صلى الله عليه وسلم — وعلى نينا
وعلى جميع النبيين والمرسلين.

(٢)

[ج ٢ ص ٢٣٧^(١٦)، في حوادث سنة ٣٠٠]

وفي حدود الثلثمائة^(١٧)، توفي أحمد بن يحيى الراوندي، الملحد وكان يلزم
الرافضة والزنادقة.

قال ابن الجوزي^(١٨): كنت أسمع عنه العظام حتى رأيت في كتبه ما لم يخطر
على قلب أنه يقوله عاقل. فمن كتبه: كتاب نعت الحكمة^(١٩)، وكتاب قضيب
الذهب، وكتاب الزمرد.

وقال ابن عقيل^(٢٠) عجيبي، كيف لم يقتل، وقد صنف (كتاب) (٢١) الدامغ
يدمغ به القرآن، و(كتاب) (٢٢) الزمرد^(٢٣) يزري به على^(٢٤) النبوات.

وذكر بعضهم أن له من التصانيف ما ينيف على مائة مصنف. قلت:
والمشاهير [ص ٢٣٨] من أهل الحق ينقلون عنه في كتب الأصول أشياء
ينسبونه فيها إلى الزنادقة والإلحاد — فلا اعتبار لمن^(٢٥) يمدحه بالفضائل كابن
خلكان وغيره.

(١٦) مخطوط باريس ورقة ٢٢٧ ب، والنص ناقص في مخطوط برلين. قارن Kraus.

(١٧) كنا في مخطوط باريس (قارن Kraus)، وفي ط. حيدر آباد: الثلاث مائة.

(١٨) قارن نص ابن الجوزي في كتاب المنتظم (قبل).

(١٩) في ط. حيدر آباد: الحلمة (أ).

(٢٠) قارن أيضاً نص المنتظم (قبل) الذي ينقل عن ابن عقيل.

(٢١) ليست في مخطوط باريس ولا في ط. حيدر آباد

(٢٢) في ط. حيدر آباد: الزمردة.

(٢٣) في ط. حيدر آباد: «عيب» ولا يستقيم، والتصحيح عن مخطوط باريس، ومنتظم ابن الجوزي

(انظر قبل).

(٢٤) في ط. حيدر آباد: من.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن تقي الدين ابن عبد الكافي (ت/ ١٣٧٠/٧٧٩):

— طبقات الشافعية الكبرى،

ط. القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦.

[جـ ٣ ص ٩٧]^(١)

قول أبي العلاء المعري^(٢):

كم عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقاً
فقبحه الله! ما أجرأه على الله — عز وجل —! وقد أحسن الذي قال نقضاً عليه:
كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل شبعان رياناً
هذا الذي زاد أهل الكفر لا سلموا كذا وزاد أولي^(٣) الإيمان إيماناً

(١) تراجع، أيضاً، طه حسين وجماعته في "تعريف القدماء بأبي العلاء"، ص ٤٠٩-٤١٠.

(٢) جاء في هامش (٣) من ص ٤٠٩ من المصدر السابق: البيتان ينسبان إلى ابن الرواندي، كما في معاهد التنصيص ص ٧١.

(٣) في الأصل: أهل، والتصويب من "تعريف القدماء"، ص ٤١٠ هـ.

وقال أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه^(٤):

زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الرواندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء. قال:
وأشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنه مجمع ولم يصرح.

(٤) يراجع نص ابن الجوزي من كتاب المنتظم، (قبل)، نقلاً عن الجزء الثامن، ص ١٨٤-١٨٥، ولم نعثر على أصل العبارة المنقولة عن ابن الجوزي بحروفها، فلعل السبكي تصرف فيما أورده في النص المذكور (٩).

٨ (٤٨ / ٥)

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي البصري
(ت ١٣٧٢/٧٧٤ - ٣):

— البداية والنهاية،

ط. القاهرة ١٩٣٩، جـ ١١، ص ١١٢-١١٣.

[ص ١١٢]

ثم دخلت سنة ثمان وتسعين ومائتين... وفيها توفي من الأعيان ابن الراوندي،
أحد مشاهير الزنادقة.

كان أبوه يهودياً فأظهر الإسلام، ويقال أنه حَرَف التوراة، كما عادى ابنه القرآن
بالقرآن وألحد فيه.

وصنف كتاباً في الرد على القرآن سماه الدامغ، وكتاباً في الرد على الشريعة
والاعتراض عليها سماه الزمردة، وكتاباً يقال له التاج في معنى ذلك، وله كتاب
الفريد وكتاب إمامة المفضل والفاضل^(١).

وقد^(٢) انتصب للرد على كتبه هذه جماعة، منهم: الشيخ أبو علي محمد بن
عبد الوهاب الجبائي، شيخ المعتزلة في زمانه، وقد أجاد في ذلك. وكذلك ولده
هاشم عبد السلام [ص ١١٣] بن أبي علي.

قال الشيخ أبو علي: قرأت كتاب هذا الملحد الجاهل السفيف ابن
الراوندي، فلم أجد فيه إلا السفه والكذب والافتراء. قال: وقد وضع
كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهرية والرد على
أهل التوحيد. ووضع كتاباً في الرد على محمد رسول الله — صلى الله عليه

(١) كذا (أ)، والصحيح، إمامة المفضل والفاضل.

(٢) يقارن النص التالي بنص ابن الجوزي في المنتظم، قبل.

وسلم - في سبعة عشر موضعاً، ونسبه إلى الكذب - يعني النبي صلى الله عليه وسلم - وطعن على القرآن. ووضع كتاباً لليهود والنصارى، وفضل دينهم على المسلمين والإسلام، يحتاج لهم فيه^(٣) على إبطال نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - إلى غير ذلك من الكتب التي تبين خروجه عن الإسلام. نقل ذلك ابن الجوزي عنه، وقد أورد ابن الجوزي في منتظمه طرفاً من كلامه وزندقته وطعنه على الآيات والشرعة، ورد عليه في ذلك.

وهو أقل وأخس وأذل من أن يلتفت إليه، وإلى جهله، وكلامه، وهذيانه، وسفهيه، وتمويهه. وقد أسند (ت) إليه حكايات من المسخرة والاستهتار والكفر والكباثر، منها ما هو صحيح عنه، ومنها ما هو مفتعل عليه ممن هم^(٤) مثله وعلى طريقته ومسلكه في الكفر والتستر في المسخرة، يخرجونها في قوالب مسخرة، وقلوبهم مشحونة بالكفر والزندقة. وهذا كثير موجود فيمن يدعي الإسلام وهو منافق (ممن)^(٥) يتمسحون بالرسول ودينه وكتابه. وهؤلاء ممن قال الله - تعالى - فَمِنْهُمْ^(٦): ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ^(٧) وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِإِلَهِهِ^(٨) وَأَوْبَاتِهِ. وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ الآية.

وقد كان أبو عيسى الوراق مصاحباً لابن الراوندي - قبحهما الله - فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى، فأودع السجن حتى مات. وأما ابن الراوندي، فهرب فلجأ إلى ابن لاوي اليهودي، وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن»، فلم يلبث بعده إلا أياماً يسيرة حتى مات - لعنه الله! - ويقال: إنه أخذ وصلب.

قال أبو الوفاء بن عقيل: ورأيت في كتاب محقق أنه عاش ستاً وثلاثين سنة مع ما انتهى إليه من التوغل في المخازي في هذا العمر القصير - لعنه الله، وقبحه، ولا رحم عظامه! -

(٣) في الأصل: فيها.

(٤) في الأصل: هو، ولا يستقيم بعد.

(٥) ليست في الأصل.

(٦) القرآن، التوبة ٦٥/٩-٦٦.

(٧) في الأصل: نخوض (١).

(٨) في الأصل: يا الله.

وقد ذكره ابن خلكان في الوفيات^(٩) وقلّس عليه^(١٠) ولم يخرج به شيء، ولا كان الكلب أكل له عجيناً، على عادته في (ذكر)^(١١) العلماء والشعراء، فالشعراء يطيل تراجمهم، والعلماء يذكر لهم ترجمة يسيرة، والزنادقة يترك ذكر زندقته. وأرخ ابن خلكان تاريخ وفاته في سنة خمس وأربعين ومائتين، وقد وهم وهماً فاحشاً، والصحيح أنه توفي في هذه السنة،^(١٢) كما أرخه ابن الجوزي وغيره.

(٩) يراجع نص ابن خلكان، قبل.

(١٠) كذا في الأصل، «قلّس الدمى: وضع يديه على صدره قبل التكفير» [الزمخشري، أساس البلاغة، القاهرة ١٩٦٠، ص ٧٨٥] الذي يتمثل في «وضع اليدين على الصدر والانحناء خضوعاً، واستكانة» [مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث، القاهرة ١٣٢٢/١٩٤ - ٥، ج ٣، ص ٣٠٦]، وهذه الملاحظة من مكارم أستاذي الدكتور كامل الشيبني.

(١١) ليست في الأصل.

(١٢) أي سنة ٢٩٨ هـ راجع قبل مطلع النص.

الفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله،

(ت ٧٩١ / ١٣٨٩) :

— كتاب المطول :

ط. حجر [أفغانستان؟]، ١٣٠١ / ١٨٨٤^(١).

[ص ١٠٠، س ١٨-٢٥]

وقد يعكس^(٢)، أي يوضع المظهر موضع المضمّر، فإن كان المظهر الموضوع موضع المضمّر اسم الإشارة، فلكمال العناية بتمييزه — أي تمييز المسند إليه — لاختصاصه بحكم بديع، كقوله — أي قول ابن الراوندي —^(٣):

(*) طبعت مع أصل كتاب المطول حاشية لعبد الرحيم بن محمد تقي التبريزي، في دار الطباعة المخصوصة [كلنا] طبعة حجر رديئة، انتهى منها في يوم السبت ٦ رجب ١٣٠١ [= ١٨٨٤]. وسأحاول أن أشير إلى حواشي التبريزي على نص المطول في ملاحظاتي القابلة. ويهمني أن أشير إلى أن صديقي الأستاذ الدكتور حسين علي محفوظ أطلعني على عدة طبعات لكتاب المطول مع حاشية التبريزي، وبدا لي منها أنها تتفق جميعاً في ترتيب صفحاتها، ولو أنها اختلفت في طبعها الحجري جودة ورواءة. وأشكر، أيضاً، لصديقي الدكتور عناد غزوان إسماعيل الذي تكرم فأعازني النسخة المطبوعة التي اعتمدتها في تحرير النص التالي.

(١) هذا الموضوع يقع في الباب الثاني (= أحوال المسند إليه)، ص ٥٤ وما يليها من الصفحات.

(٢) البيتان هما:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً

هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم التحير زنديقاً

وسبق الفتازاني إلى ذكر هذين البيتين كل من السكاكي (سراج الدين ابن يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي، ت ١٢٦٦/١٢٢٩) في مفتاح العلوم (ط. أولى، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩ - ١٩٠٠، ص ١٠٥ س ٥-٦ من أسفل)، والقزويني (جلال =

كم عاقل عاقل: هو وصف لعاقل الأول، بمعنى كامل العقل، متناه

الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب، ت ١٣٣٨/٧٣٩) في تلخيص المفتاح (ضبط وشرح عبد الرحمن البرقوقي، ط. أولى، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، ص ٧١-ط. المكتبة التجارية الكبرى، بلا تاريخ، القاهرة، ص ٩١)، ولكنهما لم ينسبانهما إلى ابن الريوندي أو لغيره. كذلك فعل الصنفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، ت ١٣٦٢/٧٦٤) في الفيت المسجّم في شرح لامية المعجم (ط. بولاق، ١٨٧٣/١٢٩٠ - ٤ - ١١٤/٢ - ط. القاهرة، ١٣٠٥/١٨٨٨/٧٤/٢). أما السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين بن عبد الكافي، ت ١٣٧٠/٧٧١) في طبقات الشافعية الكبرى (القاهرة، ١٣٢٤/١٩٠٦، ٩٧/٣) فقد نسبهما إلى أبي العلاء المعري (كذلك انظر/ طه حسين وآخرين، تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤، ص ٤٠٩، تعليق رقم (٣)، حيث نجد أن البيهتين منسوبان لابن الريوندي كما في معاهد التنصيص [ط. بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧، ٧١/١ - ط. محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧، ١٥٥/١] للعباسي، عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد، ت ١٥٥٦/٩٦٣) فهناك نجد البيهتين هما الثاني والثالث من قطعة أولها:

سبحان من وضع الأشياء موضعها وفرق العز والإذلال تقريباً

(كذلك أنظر الأستاذ Houtsma في مقاله Zumâb Kitâb al. Fihrist, in: Wiener Zeits- chrift für dei Kunde des Morgenlandes, Vienna 1889, vol. iv. P. 233 - الذي للأسف لا يذكر مصدره في نقل الأبيات الثلاثة، وقد وردت «حاضرة» في البيت الثالث، عنده، على «حايرة» - وبخصوص البيهتين (الثاني والثالث) اللذين نحن بصددهما، فقد نسبنا صراحة إلى ابن الريوندي عند المتأخرين والمحدثين، قارن في ذلك الحضرمي (نشر العلم في شرح لامية العم، القاهرة ١٣٢٠/١٩٠٢، ص ١٤ بتنبية من الدكتور الشيبني) وابن كمال باشا (رسالة في تحقيق لفظ الزنديق، نشرة الدكتور حسين علي محفوظ مجلة كلية الآداب ببغداد، ١٩٦٢، [بحث مستل]، ص ٩، كذلك انظر: أحمد افشاري، ماني ودين أو، طهران ١٣٣٥، ه. ش. ص ٣٠٩) والجزائري (زهر الربيع، ط. حجر، بومبي ١٩٢٢/١٣٤١ - ٣، ص ٣٥٩، وذكرهما في ص ٣١٢ منسوبيين إلى «بعضهم»، والشيخ علي محفوظ (الإبداع في مضار الابتداء، ط. رابعة، القاهرة بلا تاريخ، ص ٣٣٢) والطبيب الفنجوي (التاج المكلل في جواهر مآثر الطراز الأول، بومبي ١٣٨٣/١٩٦٣، ص ٢٩٨ برقم ٣٢٩)، والشيخ محمد بن قاسم بن يعقوب (كتاب روض الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار، بولاق ١٢٨٠/١٨٦٣ - ٤، ص ٧٨ س ٢-٤)، وكامل كيلاني (رسالة الغفران للمعري، ص ٢٩٦ تعليق ١) وأحمد أمين وأحمد صقر (الهوامل والشوامل للتوحيد، ص ٢١٢ تعليق ١

فيه، كما يقال^(٣): مررت برجل رجل، أي كامل في الرجولية.
أعيت: أي أعيت، بمعنى أعجزته، أو أعيت عليه وصعبت.
مذاهبه: أي طرق معاشه.

وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً. هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم
النحرير^(٤)، أي المتقن، من نحر^(٥) العلم، أتقنه.

بتتبيه من الدكتور محفوظ) وعلي الوردي (وعاظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤، ص ١٠٥) ومحبي
الدين عبد الحميد (مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢٢١/١ تعليق) وسليم خياطة (ابن الراوندي،
فذلكت عنه، في مجلة المقتطف، مجلد ٧٨، ٤/٥٨، كذلك انظر مجلة أرناؤ، سنة ١٢،
١١/٧٤٤)، ومحمد باقر بن علي رضا (جامع الشواهد، طهران ١٢٨٨/١٨٧١ - ٢، ص ٢١٠)،
الخ) ومن الطريف أن أشير إلى أن البيت الثالث ورد في قطعة ذكرها الماوردي أدب الدنيا
والدين، على هامش الكشكول لبهاء العاملي، القاهرة ١٩٢٥، ص ١١٠، ولكنه نسبها إلى قول
الشاعر هي:

سبحان من أنزل الأيام منزلها وصير الناس مرفوضاً ومرفوقاً
فعاقل فطن أعيت مذاهبه وجاهل خرق تلقاه مرزوقاً
هذا الذي ترك الألباب حائرة وصير العالم النحرير زنديقاً

وقد ورد على ابن الريوندي بأشعار اختلفت معنى ومقصداً، وقد فصلت القول في كل ما يتصل
بهذا وغيره من الشعر القليل المنسوب إلى ابن الريوندي في بحث مستقل «الشعر المنسوب إلى
ابن الريوندي»، الذي ظهر في مجلة كلية الآداب، ١٩٧٤، العدد السابع عشر).

(٣) في الأصل: بق.

(٤) في الأصل: النحرير.

(٥) في الأصل: نحو.

زنديقاً^(٧): أي كافر^(٨) نافياً، قائلاً^(٩) لو كان له وجود لما كان الأمر كذلك.

فقوله^(٩) هذا إشارة إلى حلم سابق غير محسوس، وهو كون العاقل محروماً والجاهل مرزوقاً. وكان المقام مقام المضمّر، لكنه لما اختص بحكم بديع عجيب الشأن^(١٠). وهو جعل الأوهام حائرة [ص ١٠١ س ١-٨] والعالم المتقن زنديقاً كملت عناية المتكلم بتمييزه، فأبرزه في معرض المحسوس كأنه^(١١) يري السامعين أن هذا الشيء المتعين المتميز هو الذي له

(٦) علق عبد الرحيم التبريزي هنا بقوله: «معنى الزنديق: الزند اسم كتاب مزدك الذي ظهر في زمان قباد [في الأصل: قباد] وأباح الفروج، فقتله [كسرى] أنوشروان».

(٧) وجاء في الحاشية: «قوله: أي كافر^(٨) نافياً [في الأصل: نابئاً] للصانع، انتهى [في الأصل: آه]. أو قائلاً بالهين: خالق الشر وخالق الخير، نسب ذلك الأمر إلى خالق الشر [في الأصل: الشرّ، وهو مذهب المجوس. وقد رد على ابن الروندي من قال:

وكم من أديب فهم قلبه مستكمل العقل لقد عديم

ومن جهول كمثر ماله ذلك تقدير العزيز العليم

[كذا] لقد تصحّف وتحرف هذا البيتان هنا، وقراءتهما الصحيحة:

كم من أديب فطن عالم مستكمل العقل مقل عديم

وكم جهول مكثر ماله ذلك تقدير العزيز العليم

انظر: بهاء الدين العاملي، الكشكول، ص ٢٥٩ س ٧-٨، ولقد نسبهما هناك إلى القراطي.

قوله هو وصف لعاقل الأول، أي ليس بتأكيد كما سبق إلى الوهم، إذ لا محل للتأكيد [في الأصل: للتأكيد] ومفاريته للموصوف يحمل الإيهام المستفاد من التكرار على الكمال [في الأصل: الكمال] فكانه [في الأصل: فكانه] قيل: كم عاقل كامل [في الأصل: كامد] العقل سلك.

(٨) علق التبريزي هنا في الحاشية، فقال: «أو قائلاً بالهين. خالق الشر وخالق الخير، نسب مثل هذه الأمور [في الأصل: السور] لخالق [في الأصل: لا خالق] الشر. ولقد رد على ابن الروندي من قال، وخير المقال:

نكد الأديب وطيب عيش الجاهل قد أرشدك إلى حكيم كامل

انتهى».

(٩) أي قول ابن الروندي في البيتين السابقين.

(١٠) في الأصل: الشأن.

(١١) في الأصل: كانه.

تلك الصفة العجيبة والحكم البديع. وقد قال إن الحكم البديع هو كون العاقل محروماً والجاهل مرزوقاً، فمعنى اختصاص المسند إليه بحكم بديع أنه عبارة عنه، ومعنى كون هذا الحكم بديعاً أنه ضد ما كان ينبغي، ولا يخفى، ما فيه من التعسف والتهكم عطف على كمال العناية، أي التهكم بالسامع والسخرية كما إذا كان فاقداً البصر، أو لا يكون ثمة مشار إليه أصلاً، أو النداء على كمال بلاذته بأنه يدرك غير المحسوس، أو فطانت به بأن غير المحسوس عنده بمنزلة المحسوس، أو ادعاء كمال ظهوره، أي ظهور المسند إليه، عليه^(١٢)، أي على وضع اسم الإشارة موضع المضمحل لادعاء^(١٣) كمال ظهوره من غير هذا الباب.

(١٢) في الأصل: وعليه.

(١٣) في الأصل: لأدعاء.

نصوص القرن التاسع

ابن الشحنة، أبو الوليد محب الدين محمد بن محمد بن محمد بن زين الدين الحلبي (ت ١٤١٢/٨١٥): - روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر، (على هامش كتاب الكامل لابن الأثير، ط. بولاق، ١٢٩٠ - ١٨٧٣/٣ - ٦) جـ ١١، ص ١٨٧، س ٨-٢١.

[حوادث سنة ٢٩٣هـ]

وفيها توفي الزنديق أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتكلم. قال السلطان عماد الدين^(١): له عدة كتب صنفها في الكفر والإلحاد، وسمها قضيب الذهب، وكتاب اللامع، وكتاب الفرند، وكتاب الزمرد، وتوفي في رحبة مالك بن طوق.

قال القاضي شهاب الدين ابن أبي الدم^(٢) كان عمره ستاً وثلاثين سنة. وقال ابن خلكان^(٣): كانت وفاته في سنة خمس وأربعين ومائتين، وقيل خمسين ومائتين.

(١) يراجع، قبل، أبا الفداء.

(٢) يراجع - 281، H. Gottschalk, Zu H. Ritter. Philologica vi, in: Der Islam, 1931, xiz, pp. 281-282.

(٣) يراجع، قبل، ابن خلكان.

٩ (٢/٥٠)

الفيروز آبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي،
(ت ١٤١٣/٨١٦):

— القاموس المحيط، ط. القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨،
الجزء الأول.

[مادة رواند]

[ص ٢٩٧]

الروند الصيني، كسبحل، دواء، والأطباء يريدونها ألفاً^(١)
ورواند بنواحي أصبهان. وأحمد بن يحيى الراوندي من أهل مرو الروذ^(٢)

(١) راجع بعد، نص الزبيدي في تاج العروس.

(٢) كذا (١) وبالرغم من تمييز الفيروز آبادي بين رواند وبين أصل ابن الريوندي وإشارته لمرو الروذ،

تجاهل الإشارة إلى ريوند وكذلك الاختلاف بين النسبتين. انظر أطروحتي: Ibidem, ch. i, pp.

2-4, note

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى الزيني (ت ١٤٣٧/٨٤٠):

— طبقات المعتزلة^(١)، تحقيق Susanna diwald-Wilzer

بيروت ١٣٨٠/١٩٦١،

[ص ٨٥ س ١٤-١٦]

قال القاضي^(٢): كان الخياط عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر^(٣)، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي. وكان فقيهاً، صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين.

[ص ٩٠ س ١-٢ ، ٤]

أبو بكر محمد بن إبراهيم الزيري... قال القاضي: كان ينقض مع ذلك على ابن الراوندي كتبه الأربعة.

[ص ٩٢ س ١-١٥]

وكان ابن الراوندي المعذول من أهل هذه الطبقة^(٤)، ثم جرى منه ما جرى، وانسلخ عن الدين، وأظهر الإلحاد والزندقة، وطردته المعتزلة، فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب التاج في الرد على الموحدين، وبعث الحكمة في تقوية القول بالاثنتين، والدامغ في الرد على القرآن، والفريد في الرد على الأنبياء، وكتاب الطبائع، والزمرد، والإمامة،

(١) سبق للأستاذ (Arnold) نشر الكتاب على أنه جزء من كتابه «المنية والأمل في شرح الملل والحل»، يراجع: Arnold, The Mu'tazilites, (= Tabaqât al-Mu'tazilah) Leipzig 1902.

[- النص العربي، حيدر آباد ١٣١٦/١٩٠٢]

(٢) عبد الجبار المعتزلي، مؤلف المغني، راجع قبل.

(٣) جعفر بن مبشر (رفيق جعفر بن حرب)، الأستاذ المعتزلي المشهور.

(٤) الطبقة الثامنة، أي من عاشوا النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، يراجع: Kraus, R. S. O.,

xiv, p. 376.

فنقض أكثرها الشيخ أبو علي^(٥) والخياط والزبيدي، ونقض أبو هاشم^(٦) كتاب الفريد. وصنف كتاباً سماه فضائح المعتزلة، فنقضه أبو الحسين^(٧) وسمى النقض «الانتصار»^(٨)

قال القاضي: ويقال إنه تاب في آخر عمره^(٩). قال الحاكم^(١٠): لكنني رأيت عن أبي الحسين^(١١) إنكار ذلك!

وكنية ابن الراوندي أبو الحسين، واسمه أحمد بن يحيى.

واختلفوا في سبب إلحاده، فقليل فاقة لحقته. وقيل تمنى رئاسة ما نالها، فارتد وألحد، فكان يضع هذه الكتب للإلحاد. وصنف لليهود والنصارى والثنية وأهل التعطيل. قيل: «وصنف^(١٢) الإمامة للرافضة، وأخذ منهم ثلاثين ديناراً، ولما ظهر منه ما ظهر، قامت المعتزلة في أمره، واستعانوا بالسلطان على قتله، فهرب ولجأ إلى يهودي في الكوفة، فقبل مات في بيته.

(٥) الجبائي.

(٦) ابن أبي علي الجبائي.

(٧) العنوان تبعاً للمطبوع: كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، راجع قبل.

(٨) قارن هذا بمقولة البلخي تبعاً لابن النديم.

(٩) الحاكم هو أبو السعد المعتزلي.

(١٠) الخياط.

(١١) كتاب الإمامة.

٩ (٥٢ / ٤)

الذهبي، الحافظ، شمس الدين أبو عبد الله بن محمود بن أحمد بن عثمان،
(ت ١٤٤٥/٨٤٨):

— دول الإسلام،

ط. حيدر آباد، ١٣٣٧/١٩١٨،

ص. ١٤٣-١٤٤.

[سنة ثلاثمائة ^(١)]

... وفي هذا الوقت خرج ^(٢) الملعون أحمد بن يحيى الريوندي الزنديقي، وقد
صنف في الأزدياء على السادات ^(٣) والرد على القرآن.

(١) سبق أن رأينا أن اليافعي (راجع نص مرآة الجنان، قبله) قد وضع تاريخ وفاة ابن الريوندي تحت
سنة ٩١٢/٣٠٠-٣٠١. قارن الأستاذ Kraus (R.S.O., xiv, p. 372) - بدوي، من تاريخ الإلهاد،
ص ١٧٩) كذلك أطروحتي Ibid., ch. i. p. 7, note.

(٢) الظاهر أن الذهبي لا يؤرخ هنا وفاة ابن الريوندي، فقله «خرج» لا يحتمل إلا «برز، نبغ، تمرد».
وظني أنه قصد تمرده على الدين.

(٣) كلها في الأصل، ولا ندري إلى أي مدى تتسع كلمة «السادات»، ومن هم المقصودون بإطلاقها.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن علي أحمد المصري (ت ١٤٤٨/٨٥٢):

— لسان الميزان،

ط، حيدر آباد، ١٣٢٩/١٩٩١.

[جـ ١ ص ٣٢٣ برقم ٩٨٥^(١)]

أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين، ابن الرواندي الزنديق المشهور. كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق، واشتهر بالإلحاد — وقيل أنه كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على شيء، ويقال: كان غاية في الذكاء — وقد صنّف فيه^(٢) كتاباً [ص ٣٢٤] كثيرة يطعن فيها على الإسلام. وقد أجاد الشيخ^(٣) في حذف ترجمته من هذا الكتاب^(٤)، وإنما أوردته لألغنها!

توفي — إلى لعنة الله — في سنة ثمان وتسعين ومائتين. وقال المسعودي في مروج الذهب^(٥) أنه مات سنة خمسين ومائتين^(٦)، وله أربعون سنة، وأنه صنّف مائة وأربعة عشر ديواناً^(٧).

(١) في الأصل يظهر الرقم على أنه ٩١٥، وهذا غلط بحسب التسلسل السابق واللاحق، فأثبتنا صحيحه في أعلى النص.

(٢) لعل الضمير فيه اليه يعود إلى «الإلحاد» ومن وجه آخر، نقترح حذفها لاتساق النص بلونها (٩).

(٣ - ٣) الشيخ هو الحافظ الذهبي، والكتاب هو «الميزان» له [تراجع مقدمة لسان الميزان، ص ٤] فالذهبي لم يذكر ابن الرواندي في كتاب «الميزان»، فأضافه ابن حجر العسقلاني في «اللسان الميزان».

(٤) يقارن نص المسعودي قبل.

(٥) في مروج الذهب - كما رأينا - أنه توفي «سنة خمس وأربعين ومائتين» [كلذا]، ففعل ابن حجر يخلط ما بين المسعودي وابن خلكان الذي يظهر كأول من أشار إلى سنة ٢٥٠، يراجع نص ابن خلكان، أيضاً.

(٦) «ديواناً» هكذا في المطبوع، وفي مروج الذهب وابن خلكان «كتاباً» وهو الصواب.

وقال (ابن)^(٧) النديم في الفهرست^(٨): قال أبو زيد البلخي^(٩) في «محاسن خراسان» كان أبو الحسين بن^(١٠) الراوندي من أهل مرو الروذ، ولم يكن في زمانه في نظرائه أحدق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله منه. وكان في أول أمره حسن الأمر جميل المذهب، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له، وأن علمه كان أكثر من عقله. قال: وحكى جماعة عنه أنه تاب قبل موته مما كان فيه، وأظهر الندم، واعترف بأنه إنما صار إلى ما صار^(١١) حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتنحيتهم إياه عن مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات صنفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي، وفي منزل هذا الرجل مات.

وذكر (ابن)^(٧) النديم: إن^(١٢) الكتب التي ألفها قبل انسلخه^(١٣) كانت في الاعتزال والرفض ونحو ذلك، وهي نحو من أربعين كتاباً، وكتبه التي ألفها في الطعن على الشريعة اثنا عشر كتاباً^(١٤).

(٧) ليست في المطبوع.

(٨) تراجع قطعة البلخي من نص ابن النديم قبل.

(٩) كذا في الأصل (١)، وفي الفهرست: أبو القاسم البلخي، وهو الصحيح.

(١٠) في الأصل: ابن.

(١١) في الفهرست: إلى ما صار إليه.

(١٢-١٣) ليس هذا النص مما بين أيدينا من مواد الفهرست راجع قبل.

(١٤) انسلخه عن الإسلام (٩).

٩ (٥٤ ، ٦)

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف الأتابكي
(ت ١٤٦٩/٨٧٤ - ٧٠)

- النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة،
نشرة T. G. J. Juynboll، لندن ١٨٥٥^(١).

[جـ ٢ ص ١٨٤، سنة ٢٩٨]...

وفيهما^(٢) توفي أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين البغدادي، المعروف
بأبن الريوندي^(٣)، الماجن المنسوب إلى الهزل والزندقة.

كان^(٤) أبوه يهودياً فأسلم^(٥)، فكانت اليهود تقول للمسلمين:

-
- (١) تقارن نشرة القاهرة (= النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة)، ١٩٣٢/١٣٥١، ج٣، ص ١٧٥-١٧٧. ولقد تصرف ناشرها بالنص وقومه بحسب ظنه تبعاً لأبن الجوزي. وقد حرصت على تقديم النص في نشرة ليذن، ولكني لم أهمل اختلافاتهما مع نشرة القاهرة.
(٢) في نشرة القاهرة نجد هذا التعليق:

«اختلف المؤرخون في سنة وفاة ابن الراوندي، فقال المسعودي: إنه توفي سنة ٢٤٥هـ وقال ابن خلكان توفي سنة ٢٥٠هـ والأرجح ما ذكره المؤلف هنا [كذا] ويؤيده ما جاء في معاهد التنصيص من أنه توفي سنة ٢٩٨هـ. وقد ذكر أدلة الترجيح الدكتور نبيرج في المقدمة التي وضعها لكتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي [كذا] للخياط ص ٤٠-٤٣، ط. دار الكتب المصرية».

(٣) كذا في أصول كتاب ابن تغري بردي، كذلك النسخة التي اعتمدها ناشر ط. القاهرة، غير أنه أهمله وأثبت في النص الراوندي وقال: «كذا في كتاب وفيات الأعيان لأبن خلكان (جـ ١ ص ٢٨ طبع بولاق) ومعاهد التنصيص (جـ ١ ص ٧٦ طبع بولاق). ويقال له أيضاً: الروندي، وهو المتغلب في الكتب القديمة.. ورد في الأصل والمنظّم: الريوندي. وروائد (بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها ذاك مهملة) قرية من قرى قاسان (بالسين المهملة) بنواحي أسيهان، وهي غير قاشان التي بالمعجمة المجاورة لقم»، تقارن نشرة القاهرة، ص ١٧٥هـ ٣.

(٤) يقارن نص ابن الجوزي في المنظّم، قبل.

(٥) في المنظّم: فأسلم هو (أ)، وبهذه القراءة أخذ ناشر ط. القاهرة.

احذروا أن يفسد هذا عليكم كتابكم كما فسد أبوه علينا كتابنا^(٦).
وصنف أحمد هذا في الزندقة كتباً كثيرة^(٧)، منها: كتاب نعت الحكمة^(٨)،
وكتاب الدامغ للقرآن، وغير ذلك. وكان زنديقاً، وكان يقول: إنا نجد في كلام أئمتنا
بن صيفي أحسن من ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(٩) و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾^(١٠)،
وإن الأتبياء وقعوا بطلسمات^(١١) كما أن المغناطيس يجذب^(١٢) الحديد، وقوله —
صلعم^(١٣) — لعمار^(١٤): «تقتلك»^(١٥) الفئة الباغية، قال: فإن المنجم يقول مثل هذا إذا
عرف المولد والطالع^(١٦).
ولهذا التعيس الصنال أشياء كثيرة من هذا الكفر البارد الذي يستم^(١٧) أسماع الزنادقة
لعدم طلاوة كلامه. وأمره في الزندقة والمخرقة أشهر من أن [ص ١٨٥] يذكر — عليه
اللعنة والخزي — ولما تزايد أمره صلبه بعض السلاطين، وهو ابن ست وثمانين سنة^(١٨).

(٦) أي: التوراة.

(٧) علق ناشر ط. القاهرة هنا فقال: «وقد نقض أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد عثمان المعروف
بالخياط، من أعيان المعتزلة، أكثر كتب ابن الراوندي، منها: كتاب الانتصار... كما نقضها، أيضاً،
أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي وابنه أبو هاشم عبد السلام»، يلاحظ تعليق (٢) ص ١٧٦
من ط. القاهرة.

(٨) كذا في ط. ليدن، وهو الصحيح. أما ط. القاهرة، فقد استبدل الناشر «نعت» ب«بعث»، وقال: «كذا
في كتاب المنية والأمل لابن المرتضى، وهو كتاب بعث الحكمة في تقوية القول بالائتين. وفي
الأصل: نعت الحكمة، وهو تحريف» [كذا] — وما درى هذا الناشر أن «بعث» إنما هي، في الأصل،
تصنيف «نعت»، فقد ورد العنوان الأخير، وهو الصحيح، عند البلخي، تراجع قطعة البلخي من
نص ابن النديم في الفهرست، قبل.

(٩) القرآن، الكوثر ١/١٠٨.

(١٠) أيضاً، الفلق ١/١١٣.

(١١) في ط. ليدن، بطلسمات.

(١٢) ليدن والقاهرة: تجذب، وهو غلط.

(١٣) ط. القاهرة: صلى الله عليه وسلم.

(١٤) يراجع نص ابن الجوزي في المنتظم، قبل.

(١٥) ط. ليدن: يقتلك.

(١٦) ط. القاهرة: «وأخذ الطالع»، وذلك بزيادة «أخذه» تبعاً لابن الجوزي في المنتظم.

(١٧) ط. ليدن: يقتلك.

(١٨) علق ناشر ط. القاهرة هنا (تعليق ١ ص ١٧٧) أنه «في المنتظم: وهو ابن ست وثمانين سنة».

نصوص القرن العاشر

١٠ (١ / ٥٥)

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر،
(ت ٥٠٤/٩١٠-٥):

— بغية الوعاة في طبقات اللغويين النحاة،
القاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨،
ص ٣٤٩ س ٦-٨.

[في ترجمة أبي حيان التوحيدي]^(١)

وقال^(٢) ابن الجوزي^(٣): زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، والتوحيدي^(٤)، وأبو
العلاء المعري^(٥). وشهرهم^(٦) على الإسلام التوحيدي^(٧)،^(٨) لأنهما صرّحا، وهو
مجمع ولم يصرح^(٩)

(١) يراجع أصل الكتاب، ص ٣٤٨-٣٤٩.

(٢) سبق أن مر بنا هذا القول في طبقات الشافعية للسبكي، راجع النص، قبل.

(٣) في طبقات الشافعية: أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه.

(٤) في طبقات الشافعية: أبو حيان التوحيدي.

(٥) «المعري» ساقطة من طبقات الشافعية.

(٦) في طبقات الشافعية: وأشدّهم.

(٧) في طبقات الشافعية: أبو حيان.

(٨-٨) في طبقات الشافعية: لأنه مجمع ولم يصرح.

١٠ (٢/٥٦)

العباسي، أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد الشافعي القاهري،
(ت ١٥٥٦/٩٦٣):

— معاهد التتصيص على شواهد التلخيص^(١)،
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة
١٩٤٧/١٣٦٧^(٢).

[جـ ١ ص ١٥٥]

[في شرح أبيات ابن الروندي:]^(٣)

سبحان من وضع الأشياء موضعها وفرق العز والأذلالَ تفريقاً
كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مروقاً
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقاً
وابن الروندي: هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين، من أهل مرو
الروذ. ورواند، بفتح الراء والواو بينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة، قرية
من قرى قاسان — بالسين المهملة — بنواحي أصبهان، وهي غير قاشان التي
بالمعجمة المجاورة لقم.

سكن المذكور بغداد، وكان من متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم وصار ملحدًا زنديقاً.
وقال^(٤) القاضي أبو علي التنوخي: كان أبو الحسين بن الروندي يلازم

(١) أي: تلخيص المفتاح للقرظيني الذي لخص فيه مفتاح العلوم للسكاكي، يقارن دكتور أحمد
مطلوب، القرظيني وشروح التلخيص، بغداد ١٩٦٦.

(٢) يقابل ذلك في ط. بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧-٨، ص ٧١، ٧٦، ٧٧.

(٣) تقارن ط. بولاق ص ٧١، والبيت الأول برويه العباس لأول مرة، أما الثاني والثالث فلم ينسبهما
السكاكي في المفتاح ولا القرظيني في التلخيص إلى ابن الروندي. وقد ذكر القطعة (الأستاذ
Houtsma) (Cf. W.Z.K.M., iv, p. 233) ولم يذكر مصدره.

(٤) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل.

أهل الإلحاد^(٥)، فإذا عوتب في ذلك، قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم أنه كاشف وناظر. ويقال: إن أباه كان يهودياً فأسلم^(٦)، وكان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين: ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا. ويقال: إن أبا الحسين قال لليهود: قولوا إن موسى قال لا نبي بعدي.

وذكر العباس الطبري^(٧) أن ابن الرواندي كان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على حال^(٨)، حتى أنه صنف كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمئة درهم أخذها - فيما بلغني - من يهود سامراء فلما قبض المال رام نقضها^(٩) حتى أعطوه مائة درهم أخرى، فأمسك عن النقض.

[ص ١٥٦]

وحكى البلخي في كتاب محاسن خراسان^(١٠): إن ابن الرواندي هذا كان من المتكلمين، ولم يكن في زمانه أحقق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله. وكان أول أمره حسن السيرة، حميد^(١١) المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له، وكان علمه^(١٢) أكثر من عقله، فكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمسنور إذا خلعا
قال (البلخي)^(١٣): وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه،

(٥) في المنتظم: يلزم الرافضة وأهل الإلحاد (١).

(٦) في المنتظم: فأسلم هو (١).

(٧ - ٧) يراجع نص ابن حجر العسقلاني من لسان الميزان، قبل.

ولم يذكر هناك أن مصدره في هذه الرواية إنما هو أبو العباس الطبري، بل اكتفى بقوله: «وقيل...».

(٨) الأرجح أن الضمير في «نقضها» يعود على «البصيرة»، وإلا فالصواب قوله «نقضه» عوداً على «كتاب البصيرة» (٢).

(٩) يراجع ما نقله ابن النديم في الفهرست عن أبي القاسم البلخي، قبل.

(١٠) في الفهرست: جميل.

(١١) في الفهرست: ولأن علمه كان.

(١٢) ليست في الأصل.

وأظهر الندم، واعترف بأنه إنما صار إليه^(١٣) حمية وأنفة من جفاء أصحاب له^(١٤)،
وتنحيتهم إياه من مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى (بن لاوي)^(١٥)
اليهودي الأهوازي، وفي منزله هلك^(١٦). ومما ألفه من كتبه الملعونة^(١٧):

كتاب التاج، يحتاج فيه لقدم العالم.

وكتاب الزمردة، يحتاج فيه على الرسل، ويبرهن على إبطال الرسالة.

وكتاب الفريد^(١٨)، في الطعن على النبي - صلى الله عليه وسلم -

وكتاب اللؤلؤة، في تناهي الحركات.

وقد نقض هو أكثرها وغيره. ولأبي علي الجبائي، وغيره، ردود عليه كثيرة.

فمما قاله في كتاب الزمردة^(١٩) أنه إنما سماه بالزمردة، لأن من خاصية

الزمرد أن الحيات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها، فكذلك هذا

الكتاب، إذا طالعه الخصم ذاب، وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة

الشريفة، والأزدراء على النبوات المنيفة. فمما قاله فيه - لعنه الله

(١٣) في الفهرست: إنما صار إلى ما صار إليه.

(١٤) في الفهرست: أصحابه.

(١٥) ليست في الأصل، وقد اقترحها الأستاذ (Houtsma) في نشرته لقطعة الفهرست راجع نص ابن
النديم، قبل.

(١٦) في الفهرست: في منزل هذا الرجل توفي.

(١٧) العنوانات الواردة بعد لم ترد في قطعة البلخي، ما عدا كتاب الفريد.

(١٨) في الفهرست: تبعاً لقراءة الأستاذ (Houtsma): الفرند راجع ما قلناه هناك.

(١٩) كذا في الأصل، والسياق يقتضي قراءة: وقد نقض هو وغيره أكثرها.

(٢٠) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل. فهناك الرواية منقولة عن ابن عقيل الذي يزعم أن

التصريح التالي إنما وجده في كتاب آخر لابن الريوندي، «وليس من المحقق أن تفسير اسم

كتاب الزمرد موجود حقاً في الكتاب نفسه؟» راجع الأستاذ - P. Kraus. R.S.O., xiv, pp. 121-

2 [= بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١١٤-٥].

وأبعده: إنا^(٣١) نجد في كلام أكنم بن صيفي شيئاً أحسن من ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(٣٢) وإن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم. وقال: قوله - يعني نبينا عليه الصلاة والسلام - لعمار - رضي الله عنه - «تقتلك الفئة الباغية»^(٣٣)، كل المنجمين يقولون مثل هذا.

ولقد كذب - لعنه الله وأخزاه، [ص ١٥٧] وجعل النار مستقره ومثواه! - فإن المنجم، إن لم يسأل الإنسان عن اسمه واسم أمه، ويعرف طالعاه، لا يقدر أن يتكلم على أحواله، ولا يخبره بشيء من متجدداته، وخطوه^(٣٤) أكثر من صوابه» وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يخبر بالمغيبات من غير أن يعرف طالعاً، أو يسأل عن اسم أو نسبه، ولم يعهد عنه غير ما ذكر - صلى الله عليه وسلم - فبان الفرق. وقال في كتاب الدامغ: ^(٣٥) «إن الخالق - سبحانه وتعالى - ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحق الغضوب، فما حاجته إلى^(٣٦) كتاب ورسول؟ قال: ويزعم^(٣٧) أنه يعلم الغيب، فيقول: «وما تسقط من ورقة إلا يعلمها»^(٣٨)، ثم يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْفِتْنَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلِيّاً إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾^(٣٩) وقال في وصف الجنة: ﴿وَأَنْهَرُ مِنْ لَدُنْ لَدُنْ يَتَقَفَرُ طَعْمُهُ﴾^(٤٠) وهو الحليب، لا يكاد يشبهه إلا الجائع، وذكر^(٤١) العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيق الأشربة، والسندس،

(٢١) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل.

(٢٢) القرآن، الكوثر ١/١٠٨.

(٢٣) يراجع هامش (٢٣) على نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل.

(٢٤) في الأصل: خطاه.

(٢٥) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل.

(٢٦) في المنتظم: في.

(٢٧) أي: والله.

(٢٨) القرآن، الأنعام ٥٩/٦.

(٢٩) أيضاً، البقرة ١٤٣/٢.

(٣٠) أيضاً، محمد ١٥/٤٧. وتام سياق الآية: ﴿فِيهَا أَنْهَرُ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ عَائِسٍ وَأَنْهَرُ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾.

(٣١) يراجع ما قلناه في التمليق (٨٠) على نص ابن الجوزي من المنتظم قبل.

يفترش^(٣٢) ولا يلبس، وكذلك الإستبرق، وهو^(٣٣) الغليظ من الديباج، ومن تخايل أنه في الجنة، يلبس هذا الغليظ، ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط!

ولعمري، لقد أعمى الله بصره وبصيرته عن قوله — تعالى — ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾^(٣٤)، وعن قوله — عز وجل — ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾^(٣٥) — ففيها^(٣٦) اللبن والعسل، وليس هو^(٣٧) كلبن الدنيا ولا عسلها. وغليظ الحرير، يريد به الصفيق الملتحم النسيج، وهو أفخر ما يلبس. ولو ذهبت أورد ما ذكره هذا الملعون وتنوه به من الكفر والزندقة والإلحاد، لطال الأمر، والاشتغال بغيره أولى، والله — تعالى — منزّه، سبحانه عما يقول الكافرون والملحدون علواً كبيراً، وكذلك كتابه ورسوله — صلى الله عليه وسلم — ولقد سرد ابن الجوزي^(٣٨) من زندقته أكثر من ثلاث وركات، وأنا أعوذ بالله من هذا القول، واستغفره مما جرى به قلبي مما لا يرضاه ولا يليق بجناحه وجناح رسوله — عليه الصلاة والسلام — وكتابه الحكيم^(٣٩)

واجتمع ابن الرواندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد^(٤٠)،

(٣٢) في المنتظم: يفرش. وفي ط. بولاق من معاهد التنصيص: يفترش.

(٣٣) «وهو» ساقطة من المنتظم.

(٣٤) القرآن، الزخرف ٧١/٤٣. وفي الأصل: تشتهي، وهو تحريف.

(٣٥) أيضاً، الواقعة ٢١/٥٦، وفي الطور ٢٢/٥٢: ﴿وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ولم يسرد ابن الجوزي (يراجع

نص المنتظم، قبل اعتراض ابن الريوندي على إحدى هاتين الآيتين، فلاحظ.

(٣٦) الضمير يعود على «الجنة» فيما ذكر قبل.

(٣٧) كذا في الأصل، والسياق يقتضي: وليس هما...

(٣٨) في كتابه المنتظم.

(٣٩) إلى هنا، وكلام العباسي يبدو كأنه انتهى. والذي يلي هذا من الكلام لا يبعد عن أن يكون تحشية لاحقة منه، أو من فعل تلازمه أو من ملك النسخة الأصل، فشاعت القطعة في كل النسخ المعروفة للكتاب. وأكثر ما يثير الشك عندنا في صدق المروري بعد، أن لقاء الجبائي بابن الريوندي [وهو مستحيل!] ينفرد به العباسي، ولا أساس له في حياة ابن الريوندي وسيرته عند مؤرخيه الأولين، كما رأينا.

(٤٠) يقارن الأستاذ P. Kraus, R.S.O., xiv, pp. 373-4, 376-7. [= من تاريخ الإلحاد في الإسلام

لعبد الرحمن بلوي، ص ١٨٠-١٨٢، ١٨٥-١٨٦].

فقال له: [ص ١٥٨] يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟
فقال له: أنا أعلم بمخازي علومك، وعلوم أهل دهرك، ولكن أحاكمك إلى نفسك،
فهل تجد في معارضتك له عذوبة، وهشاشة، وتشاكلاً، وتلازماً، ونظماً كنظمه،
وحلاوة كحلاوته؟ قال^(٤١): لا. قال^(٤٢) قد كفيتني، فانصرف حيث شئت!

ومن شعره:

محن الزمان كثيرة لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد
ملك الأكارم فاسترق رقابهم وتراه رقياً في يد الأوغاد^(٤٣)
ومنه، وقيل أنشده لغيره:

أليس عجيباً بأن امرءاً لطيف الخصام دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم^(٤٤)
وذكر أبو علي الجبائي^(٤٥): إن السلطان طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق،
فأما أبو عيسى، فحبس حتى مات^(٤٦)، وأما ابن الراوندي، فهرب إلى ابن لاوي
اليهودي، ووضع له كتاب الدماغ في الطعن على النبي - صلى الله عليه وسلم -
وعلى القرآن، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات.

(٤١ - ٤٢) كذا في الأصل، وتوضحه: قال ابن الريوندي: لا. فقال الجبائي...الخ؟

(٤٣) ذكر هين البيتين الأستاذ Houtsma W. Z. K. M, iv, p. 233 على أنهما لايد وأن يكونا من
قصيدة هجائية لحكم الله للعالم (١)، وقد تحرف البيت الأول عنده، فقرأ «ما» مكان «لا»،
و«سرورك» مكان «سروره»!

(٤٤) يراجع الأستاذ Houtsma (Ibidem. I. C.) حيث يورد هذين البيتين دون أن يذكر مصدره،
وقدم لهما على أن ابن الريوندي قد وضع تجربته الذاتية من خلال هذه الكلمات الملائمة
[لأفكاره] والتي تذكرنا بسقراط!

(٤٥) يقارن نص ابن الجوزي من كتاب المنتظم، قبل.

(٤٥) في المنتظم: فأخذ وحبس ومات في السجن.

وذكر أبو الوفاء بن عقيل: إن بعض السلاطين طلبه^(٤٦)، وإنه هلك وله ست وثلاثون سنة، مع ما انتهى إليه من المخازي^(٤٧).

وذكر ابن خلكان^(٤٨): إنه هلك في سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك بن طوق، وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة.

ويقال إنه عاش أكثر من ثمانين سنة، وقيل إنه هلك سنة خمسين ومائتين.

وقال ابن النجار: بلغني أنه هلك سنة ثمان وتسعين ومائتين. لعنه الله وأخزاه، إن كان مات على اعتقاده هذا.

(٤٦) في المنتظم: ورأيت بخط ابن عقيل أنه صلبه بعض السلاطين.

(٤٧) في المنتظم: إليه من التوغل في المخازي.

(٤٨) يراجع نص ابن خلكان من وفيات الأعيان، قبل.

نصوص
القرن الحادي عشر

١١ (١ / ٥٧)

الداماد، المير، محمد باقر بن محمد الحسيني الاستريادي،
(ت ١٠٤١ / ١٦٣١ - ٢):

— الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية،
ط. حجر، طهران ١٣١١ / ١٨٩٣ - ٤، ص ٥٥.

[في ترجمة أبي عيسى الوراق ^(١)]

والعامة... يقولون ^(٢): الظاهر إن هذه المذاهب — أعني دعوى النص الجلي
”مما وضعه هشام بن الحكم، ونصره ابن ^(٤) الراوندي وأبو عيسى الوراق
وإخوانهم ^(٣)

وبالجملة، لا مطعن ولا غميرة في أبي عيسى أصلاً. وأما الطاعن فيه
مطعون في دينه، والغامز فيه مغموز في إسلامه. ^(٥) وقال السيد

(١) انظر، أيضاً الأستاذ (Kraus R. S. O., xiv, p. 374 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٨١).

(٢) يراجع الشريف المرتضى، الشافي (قبل)، وفخر الدين الرازي، معالم أصول الدين (قبل).

(٣-٣) في الأصل: بن.

(٤) قارن نص رقم ٦ ورقم ٧ من كتاب الشافي (قبل).

(٥) هنا غلو من الداماد، فأبو عيسى الوراق، حقاً، مطعون فيه في مختلف المصادر على تنوع مشارب
المؤلفين، فلقد اتهم بالزندقة والمانوية والخروج عن عقائد الإسلام، بعد أن ارتد عن الاعتزال -
انظر Abel, Abū 'Isā al. Warrāq, privately cyclostyled, Brussels 1949 وعباس إقبال،
خاندان نوبختي، ص ٨٥ وما بعدها. وقد عرف به لأول مرة الأستاذ Massignon في كتابه النفيس
E. I, iv, art, Warrāk - La Passion d' al-Hallāj pp, 226-227 كذلك قارن ما كتبه عنه في
انظر، أيضاً، أطروحتي 16-17, pp, ch, j, Ibis.

المرتضى في كتاب الشافي^(٦) إنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندي
القاضي^(٧)، ونقله العلامة عنه في الخلاصة.

١

(٦) قارن نص رقم ٣ من نص الشافي (قبل).

(٧) هذا غلط مبين! فليس الذي أشار إليه الشريف المرتضى إلا ابن الريوندي، ولا صلة بينه وبين ابن
الراوندي القاضي (وقد خلط بين الشخصيتين الأستاذ Kraus [تبعاً لملاحظة أرسلها إليه الأستاذ
Massignon] واعتقد أن النص إنما يتعلق بابن الراوندي القاضي - انظر R. S. o., xiv, p. 374
Ibis., ch. II, pp. note = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٨١ تعليق). كذلك تراجع أطروحتي
73-74 note.

١١ (٢/٥٨)

ابن العماد، أبو الصلاح عبد الحي.... الحنبلي
(ت ١٠٨٩/١٦٧٩):

— شذرات الذهب في أخبار من ذهب
ط. القاهرة ١٣٥٠/١٩٣١، ج٢، ص ٢٣٥—٢٣٦.
[وفيات سنة ٣٠١هـ]

[ص ٢٣٥] [وتوفي] فيها، وجزم صاحب العبر^(١) وغيره أنه في التي قبلها^(٢)،
أحمد بن يحيى بن الراوندي، الملحد، لعنه الله، ببغداد، وكان يلزم الرافضة
والزنادقة.

قال ابن الجوزي^(٣): كنت [ص ٢٣٦] أسمع عنه بالعظائم حتى رأيت في كتبه
ما لم يخطر على قلب أنه يقوله عاقل. فمن كتبه: كتاب نعت الحكمة، وكتاب
قضب الذهب، وكتاب الزمردة.

وقال ابن عقيل: عجبني كيف لم يقتل، وقد صنف كتاب الدماغ يدمغ به
القرآن، والزمردة يزري بها على النبوات؟

قال^(٤) في العبر: وقال ابن الأهدل^(٥) ما ملخصه: له مقالات في

(١) العبر في أخبار من غير للذهبي، وهو أحد المصادر الأساسية عند ابن العماد (تراجع شذرات
الذهب، ج١، المقدمة).

(٢) أي سنة ٣٠٠هـ

(٣) يراجع، قبل، نص ابن الجوزي في المنتظم.

(٤) في الأصل المطبوع: قاله.

(٥) هو الحسين بن عبد الرحمن بن محمد بن علي بن أبي بكر بن علي الأهدل، الشافعي الأشعري،
المتوفى سنة ١٤٥٥/١٤٥١ (انظر السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع في
أعيان القرن التاسع، القاهرة ١٣٥٥/١٩٣٧، ج٣، ص ١٤٥—١٤٧).

علم الكلام نصيحة المعتزلة^(٦) رد فيه عليهم، وأصحابنا ينسبونه إلى ما هو أصل في مذهبهم. عاش نحواً من أربعين سنة. وراوند قرية من قرى قاسان بالمهملية من نواحي أصفهان. قيل^(٧)، وهو الذي لقن اليهود القول بعدم نسخ شريعتهم، وقال لهم: قولوا إن موسى أمرنا أن نتمسك بالسبت، ما دامت السموات والأرض، ولا تأمر الأنبياء إلا بما هو حق. انتهى.

والعجب من^(٨) ابن خلكان ووقوفه على إلحاده! وقد اعترض جماعات كثيرة على ابن خلكان من أجل ذلك، حتى قال العماد بن كثير^(٩): هذا على عادته من تساهله وغضه عن عيوب مثل هذا الشقي. والله أعلم.

(٦) كذا في الأصل المطبوع، وهو تصحيف لفضيحة المعتزلة، قارن بعد نص الأفتدي، والظاهر من

النصين أن ابن الأهدل المسؤول عن هذا التصحيف!

(٧) يقارن نص الجويني، قبل.

(٨) من سكوت (؟).

(٩) يقارن نص ابن كثير في البداية والنهاية، قبل.

نصوص القرن الثاني عشر

الجزائري، السيد نعمة الله بن عبد الله بن محمد بن

حسين الشوشثري، (ت ١١١٢/١/١٧٠):

— زهر الربيع، ط. بومبي ١٩٢٢/١٣٤١ (*)

(١)

[ص ٣٨]

في الحكايات^(١) عن ابن الراوندي: وقف عند رجل يبيع الباقلاء^(٢)، فنظر إلى رجل غني في المال اشترى منه باقلاء^(٣) وأكل لبها ورمى قشرها، ومضى من غير حمد لله ولا شكر. فأتى^(٤) بعده رجل فقير، فكان يلتقط القشور ويأكلها حامداً لله وشاكراً له، فقرب إليه ابن الراوندي وصفه

(*) هناك طبعة حجر أخرى لزهر الربيع في بومبي، أيضاً، سنة ١٢٩١ - ١٨٧٤/٢ - ٥، لم أستطع للأسف الإطلاع عليها. وقد طبع مؤخراً في النجف طبعة رديئة، وقد أسقط منه جزء يتعلق بالمجون والجنسي. والكتاب، بعد هذا، صادر عن روح شيعية غالية يغلب عليها التعصب الفارسي، وفيه تخليط كثير، أما نقده للسنة، فليس بشيء.

(١) بخصوص الأخبار التي يوردها الجزائري حول ابن الريوندي تتسم بطابع ماجن مستهتر صادر عن غباء في النكتة، وفسق في الفكاهة، كذلك النوادر التي تنتشر في الكتاب نقلاً عن أشعب ومزيد المدني وجحا ومطيع بن إياس وأبي الجصاص وأبي العيناء، الخ! من تلك الشخصيات الماجنة والغريب في الأمر، أن الحكايات (راجع النص رقم ١ و ٣) التي سنطلع عليها بنفرد بها كتاب زهر الربيع، ولم نعتز على أصولها في المصادر المتقدمة. ومن هنا، يسري الشك إلى رواية الجزائري كلها.

(٢) في الأصل: الباقلاء.

(٣) في الأصل: باقلا.

(٤) في الأصل: فاتى.

صفعة محرقة، وقال: ما تجرأ^(٥) الله علينا، معاشر المساكين، إلا منك ومن أمثالك،
إذ علم^(٦) منكم الشكر على أكل القشور.^(٧)

وفي الحكايات، أيضاً، أن ابن الراوندي لم يكن له قلنسوة. فاتفق أن كناساً كان
يكنس كنيفاً وراء^(٨) الجدار، وفي ذلك الكنيف (كانت)^(٩) قلنسوة خلق^(١٠) بين النجاسة،
فرماها بمسحاته، فوقعت على رأس^(١١) ابن الراوندي، فلما رآها^(١٢)، رمى بها في
الهواء^(١٣)، وقال^(١٤): ضع هذه القلنسوة على رأس جبرائيلك^(١٥) فإن رأسه مكشوف!^(١٦)

(٢)

[ص ٧٠]

حُكي أن ابن الراوندي اشترى دقيقاً من السوق، وشده بمنديل، وقصد منزله.
ففكر في الطريق فيما عليه من الدّين والطلب، فقال: اللهم حلّ مشكلي! فإذا
المنديل قد انحل، ووقع الدقيق على الأرض و(اختلط بـ)(٩) – التراب، فقال: يا
رب، طلبت منك حل المشكل لا حل (منديل)(٩) الطحين!

(٥) في الأصل: ما تجرأ.

(٦) في الأصل: إذا علم علم. ولعل «علم» أصلها «تعلم»؟

(٧) في الأصل: فسنل.

(٨) في الأصل: وراء.

(٩) ليست في الأصل.

(١٠) في الأصل: «خلق قلنسوة»، والخلق (بفتحيتين) البالي للمذكر والمؤنث فهو صفة للقلنسوة.

(١١) في الأصل: راس.

(١٢) في الأصل: راها.

(١٣) في الأصل: الهوى.

(١٤) واضح أن الخطاب لله، انظر قبل، بداية الحكاية.

(١٥) في الأصل: جبرئيلك.

(١٦) في الأصل: رأسه فكشوف.

حكى أن ابن الراوندي كان يمشي في البرية، فأعياه التعب. فدعا - الله تعالى -^(١٧)
 أن يسهل له من يحمله على دابة. فبينما هو في دعائه، وإذا قد أقبل عليه رجل
 تركي من جنود السلطان، وقد كانت فرسه، في ذلك الوقت، ولدت فلوا لا يقدر
 على المشي حين الولادة. فقال لابن الراوندي: احمل هذا الفلو على رقبتك حتى
 نصل إلى البلد. فامتنع (ابن الراوندي) (٩). فعلاه (الرجل) (٩) بالسوط، وأقبل عليه
 بالضرب. فقال (ابن الراوندي) (٩): يا رب، دعوتك بأن تسهل لي من يحملني،
 فسهلت لي من أحمله؟

وقال ابن الراوندي.^(١٨)

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
 هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقا^(١٩)
 أقول: الزنديق الذي ينفي الصانع للعالم، وقيل الملحد الخارج عن الدين...
 وهذا ابن الراوندي صنف في الزندقة كتباً كثيرة.

(١٧) في الأصل: تع.

(١٨) راجع ما قلناه في التعليق على هذين البيتين في نص التفتازاني من كتاب المطول، قبل.
 (١٩) وقد سبق أن ذكر الجزائري هذين البيتين في كتابه «انظر زهر الربيع، ص ٣١٢»، ولكنها لم
 ينسبهما إلى ابن الريوندي، بل إلى «قول بعضهم». وقد وردت هناك «التحرير» على «التخريف»،
 وهو تحريف.

١٢ (٢/٦٠)

الأفندي، الميرزا عبد الله الأصفهاني التبريزي
ت (١٧١٨/١٣٠):

– رياض العلماء وحياض الفضلاء،

مخطوط^(١) خزانة المشكاة رقم ٩٩٣ بجامعة طهران،
مجلد ١، قسم ١، ص ١١٧^(٢)

ابن الراوندي المرمي بالزندقة^(٣)

الشيخ أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي، الفاضل المشهور،
العالم الأقدم، المعروف بابن الراوندي. وكان من فضلاء عصره، وله مقالة في علم
الكلام^(٤)، يرمى بالزندقة والإلحاد، ويقال إنه إمامي^(٥)، وقد نسب إليه العامة^(٦) إبداع
القول بالنص الجلي على إمامة علي (ع)^(٧)، وأنه اختلق الروايات الدالة على صحة
دعواه. لكن هذا الكلام من خرافات كلام العامة، بل من خرافاتهم عامة (١).
وقد ألف محمد بن زكريا الطيب الرازي^(٨) وغيره كتباً في رده.

(١) نسخة المؤلف، لها مصورة كاملة في خزانة الحكيم العامة في النجف.

(٢) الصفحة بكاملها مخصصة لابن الريوندي.

(٣) هذا العنوان وضعه المؤلف في الهامش.

(٤) يقارن ابن خلكان قبل.

(٥) «إمامي» غير واضحة في الأصل.

(٦) أي (بحسب المصطلح الشيعي التقليدي): أهل السنة.

(٧) تراجع رواية فخر الدين الرازي.

(٨) هذه أول إشارة في المصادر إلى أن الرازي الطبيب قد كتب في الرد على ابن الريوندي.

وقال الشيخ حسن بن علي بن محمد بن علي بن الحسن الطبرسي الإمام في كتاب أسرار الأئمة: فلن قيل هذه^(٩) التي تروونها أنتهم، معشر الشيعة، في علي وأولاده مما افتراه ابن الراوندي، الجواب: أنه أورد الشيخ منتجب الدين أبو الفتح في كتاب نكت الفصول أن ابن الراوندي كان يهودياً ثم أسلم متعباً^(١٠) قائلاً بإمامة عباس بن عبد المطلب^(١١). فعلى هذا، كيف يتصور أنه ينصر الإمامية، ولو صدق هذا، فالشافعي وأبو حنيفة وأحمد^(١٢) ومالك^(١٣) وأضرابهم بهذه الأشياء أولى بالافتراء، لأن في ذلك نصرة اعتقاد^(١٤)، وفي ابن الراوندي مخالفة عقيدة. انتهى كلام أسرار الأئمة.

وقال صاحب^(١٥) انتخاب^(١٦) تاريخ ابن خلكان بعد وصفه بالزندقة والإلحاد والكفر، له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر كتاباً منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرد، وكتاب القصب، وغير ذلك. وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برجة طوق الثعلبي، وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة. وذكر في بستان^(١٧) أنه توفي سنة خمسسين. ونسبته إلى راوند، بفتح الراء والواو، قرية من قرى قايسان^(١٨)، بنواحي أصفهان^(١٩). وراوند، أيضاً، ناحية بطابران

(٩) الأخبار (؟).

(١٠) «متعباً»، كذا في المخطوط (أ) ولعلها «متعباً».

(١١) كذا (!!)، وهو من الغلط المبين، فالذي قال بإمامة بني العباس إنما هو أبو هريرة عبد الله الراوندي، صاحب الروندية، يقارن مثلاً: E. I. Art. Rāwandis E. R.E. viii. P 904.

(١٢) ابن حنبل.

(١٣) ابن أنس.

(١٤) (؟؟؟).

(١٥) آية ابن الأهدل، يراجع نص ابن العماد قبل.

(١٦) «انتخاب» مشوهة في المخطوط.

(١٧) كذا، صوابه: البستان، يراجع نص ابن خلكان.

(١٨) كذا، صوابه: قاسان.

(١٩) كتب المؤلف فيما بعد في الهامش: «نسبته إلى راوند، وهي قرية من قرى قاشان التي بالشين المثناة المجاورة لقم».

نيسابور، وقاسان بالسين المهملة غير قاشان بالمعجمة المجاورة لقم. انتهى كلام الانتخاب^(٢٠)

وقال ابن شهر آشوب في علماء الإمامية، في آخر معالم العلماء^(٢١)، أن ابن الراوندي مطعون عليه جداً.

وقال المرتضى في كتاب الشافي^(٢٢)؛ إنه عمل الكتب التي شنع بها عليه مغايطة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقصانها. وكان يتبرأ منها تبرأً ظاهراً، وينتفي من عملها، ويضيفها^(٢٣) إلى غيره. وله كتب سداد مثل كتاب الإمامة والعروس^(٢٤). انتهى ما في معالم العلماء أو ما في الشافي، فلاحظ^(٢٥).
وقال.....^(٢٦)

(٢٠) كتب المؤلف فيما بعد في الهامش: «وقيل أنه من قرى قاشان المجاور [الصواب: المحاورة] لقم، أقول ولعله سهو، ويمكن أن يكون قد سقط من قلم الكاتب شيء. نظن كذلك بأن يكون هكذا: هو من قرى قاسان، بالسين المهملة، لا من قرى قاشان، التي بالشين المثناة المجاورة لقم».

(٢١) يراجع نص ابن شهر آشوب قبل.

(٢٢) يراجع نص الشريف المرتضى قبل.

(٢٣) «يضيفها» في المخطوط «تضيفها»!

(٢٤) وكتاب العروس.

(٢٥) النص إنما هو نص الشافعي، راجع قبل.

(٢٦) باقي ورقة المخطوط بياض.

نصوص القرن الثالث عشر

١٣ (١/١٦١)

الزيدي، محمد مرتضى الواسطي (ت ١٢٠٥/١٧٩٠ - ١):

— تاج العروس في شرح جواهر القاموس،

ط. القاهرة ١٣٠٦/١٨٨٨ - ٩،

مادة (رونند)، ج ٢، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

[٣٥٩ ص]

والرونند الصيني، كسجل، دواء...^(١) [ص ٣٦٠] تستعمله البياطرة... والأطباء يزيذونها ألفاً فيقولون راوند. والذي في اللسان^(٢): الريوند الصيني دواء بارد جيد للكبد، وليس بعربي محض.

وراوند قرية بقاشان بنواحي أصفهان، قال^(٣) رجل من بني أسد اسمه نصر بن غالب يرثي أوس بن خالد وأنيساً:

أتعلما مالي براوند كلها ولا بخزاق من صديق سواكما^(٤)

قلت: والمشهورة الآن بأروند^(٥) وأهلها شيعة، منها: أبو حيان بن بشر بن المخارق الضبي الأسدي القاضي بأصفهان، روى عن ابن أبي يوسف القاضي وغيره، ومات سنة ٢٣٨، قاله السمعاني^(٦).

(١) يقارن. R. Dozy, Supplément aux Dictionnaires arabes, Leyden 1881, vol. I. P. 573.

(٢) يلاحظ ابن منظور، لسان العرب، ط. بولاق ١٢٩٩/١٨٨١، مادة روند.

(٣-٣) تلخيص لما أورده ابن خلكان (يراجع قبل) نقلاً عن حماسة أبي تمام.

(٤) كذا (ل) ولا نعرف له أصلاً.

(٥) أنساب الأشراف، ط. Maroliouth، ليدن ١٩١٢، مادة راوندي.

قلت: ومنها: الإمام المحدث ضياء الدين فضل الله بن علي بن عبيد الله الراوندي، وولده الشريف العلامة علي بن فضل الله صاحب كتاب نثر اللآلئ، وله عقب.

وأما أبو الفضل^(٦) وأبو الحسين أحمد بن يحيى الراوندي، فإنه من أهل مرو الروذ^(٧)، المدينة المشهورة، قاله الصاغاني هكذا.

(٦) كذا (١)، ولعل الساقط.

(٧) يقارن ما نقله ابن التليم عن أبي القاسم البلخي، كذلك قطعة الفهرست من نشرة الأستاذ Houtsma.

١٣ (٢/٦٢)

القنوجي، عبد الوهاب (ت؟):

— بحر الملاحب،

منخطوطة خزانة جامعة كامبردج، برقم (Or. 866)

[ورقة ٩٤ ب]

والذين صنفوا كتبهم^(١): هشام بن الحكم، وعلي بن منصور، وأبو
الأحوص، والحسين بن سعد، وأبو عيسى الوراق^(٢)، وابن الراوندي.

(١) أي كتب الشيعة.

(٢) في المخطوط: الوراق.

جريدة المصادر والمراجع

(المصادر الأساسية التي نقلنا عنها النصوص في أنحاء الكتاب لم نر تسجيلها مرة أخرى هنا في هذه الجريدة، بل اكتفينا فقط بتلك المصادر الثانوية والمراجع الحديثة التي أشرنا إليها في التعليقات على تلك النصوص).

(أ) المصادر والمراجع الشرقية

- (١) ابن الأثير، عز الدين/الكامل في التاريخ، بولاق ١٢٩٠ - ١٨٧٣/٣ - ٦.
- (٢) ابن الأثير، مجد الدين/النهاية في غريب الحديث، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.
- (٣) ابن تيمية، تقي الدين/الفتاوى، القاهرة ١٩٠٨
له/منهاج السنة النبوية، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.
- (٤) ابن حزم الأندلسي/الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٢.
- (٥) ابن عساكر، الحافظ/تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨.
- (٦) ابن علي رضا، محمد باقر/جامع الشواهد، طهران ١٢٨٨/١٨٧١.
- (٧) ابن كمال باشا/رسالة في تصحيح لفظ الزنديق، تحقيق الدكتور حسين علي محفوظ
مجلة كلية الآداب (بجامعة بغداد) ١٩٦٢.
- (٨) ابن مطهر الحلبي/أنوار الملكوت في شرح الياقوت، طهران ١٣٣٨ ش. ق/ ١٩٦٠.
- (٩) ابن منظور الإفريقي/لسان العرب، بولاق ١٢٩٩ - ١٨٨١/١٣٠٨ - ٩١.
- (١٠) ابن يعقوب / كتاب روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، بولاق ١٢٨٠/١٨٦٣.
- (١١) أبو تمام/ الحماسة، نشرة الأستاذ Freytag، بون ١٨٢٨.
- (١٢) أبو ريذة، محمد عبد الهادي (الدكتور)/إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٥.
- (١٣) الأخطل/الديوان، بيروت ١٨٩١.
- (١٤) إقبال، عباس (الأستاذ)/خاندان نوبختي، طهران ١٣١١ ش. ق/ ١٩٣٢.
- (١٥) الأمين، محسن/أعيان الشيعة/ ط. أول، دمشق ١٣٥٧/١٩٣٨ - وط. ثانية، بيروت ١٩٦١.
- (١٦) بلوي، عبد الرحمن (الدكتور) / التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦.
له/ من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥.

- ١٧) البروجردى، الحسن بن رضا / نخبة المقال في علم الرجال، طهران ١٣١٣/١٨٩٥.
- ١٨) بروكلمان، كارل (الأستاذ) / تاريخ الأدب العربي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦١.
- ١٩) البغدادي، إسماعيل باشا/ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، اسطنبول ١٢٦٤ - ١٩٤٥/٦ - ٧.
- ٢٠) الجاحظ، أبو عثمان/ كتاب العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٥.
- ٢١) جار الله، زهدي حسن/ المعتزلة، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧.
- ٢٢) حسين، طه (الدكتور) / تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤.
- ٢٤) الحضرمي، جمال الدين محمد/ نشر العلم في شرح لامية العجم، القاهرة ١٩٠٢/١٣٢٠.
- ٢٥) الخوانساري، محمد باقر/ روضات الجنات، طهران ١٣٠٧/١٨٨٩.
- ٢٦) الخوئي، أبو القاسم/ البيان في تفسير القرآن، النجف ١٣٧٧/١٩٥٧.
- ٢٧) خياطة، سليم/ ابن الراوندي، فذلكة عنه - مجلة المقتطف - القاهرة ١٩٣١، مجلد ٤/ الجزء ٧٨. (كذلك، يراجع المقال باللغة الفارسية تحت عنوان/ ابن راوندي فيلسوف بزرك بارسي - مجلة أرمغان، طهران ١٩٣١، مجلد ١٢).
- ٢٨) الرازي، فخر الدين/ اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، تحقيق (الدكتور) علي سامي النشار، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٨.
- ٢٩) الزركلي، خير الدين/ الأعلام، القاهرة ١٩٥٦.
- ٣٠) الزمخشري، أساس البلاغة، القاهرة ١٩٦٠.
- له/ ربيع الأبرار، مخطوط مكتبة الأوقاف (بغداد)، ٤ مجلدات - تحت الأرقام ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩.
- ٣١) السخاوي، شمس الدين/ الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، القاهرة ١٣٥٥/١٩٣٧.
- ٣٢) السكاكي، أبو يعقوب/ كتاب مفتاح العلوم، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩.

- (٣٣) السمعاني، أبو سعيد/ الأنساب، نشرة الأستاذ Margoliouth ليدن ١٩١٢.
- (٣٤) شيرازي، أحمد أفشار/ماني ودين أو - متون عربي وفارسي در باره، مالي ومانويت - طهران ١٣٢٥ ش. ق/١٩٥٥.
- (٣٥) عبد الرحمن، عائشة (الدكتورة) الغفران، القاهرة ١٩٥٤.
- (٣٦) القزويني، جلال الدين/ التلخيص، نشرة عبد الرحمن البرقوقي، ط. أولى - القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، وط. ثانية - المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا تاريخ).
- (٣٧) القمي، عباس/ الكنى والألقاب، النجف ١٢٧٦/١٩٥٦.
- (٣٨) القنوجي، الطيب/ التاج المكلل في شرح جوهر مآثر الطراز الأول، بومبي ١٣٨٣/١٩٥٦.
- (٣٩) القهبائي، عناية الله/ مجمع الرجال، أصفهان ١٣٨٤/١٩٦٤.
- (٤٠) كحالة، عمر رضا/ معجم المؤلفين، دمشق ١٩٥٧.
- (٤١) كراوس، بول (الأستاذ)/ رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، القاهرة ١٩٣٩.
- له/ كتاب الزمرد لابن الراوندي - مجلة الأديب بيروت ١٩٤٣، مجلد ٢/ الجزء ٩.
- (٤٢) كولدتسيهر، اكنس (الأستاذ)/ مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٥.
- (٤٣) المامقاني/ تنقيح المقال في علم الرجال، النجف ١٣٥٠/١٩٣١.
- (٤٤) الماوردي، أبو الحسن/ أدب الدنيا والدين، على هامش الكشكول لبهاء الدين العاملي، القاهرة ١٩٢٥.
- (٤٥) المتنبى، أبو الطيب/ الديوان، نشرة الأستاذ Fr. Dietrich برلين ١٨٦١.
- (٤٦) محفوظ علي (الشيخ)/ الإبداع في مضمار الابتداء، القاهرة، ط. رابعة، (بلا تاريخ).
- (٤٧) محقق، مهدي (الدكتور)/ ابن راوندي - مجلة يغما، إيران ١٣٣٧ - ٨ ش. ق/١٩٥٩ - ٦٠.
- (٤٨) محيي الدين، عبد الرزاق (الدكتور)/ أدب المرتضى، بغداد ١٩٥٧.

٤٩) مكارثي، رتشارد يوسف (الأستاذ)/ التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب (-
الكندي)، بغداد ١٣٨٣ / ١٩٦٢.

٥٠) نادر، ألبير نصري (الدكتور) / فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، الإسكندرية ١٩٥٠.

٥١) نبيك، هـ. س. (الأستاذ)/ مقدمة كتاب الانتصار (للخياط)، القاهرة ١٩٢٥ (لقد
حذف الدكتور نادر هذه المقدمة من نشرة دار المشرق بيروت ١٩٥٧ للكتاب مع
الترجمة الفرنسية - أنظر/ بعد، المراجع الأوروبية).

٥٢) الوردي، علي (الدكتور)/ وعاظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤.

المراجع الأوروبية

Abel, A:

Abù 'Isà al - Warràq, Privatelyed, Brussels 1949.

Al - A'sam, A.A.:

Ibn ar -Riwandi's kitàb Fadihat al - mu'tazilah, Ph. D. Dis -
sertation, Yniversity Libraty of Cambridge, 1972.

Arberry, A. J.:

A Second Supplementary Hand - List of the Muhammadan
Manuscripts in the University and Colleges of Cambridge,
Cambridge 1952.

Arnold, T.:

The Mu'tazilites, Leipzing 1902.

Bercher, Lèon:

Le Collier du Pegeon de l'Amour et des Amants (Par Ibn Hazm),
Algeria 1949.

Boer, de:

Zur Kindi und Seiner Schule; in: Archiv F. Gesch d. Philes., 1900.

Brockelmann, C.:

Geschichte der Arabischen Litteratur, Spplementband, Leyden,
1938.

Browne, E.G.:

A Hand – list of the Muhammadan Manuscripts in the Library of the University of Cambridge, Cambridge 1900.

A Supplementary Hand – list of the Muhammadan Manuscripts of the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1922.

Aliterary History of Persia, London, 1902- 6.

Doze, R.:

Essai sur l'Histoire de l'Islamisme, Leyden – Paris 1879.
Supplément, Leyden 1881.

Gabriele, F.:

L'opera d'ibn al –Moqaffa'; in: Rivista degli Studi Orientali, Vol. Xiii.

Goldziher, Ign:

Die Sabbathinstitution im Islam; in: Gedenbuch Zur Erinnerung an David Kaufmann, Breslau 1900.

Salih b. 'Abd al –Qudus und das Zindikthum während der Regierung des Chalifen al – Mahdi; in: Transactions of ixth Congress of Orientalists, London 1893, vol. II.

Gottschak, H.:

Zu H. Ritter, philologika vi; in Der Islam, 1931, vol xix.

Graf, G.:

Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adi und Späterer Autoren, Münster 1910.

Guidi, M.:

La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo, un Libro di ibn al – Muqaffâ contro il Corano confutato da al – Qâsim, Rome 1927.

Postille “Beiträge Zur islamischen Ketzergeschichte”; in: Rivista degli Studi Orientali, 1934, vol. Xiv.

Haarbrücker, Th.:

Al – Sahrastâni, Religiousparteien und philosophenschulen, Halle 1850.

Hamdani, H.:

The History of Ismâ'ili Da'wat and its literature during the last phase of the Fâtimid Empire; in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1932.

Horton, Max:

Die Philosophischen probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910.

Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn 1912.

Houtsma, Th.:

Zum Kitâb al – Fihrist; in: Wiener Zeitschrift Für die Kunde des Morgenlandes, 1889. vol. Iv.

J. L. O. (sic):

“Beitrage Zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitâb az_Zumurrud des Ibn ar_Râwandî” Estrato della Rivista degli studi Orientali, xiv – Un Fôlletto de 82 pp. in: Andalus, (Madrid – Granda), 1935, vol. Iii.

Klein, W. C.:

Al – ‘ibânah ‘an usûl ad – diyânah by al – ‘Ash’ari, New Haven 1940.

Kratschkovsky, Ign.:

Zur Entstehung und Kompositon von Abû – l – Alâ’s Risalat al – Gufrân; in: Islamica, 1924 – 5, vol. I.

Un document oublié sur les oeuvres d’Ibn ar_Râwandî; in: Comptes – Rendus de l’Académie des Sciences de l’U. R. S. S. 1926 (Mai – Juin).

Kraus, Paul:

Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitâb az – Zu – murrud des Ibn ar – Râwandî; in: Rivista degli Studi Orientali, 1934, vol. Xiv.

Art, Râwandî; in: Encyclopaedia of Islam, supplement Leyden – London, 1938.

Luciani, J.D:

EL_Irchad de Imàm al -Haramain, Paris 1930.

MacCathey, R. j.:

The Theology of Al_Ash'ari, Beyrouth 1953.

Macdonald, D.B.:

The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903.

Massignon, L.:

La passion d'al_Hosayn ibn Mansour al_Hallàj, Paris 1922.

Mehren, M. A. F.:

Exposé de la réforme de l'Islamisme, Leyden 1878.

Nllino, C.A.:

Di una strana opinione attribuita ad al_Gàhiz introno al -Crano; in: Rivista degli Studi Orientali, 1916, vol. Vii.

Nicholson, R. A.:

The Risàlat al -Ghufran; in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1902.

Nyberg, H. S.:

Le Livre du Triomphe et de la refutation d'Ibn al_Rawandi I;Hérétique, (preface), Beyrouth 1957.
Art. Mu'tazila; in: Encyclopaedia of Islam, vol. Iii.

Ritter, H.:

Philologika iii; Muhammadanische Hàresiographen; in: Der Islam, 1929, vol. Xviii.

Philologika vi: Ibn al -Gauzis Bericht über Ibn ar_Rewandi, in: Der Islam, 1930, vol. Xix.

Schacht, j.:

New Sources for the History of Mohammedan Theology; in: Studia Islamica, 1953, vol. i.

Steinschneider, M.:

Al – Farabi (Alpharbaius), Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften, St. – Perersbourg 1863.

Spitta, S. W.:

Zur Geschinchte abù al – Hasan al – As'ari, Leipzig 1876.

Steinetr. H.:

Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1865.

Tritton, A. s.:

Al –Muhassal by Muhammad ibn 'Umar r—Rāzi; in Journal of the International Society for Oriental Research, Leyden 1967, vol. xviii – xix.

Wensinch, A. J. (and others):

Concordance et indices de la Tradition Musulamane, Leyden 1936 –67.

الفهارس العامة

«تحتوي الفهارس العامة على ثلاثة فهارس عربية للأعلام، والأماكن، والكتب وغيرها، وفهرساً رابعاً باللغات الأوروبية الواردة في أرجاء الكتاب. بالإضافة إلى فهرس أخير للمحتويات يأتي بعد نظيره الأوروبي. ومما يبعث على الفخر أن الفهارس العربية هي من عمل ابني مهند، حفظه الله ابنأ بارأ وتلميذاً نجيباً».

فهرس الأعلام

(أ)

- آدم ٣٢، ٣٦، ١٦٢، ١٩٦.
- إبراهيم ١٢٣.
- إبراهيم (البنى) ١٩
- إبراهيم بن سيار النظام ٨، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٧٥، ٩٣، ٩٦، ١٠٠، ١٠٥، ١١٣، ١١٨، ١٧٩، ١٩٠.
- إبراهيم الكيلانى (الدكتور) ٨٠، ٨١.
- إبليس ١٦، ١٩٧.
- ابن أبى أصيعة ١٨٢، ١٨٧.
- ابن أبى الحديد ١٨٤.
- ابن أبى العوجاء ٧٩، ٨١.
- ابن الأثير ٢٠٦، ٢١٥.
- ابن الأعرابى ٩٠.
- ابن الأهدل ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٧.
- ابن تغرى بردى ٢٢٢.
- ابن الجوزى، أبو الفرج ١٥٣، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧.
- ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٩.
- ابن حجر العسقلانى ١٦٦، ١٤٨، ١٩١.
- ابن حزم ١١٨، ١٤٨، ١٩١.
- ابن خلكان ٨، ٤٤، ٨٣، ٨٧، ١٦٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٦، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥١.

- ابن درستويه ٨٠، ٨٥، ١٨١.
- ابن شاکر ١٢.
- ابن الشحنة ٢١٥.
- ابن شهر آشوب ١١٥، ١٥١، ٢٤٨.
- ابن طالوت ٣٥.
- ابن عساکر ٤٤.
- ابن العماد ١٦٧، ٢٣٩، ٢٤٧.
- ابن العمید ٨١.
- ابن الفوطي ١٢، ٢٨.
- ابن القارح ١١٦.
- ابن قتيبة ١٠٠.
- ابن كثير ٢٠٤.
- ابن كعب ١١١.
- ابن کمال باشا ٢٠٨.
- ابن لاوي اليهودي ١٥٩.
- ابن محمود ٩٠.
- ابن المرتضى ٢٦، ٨٦، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٠، ١٤٧، ١٥٧، ٢١٧.
- ابن مطهر الحلي ١٢.
- ابن منظور ٢٥١.
- ابن النجار ٢٣٤.
- ابن السليم ٨٠، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٣٨، ١٥٧، ١٦٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٧، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٢.
- ابن الوردي ١٩٧، ١٩٨.
- أبو الأحوص ١٠٢، ٢٥٢.
- أبو إسحاق النظام ٧٦.
- أبو بكر بن قحافة ٢٠، ١٢٨، ١٣١.
- أبو بكر البردعي ٨، ٨٧، ١٨٠.
- أبو بكر الزبيري ٢١٧.

- أبو تمام ١٩٢، ٢٠٠.
- أبو جعفر النحاس ١٤٣.
- أبو الجصاص ٢٤٣.
- أبو الحسن الأشعري ٨، ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٥٣، ٧٥، ١٤٢، ١٧٢، ١٧٩، ١٩١، ٢٠٩.
- أبو الحسين الخياط ٨، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٥، ٦٤، ٨٧، ٨٨، ٩٣، ٩٦، ٩٩، ١١٧، ١٤٨، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٣.
- أبو حفص الحداد ٣٣، ٣٥، ٣٧، ٩٨، ١٠٨.
- أبو حنيفة ٢٤٧.
- أبو حيّان التوحيد ٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ١٥٥، ١٨٣، ١٩١، ٢٠٣، ٢٢٧.
- أبو حيّان الضبيّ الأسدي ٢٥١.
- أبو ذرّ الصيرفي ٣٧.
- أبو زفر ٨.
- أبو زيد البلخي ٨، ٢٢١.
- أبو السعد (الحاكم) ٩٣.
- أبو سعيد الحصري ٨١.
- أبو سعيد السيرافي ٨٠.
- أبو شاعر النعمان ٣٥.
- أبو طالب ١٢٧.
- أبو عبد الله الجعل ٧٩.
- أبو العباس القلانسي ٩٦.
- أبو العباس المبرّد ٨٠، ١٨١.
- أبو عبيدة ١١٣.
- أبو العلاء المعريّ ٨، ١١، ٨١، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١٦٧، ١٧٠، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٢٧.
- أبو عليّ الجيّاني ٨، ٦٤، ٦٨، ٧١، ٧٧، ٨٨، ٩٨، ٩٨، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٧٥، ١٨٨، ٢٠٤، ٢١٨، ٢٢٣.
- أبو عليّ الفارسي ١٨١.
- أبو عيسى اليهودي ٢٠٥، ٢٢١، ٢٣٠، ٢٣٣.

أبو عيسى السَّوَّاق ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ٥٥، ٥٧، ٦١، ٦٦، ٦٩، ٧٠،
٧١، ٧٣، ٧٤، ٨٢، ٩٨، ٩٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٥٢، ١٥٤، ٢٠٥،
٢٣٣، ٢٣٧، ٢٣٨.
أبو الفداء ١٩٥، ١٩٧، ٢١٥.
أبو الفضل إبراهيم ١٨٤، ١٨٥.
أبو القاسم البلخي ٨، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ١١٦، ١١٧، ١٥٧، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩،
٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٢.
أبو قاسم علي التنوخي ١٧٠.
أبو القاسم الخوئي ١٤٣.
أبو مجالد ٣٤.
أبو محمد النوبختي ٨، ١٠٣.
أبو منصور الماتريدي ٥٧.
أبو موسى المردار ٨، ٢٨، ٤٩.
أبو نصر الفارابي ٨، ١٨٢، ١٨٨.
أبو هاشم الجبائي ٨، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٨، ٢٠٤، ٢١٨، ٢٢٣.
أبو الهذيل العلاف ٨، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٤٩، ٤٩، ٩٣، ١٠٥.
أبو هريرة، عبد الله الراوندي ١٣٨، ٢٤٧.
أبو الوفاء بن عقيل ١٥٤، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٨٣، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٣٠،
٢٣٤، ٢٣٩.
أبو يعلى سلار بن عبد العزيز ٩٧.
أبو يوسف القاضي ٢٥١.
أحمد بن حائط ٣٥، ٣٦، ٣٧، ١٤٨.
أحمد بن يحيى بن زهر ١٦٩.
أحمد بن عثمان ٢١٩.
أحمد بن حنبل ٢٤٧.
أحمد أمين ٧٩، ٨٢، ٢٠٨.
أحمد أفساري ٢٠٨.
أحمد الزين ٧٩.

أحمد مطلوب (الدكتور) ٢٢٨.

أرسطو طاليس ٨١.

الاسفرايني ٥٣، ١٠٠، ١٣٨

الإسكافي ٨.

إسماعيل باشا ٨٦، ١٧٢.

إسماعيل النوبختي ٨، ٨٦، ١٠٣، ١٠٥، ١١٥، ١١٩، ١٥١.

أشعب ٢٣٤.

الأفندي، الميرزا عبد الله ٢٤٠، ٢٤٦.

إقليدس ١٥٨، ١٩٦.

أكنم بن صيفي ١٥٥، ١٩٥، ٢٢٣، ٢٣١.

ألبرت يوسف كنعان ١٤٧.

ألبيز نصري نادر (الدكتور) ١٥، ٧.

أوس بن خالد ١٩٢، ٢٥١.

(ب)

بابك الخرمي ١٧٠.

بحر العلوم ١١٩

بدران ١٤٨.

بدوي، عبد الرحمن (الدكتور) ١٠، ١٧، ٧٧، ٨٥، ٨٦، ١١٥، ١١٩، ١٢٠، ١٥٠،

١٥٧، ١٨١، ١٨٢، ١٨٨، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٨.

البزدوي، أبو اليسر ١٤٢، ١٤٨.

بشر بن غياث ٤٥.

بشر بن المعتمر ٨، ٢٧، ٢٩، ٣٨، ٧٥.

بشر المريسي ٤٥، ٤٦، ٩٦، ١٣٩.

بطليموس ١٥٨، ١٩٦.

البغدادلي ٤٩، ٥١، ٥٣، ٩٥، ٩٦، ١٩١

البهاء العاملي ٢٠٩، ٢١٠.

(ت)

التبريزي ٢٠٧، ٢١٠.

التفتازاني ٢٠٧، ٢٤٥.

(ج)

الجاحظ ٨، ٣١، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٩٣، ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٤٩، ١٥٠، ١٨٦.

الجزائري، نعمة الله ٢٠٨، ٢٤٣، ٢٤٥.

جمحا ٩، ٢٤٣.

جعفر ٢١٧.

جعفر بن حرب ٨، ٧٦، ٢١٧.

جعفر بن مبشر ٨، ٢٩، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٢١٧.

الجويني ١٤٠، ٢٤٠.

(ح)

الحاكم ٢٨١.

حجاج ١٠٥.

حسن بن علي ٣٣.

حسن بن علي الطبرسي ٢٢٧.

الحسن بن موسى النوبختي ١١٥.

حسين بن سعد ٢٥٣.

حسين علي محفوظ (الدكتور) ١٢، ٨٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩.

حسين الهمداني (الدكتور) ١٢٠.

الحضرمي ٢٠٨.

(خ)

الخانجي ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠.

خديجة بنت خويلد ١٢٧، ١٢٨، ١٣١.

الخطيب البغدادي ٧٦.

خليفة، فتح الله (الدكتور) ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤،
٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢.

الخوانساري ١٠.

(د)

الداماد، المير ٢٣٧.

(ذ)

الذهبي، الحافظ ١٢، ١٦٧، ٢١٩، ٢٢٠.

(ر)

الرازي، الفخر ٢٠، ٤٨، ٤٩، ٧٩، ٧٥، ٨٩، ١٦٠، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠،
١٨٩، ١٩٠، ٢٣٧، ٢٤٦.

(ز)

الزبيدي ١٩٢، ٢٠٨، ٢٥١.

الزمتشري ٢٠٦.

زهدي جار الله ١٤٩، ١٥٠.

(س)

سيط ابن الجوزي ١٨٣.

السبكي ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨.

السخاوي ٢٣٩.

سقراط ٢٣٣.

السكاكي ٢٠٧، ٢٢٨.

سلمان الفارسي ١٢٧، ١٣١.

سليم خياطة ١٠، ٢٠٩.

السمرقندي ٤٨، ٧٥، ١٧٢، ١٧٩، ١٩٠.

السمعاني ١٦٧، ٢٥١.

السندوبي ١٠٠.

السيوطي ٢٢٧.

(ش)

الشافعي ٤٥، ٩٧، ١٧٦، ١٨٠، ٢٤٧، ٢٤٨.

الشريف الجرجاني ١٢

الشوشري ٢٤٣، ٢٤٥.

شهاب الدين بن أبي الدم ١٩٦، ٢١٥.

الشهرستاني ٤٦، ٤٩، ١٤٨، ١٤٩، ١٩١.

الشيرازي، المؤيد ١٢٠.

(ص)

الصاحب بن عباد ٨١.

صاحب الزنج ١٧٠.

الصاغانبي ٢٥٢.

صالح بن عبد القدوس ٧٩، ٨١.

الصفدي ١٢، ٢٠٨.

الصيمري ٧٩.

(ض)

ضياء الدين الراوندي ٢٥٢.

(ط)

طه حسين (الدكتور) ١٦٧، ١٧٠، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٨.

الطوسي، نصير الدين ٤٨، ٧٥، ٨٨، ٩٧، ١١٥، ١١٩، ١٧٢، ١٨٩.

(ع)

عائشة عبد الرحمن (الدكتورة) ١٠، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣،

١١٤، ١١٦، ١٨٠.

- عَبَاد بن سليمان ٨، ٣٠، ٧٨.
- العَبَّاسِي، عبد الرحيم ٤٧، ٨٢، ١٤٠، ١٥٩، ١٦٣، ٢٠٨، ٢٢٨، ٢٣٢.
- عباس إقبال ٢٠، ٨٦، ١٠٢، ١٥١، ١٥٧، ١٨٤، ٢٣٧.
- العباس بن عبد المطلب ٢٤٧.
- العباس الطبري ٢٢٩.
- عباس القعِّي ١٠، ١٩٢.
- عبد الأمير الأعمش (الدكتور) ١٢، ١٥.
- عبد الجبال المعتزلي ١٢، ٩٣، ٩٧، ١٠٢، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٥، ٢١٧، ٢١٧.
- عبد الحلیم النجار (الدكتور) ١٨١.
- عبد الرحمن البرقوقي ٢٠٨.
- عبد الرحيم التبريزي ٢٠٧، ٢١٠.
- عبد الرزاق محيي الدين (الدكتور) ١٠، ٩٧، ١٠٠.
- عبد السلام هارون (الأستاذ) ١٠٠.
- عبد الكريم العثمان (الدكتور) ٩٣، ٩٤.
- عبد الله بن جعفر ٣٣.
- العنبي ٧٧.
- عطوي، فوزي ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٧.
- العلوجي، عبد الحميد ١٩٩.
- علي الأسواري ٢١.
- علي بن أبي طالب ٢٠، ٨٩، ٩٩، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٨٠، ٢٤٦، ٢٤٧.
- علي بن الحسن الكاتب ٨١.
- علي بن فضل الله ٢٥٢.
- علي بن منصور ٢٥٢.
- علي التنوخي ١٥٣، ١٧٠.
- علي الخاقاني (الشيخ) ١٠، ١٦٨، ١٦٩.
- علي الرازي ٨٥.

علي عبد المنعم عبد الحميد ١٤٠.

علي محفوظ (الشيخ) ٢٠٨.

علي الوردي (الدكتور) ٢٠٩.

عمرو بن عبيد ٧٦.

عناد غزوان إسماعيل (الدكتور) ٢٠٧.

العيني ١٢.

(غ)

الغرابي، علي مصطفى ٩٥.

(ف)

الفضل الحدثي ١٤٨.

فلزر David- Wilzer (المستشرق) ٩٣ [انظر الفهرس الأوروبي].

الفيروز آبادي ٢١٦.

(ق)

قاسم الدمشقي ٣٨.

القاضي [انظر مادة عبد الجبار المعتزلي].

القاضي التنوخي ٢٢٨، ٢٣٨.

القزويني ٢٠٧، ٢٢٨.

القصيبي ٧٧.

القنطي ١٨٢، ١٨٧، ١٨٨.

القنوجي، الطيب ٢٠٨.

القنوجي، عبد الوهاب ٢٥٣.

القهبائي ١١٥.

(ل)

لاينز Lyons (الأمباز المستشرق) [انظر الفهرس الأوروبي].

(ك)

- الكاتبى ٧٥، ١٧٢، ١٩٠
كاظم المظفر ١٦٨، ١٦٩.
الكاغدي ٨٥، ٩٧.
كامل مصطفى الشيبى (الدكتور) ١٢، ٨٠، ١٥٦، ٢٠٦، ٢٠٨.
كامل الكيلاني ١٠، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ٢٠٨.
كراتشكوفسكي، الأستاذ Kratschkovsky ١١ [انظر الفهرس الأوروبي].
كراوس، الأستاذ Kraus ١٠ [انظر الفهرس الأوروبي].
كسرى أنو شروان ١٠٩، ٢١٠.
الكعبي ١٤٩
الكندي ٨، ١٨٧.

(م)

- الماتريدي ٥٤، ٧٣، ٨٢، ١٤٢، ١٩١، [انظر مادة (أبو منصور الماتريدي) قبل].
ماسينيون، الأستاذ Massignon ١١ [انظر الفهرس الأوروبي].
مالك بن أنس ٢٤٧.
مالك بن طوق ١٦٦، ١٩١، ١٩٦، ١٩٨، ٢١٥، ٢٤٣، ٢٤٧.
المامقاني ١١٥.
الماوردي ٢٠٩.
المتنبى ١٣١
محمد [= النبي، الرسول، ص] يرد اسمه في معظم صفحات الكتاب.
محمد باقر بن علي رضا ٢٠٩.
محمد بدر ٩٥.
محمد بن أبي طاهر البزار ١٥٣، ١٧٠.
محمد بن الحسن بن الهيثم ١٨٨.
محمد بن زكرياء الرازي ٢٤٦.

- محمد بن عبد الله بن عباس ١٣٨.
- محمد بن قاسم بن يعقوب ٢٠٨.
- محمد بن هارون الوراق ١٦٦.
- محمد زاهد الكوثري ١٣٨.
- محمد عبد الهادي أبو ريدة (الدكتور) ١٩٠.
- محمد كرد علي (الأستاذ) ١٠، ١١٦.
- محمد محيي الدين عبد الحميد ٤٣، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥١، ١٩١، ٢٠٨، ٢٠٩.
- محمد يوسف موسى (الدكتور) ١٤٠.
- محسن الأمين (الشيخ) ١٠، ٢٦، ٨٦.
- المرتضى ٨، ٤٥، ٩٧، ١٥٢، ١٨٠، ٢٤٨.
- مزيد المدني ٢٤٣.
- المسعودي ٧٤، ١٦٦، ١٩١، ١٩٢، ٢٢٠، ٢٢٢.
- مسكويه ٨٢.
- المسيح [= عيسى] ٦٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ١٤٨.
- مصطفى صادق الرافعي ١٠.
- مطر بن أبي الغيث ٧٩.
- مطيع بن إياس ٢٤٣.
- معمر بن عباد ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٥٣، ١٨٥.
- المقدسي ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٩٧.
- منتجب الدين أبو الفتوح ٢٤٧.
- المنذر ١٠٩.
- المهدي محقق (الدكتور) ١٤١، ١٤٢.
- موسى [النبي] ٦٦، ١٤٠، ١٤١، ١٥٣، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٢٩، ٢٤٠.

(ن)

- النجاشي ١١٥.
- نصر بن غالب ١٩٢، ٢١٥.
- النظام = إبراهيم بن سيار [انظر المادة قبل].

النوبختي ٨٦، ١١٥.

نوح ٣٢.

نيبرك [= نيبيرج] الأستاذ Nyberg ١٠، ٥٥، ٩٤، ١٤٠، ٢٢٢.

[كذلك انظر الفهرس الأوروبي]

النيسابوري (الحاكم) ٩٣.

(هـ)

هشام بن الحكم ٢٥، ٣٤، ٣٥، ٤٤، ٧٥، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٥٠، ٢٣٧، ٢٥٣.

هشام الفوطي ٣٨، ٧٨.

هورتن، الأستاذ Horten ١٠ [انظر الفهرس الأوروبي].

الهمداني، بديع الزمان ٩٠.

الهمداني، محمد بن عبد الملك ١٤٧

(و)

واصل بن عطاء ٧٦.

ورقة بن نوفل ١٣١.

(ي)

اليازجي ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤.

اليافعي ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٩.

ياقوت الحموي ٨٠، ١٠٠، ١٨١، ١٩٢.

(٢)

فهرس الأمكنة والمواضع

(أ)

الأمكنة

أدنبه ١٢.

اسطنبول ١٢، ٤٣، ٤٤، ٩٠، ١١٥، ١٦١، ١٩٥.

اصفطهان [= أصهبهان] ٩، ٦٤، ٨٧، ١٤٠، ١٩٢، ٢٠٠، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٤٠،
٢٤٧، ٢٥١.

أفغانستان ٢٧٠.

أوكسفورد ١٢.

أيا صوفيا ٨٢.

إيران ٩.

(ب)

باريس ١٢، ٥٤، ٧٤، ٧٥، ١٧٢، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١.

البحر الأحمر ١٢١

برلين ١٣١، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١.

بصرة ١٧٧.

بغداد ٧، ١٢، ٣٣، ٦٤، ٧٤، ٧٦، ٧٩، ٨١، ١١٩، ١٣٩، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٧،
١٨٧، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٧.

(ت)

تهران [انظر طهران].

(ج)

جامعة بغداد ١٢

جامعة كمبردج ١٢، ٥٤.

الجامعة الليبية ٨٠.

جلد ١٢.

الجزائر ١١٨

(ح)

الحي الفريد ١١٢، ١١٣

حيدر آباد ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٦٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢١٩، ٢٢٠.

(خ)

خراسان ٨٧.

(د)

دار الكتب المصرية ١٤٦، ٢٢٢.

دمشق ١٢، ٤٤، ٨٠، ٨١، ٨٦، ١١٦.

دهوك ٢٣٣.

(ر)

راوند ٦٤، ٨٣، ٨٧، ١١٠، ١٤٠، ١٦٧، ١٩٢، ٢٠٠، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٤٠.

٢٤٧، ٢٥١.

الرحمانية (مطبعة) ١١٢.

(س)

سفارة العراق بجدة ١٢.

(ط)

طهران ١٢، ٨٦، ١٠٢، ١٤١، ١٤٢، ١٥١، ١٨٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٧، ٢٤٦.
الطابيران ٢٤٧.

(ع)

العراق ٩، ١٢.

(ق)

قاسان ١٤٠، ١٦٧، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٨.

قاشان ١٩٢، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١

القاهرة [كثير الورود في أنحاء الكتاب].

قزوين ٩٧.

قم ٢٢٢، ٢٤٧، ٢٤٨.

(ل)

لندن ١٢

ليدن ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٥١.

(ك)

الكاثوليكية (المطبعة) ١٦

كلكتا ١١٩

كمبردج ١٢، ٥٤، ٨٠، ٢٥٣.

كنة ١١٢.

الكوفة ٢١٨.

(م)

مانجستر ١٢.

مرو الروز ٨٧، ١١٦، ٢٢١، ٢٢٨، ٢٥٢.

المسجد الحرام ٩، ٦٦

مصر ١١٤، ١٤٨، ٢٢٢.

المغرب ١٣٣.

مكة ١٣٣.

(ن)

النجف ١١٥، ١١٩، ١٤٣، ١٦٨، ٢٤٣، ٢٤٦.

نيسابور ١٦٧، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٤٨.

(٣)

فهرس الكتب والأبحاث والمجلات(*)

(أ)

- (ك) الابتداء والإعادة ٨٩.
- (ك) الإبداع في مضمار الابتداء ٢٠٨.
- (ك) إبطال النبوات وتعطيل الرسائل ١٢٤.
- (ب) ابن الراوندي، فذلكة عنه ١٠، ٢٠٩.
- (ك) ابن الريوندي في المراجع الحديثة ١٢
- (ك) أخبار الحمقى والمغفلين ١٦٨.
- (ك) أخبار الحكماء بأخبار العلماء ١٨٢، ١٨٧.
- (ك) أدب المرتضى ١٠٠.
- (م) الأديب ١٠.
- (ك) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ١٨١.
- (ك) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ١٤
- (م) أرمغان ١٠٩.
- (ك) أساس البلاغة ٢٠٦.
- (ك) أسرار الأئمة ٢٤٧.
- (ك) الأسماء والأحكام ٨٩.
- (ك) الأصول (٢٠٠، ٢٠١).
- (ك) أصول الدين ٥١.

(*) الرموز التالية إشارات لم تدرج في أبجدية الفهرس (ك) = كتاب، (ز) = رسالة، (ب) = بحث، (م) = مجلة.

(ك) أصول الفقه ١٤٣.

(ك) أطروحتي [= كتاب فضحية المعتزلة لابن الريوندي]، انظر الفهرس الأوروبي

تحت المادة — Ibn ar Riwandī's Kitāb Fadīhat al Mu'tazilah

(ك) أعيان الشيعة ٨٦.

(ك) الإمامة ٢٠، ٨٩، ١٥٢، ١٨٠، ٢١٧، ٢١٨.

(ك) إمامة المفضول ١٥٤.

(ك) الإمتاع والمؤانسة ٧٩.

(ك) الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد ٨، ١٠، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٢،

٢٤، ٢٦، ٣٠، ٣٥، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٦٤، ٧٧، ٧٨، ٨٥، ٩٣، ٩٤، ٩٥،

٩٦، ٩٦، ٩٩، ١١٢، ١٤٠، ١٤٨، ١٤٩، ٢١٨، ٢٢٣.

(ك) الأنساب ١٦٧.

(ك) الإنسان والرد على ابن الريوندي ١١٩ — ١٥١.

(ب)

(ك) بحر المذاهب ٢٥٣.

(ك) البدء والتاريخ ٧٤.

(ك) البداية والنهاية ٢٠٤.

(ك) البستان ١٦٦، ١٩٢.

(ك) البصيرة ٢٢٩.

(ك) بغث الحكمة ٢١٧، ٢٢٣ [انظر نعت الحكمة وعبث الحكمة].

(ك) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ٢٢٧.

(ك) البيان في تفسير القرآن ١٣٤.

(ت)

(ك) التاج ١٩، ١٠٨، ١٥٤، ١٩١، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٤٧.

(ك) تاج العروس ١٩٢، ٢١٥.

(ك) التاج المكلل في جواهر مآثر الطراز الأول ٢٠٨.

(ك) تاريخ ابن خلكان ١٦٦.

- (ك) تاريخ ابن الريوندي الملحد ١١
 (ك) تاريخ الأدب العربي ١٨١.
 (ك) تاريخ بغداد ٧٦.
 (ك) التبصير في الدين ١٠٠، ١٣٨.
 (ك) تنمة المختصر في أخبار البشر ١٩٧.
 (ك) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ١٥٠.
 (ك) تعريف القدماء بأبي العلاء ١٦٧، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٨.
 (ك) تكملة تاريخ الطبري ١٤٧.
 (ك) تليس إبليس ١٧٠
 (ك) تلخيص المحصل ١٧٢، ١٨٩.
 (ك) تلخيص المفتاح ٢٠٨.
 (ك) تنقيح المقال ١١٥.
 (ك) التوحيد ٥٤، ١٨٧.
 (ك) التوراة ٢٢٣، ٢٢٩.

(ج)

- (ك) جامع الشواهد ٢٠٩.

(ح)

- (ك) الحماسة ١٩٢، ٢٠٠، ٢٥١.

(خ)

- (ك) خلق القرآن ٨٩.
 (ك) خاندان نوبختي ١٦، ٨٦، ١٠٢، ١١٩، ١٤٨، ٢٣٧.

(د)

- (ك) الدماغ ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩.
 (ك) دفع النبوات ١٢١.
 (ك) دول الإسلام ٢١٩.

(ر)

(ك) الرجال ١١٥.

(ك) الردّ على ابن الراوندي ١١٥، ١٨٢.

(ك) الردود على ابن الريوندي ٨.

(ك) رسالة ابن القارح ١١٦.

(ك) رسالة الغفران ١١، ١٠٨، ١١٦، ٢٠٨.

(ر) رسالة في تحقيق لفظ الزنديق ٢٠٨.

(ك) الرسائل ٩٠.

(ك) رسائل البلغاء ١١٦.

(ك) الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية ٢٢٣، ٢٣٧.

(ك) روضة الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار ٢٠٨.

(ك) روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر ٢١٥.

(ك) رياض العلماء وحياض الفضلاء ٢٤٦.

(ز)

(ك) الزمرد [= الزمرد = الزمردة] ١٩، ٣٩، ١٩١، ٢١٥، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤٧.

(ك) الزند [= كتاب مزدك] ٢١٠.

(ك) زهر الربيع ٢٠٨، ٢٤٣، ٢٤٥.

(س)

(ك) السبك ٨٦.

(ش)

(ك) الشافي في الإمامة ٩٧، ١٥٢، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٨.

(ك) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٢٣٩.

(ك) شرح الأصول الخمسة ٩٣.

(ك) شرح نهج البلاغة ١٨٤.

(ص)

(ك) الصحائف الإلهية ١٧٢، ٢٧٩.

(ك) الصلة بين التصوف والتشيع ١٥٦.

(ض)

(ك) الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ٢٣٩.

(ط)

(ك) الطبائع ٢١٧.

(ك) طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٢٧.

(ك) طبقات المعتزلة ٧٧، ٩٦، ١٠٠، ١٤٧، ٢١٧.

(ك) طوق الحمامة في الألفة والألاف ١١٨.

(ع)

(ك) العباسية ١٠٠.

(ك) العباسية ١٠٠.

(ك) العروس ١٥٢، ٢٤٨.

(ك) العروس في شرح جواهر القاموس ٢٥١.

(ك) عطر وحبر ١٩٩.

(ك) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ١٨٢، ١٨٧.

(غ)

(ك) الغفران ١١٦، ١٨٠.

(ك) الغيث المسجم في شرح لامية المعجم ٢٠٨.

(ف)

(ك) فرق الشيعة ١١٥.

(ك) الفرند ٨٨، ١١٢، ٢١٥، ٢٣٠.

(ك) الفريد ٨٨، ١١٢، ١١٨، ٢١٧.

(ك) فضائح المعتزلة ٧٧، ٩٧، ٢١٨.

(ك) فضيحة المعتزلة ٨، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠،

٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٤٤، ٤٩، ٥٣، ٧٧، ٧٨، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٠،

١٤٨، ١٨٥، ١٩٨، ٢٠٠.

(ك) فضيلة المعتزلة ٨، ٧٧.

(ب) فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن ٧٧.

(ك) الفهرست ٨٠، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ١١٢، ١١٦، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠،

٢٥٢.

(ك) فهرست كتب الشيعة ١١٩، ١٥١.

(ق)

(ك) القاموس ٢١٦.

(ك) القصب ١٩١، ٢٤٧.

(ك) القضيب ١١٧.

(ك) قضيب الذهب ٨٨، ٢١٥، ٢٣٩.

(ك)

(ك) الكامل في الأدب ١٨١.

(ك) الكامل في التاريخ ٢١٥.

(ك) كتاب الزمرد لابن الريوندي ١٠.

(ك) الكشكول ٢٠٩، ٢١٠.

(م) كلية الآداب ٢٠٩.

(ل)

(ك) لا شيء إلا موجود ٨٩.

(ك) اللامع ٢١٥ [انظر الدامغ]

(ك) لسان العرب ٢١٥.

(ك) الميزان ١٩٦، ٢٢٠، ٢٢٩.

(ك) اللفظ والإصلاح ١١٨

(ك) اللؤلؤة ٢٣٠.

(م)

(ك) ماني ودين أو ٢٠٨.

(ك) مثالب الوزيرين ٨١.

(ك) المجالس المؤيدية ١٢٠.

(ك) مجمع الرجال ١١٥.

(ك) محاسن خراسان ٨٧، ١١٦، ٢٢١، ٢٢٩.

(ك) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ١٧٢، ١٧٩، ١٨٩، ١٩٠.

(ك) المختصر في أخبار البشر ١٩٥.

(ك) مرآة الجنان ١٩٩.

(ك) مرآة الزمان ١٨٣.

(ك) مروج الذهب ٧٤، ١١٦، ٢٢٢.

(ك) المرجان ٨٨، ١١٣.

(ك) مصباح الإخوان لتأويل القرآن ١٦١

(ك) المطول ٢٠٧، ٢٤٥.

(ك) معالم أصول الدين ٢٠، ١٨٠.

(ك) معالم العلماء ١٥١.

(ك) معاهد التنصيص ٤٧، ٨٢، ١٤٠، ١٥٩، ١٦٣، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٢٢، ٢٢٨.

(ك) معجم البلدان ١٦٧.

(ك) معجم المطبوعات ١٧٢.

(ك) المغني ٧٩، ٩٨، ١٠٢، ١٨٤، ٢١٧.

(ك) مفتاح العلوم ٢٠٧.

(ك) مفصل المحصل ١٧٢، ١٩٠.

(ك) مقالات الإسلاميين ٢٣، ٣٤، ٧٥، ٩٦، ١٧٢، ١٧٩، ٢٠٩.

(ك) المقتضب في النحو ٨٠.

(ك) الملل والنحل ١٤٨، ١٨٥.

(ب) منابع تازة دربارہ ابن راوندي ١٤٢.

(ك) من تاريخ الإلحاد في الإسلام ١٠، ١٧، ٣٧، ٨٥، ٨٦، ١١٥، ١١٩، ١٢٠،

١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٨.

(ك) المنتظم في التاريخ ١٥٣، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٣، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤،

٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٣٩.

(ن)

(ك) نشر الآلي ٢٥٢.

(ك) النجوم الزاهرة ٢٢٢.

(ك) نشر العلم في شرح لامية العجم ٢٠٨.

(ك) نصيحة المعتزلة ٢٤٠، [انظر فضيحة المعتزلة].

(ك) نعت الحكمة ١١٧، ١٥٨، ٢٣٩.

(ك) نقض اجتهاد الرأي ١١٩، ١٥١.

(ك) نقض التاج ٨٦، ١١٩، ١١٥.

(ك) نقض عبث الحكمة ٨٦، ١١٩، ١٥١.

(ك) النكت على ابن الراوندي ١١٥.

(ك) نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز ٨٩، ١٧٥.

(ك) النهاية في غريب الحديث ٢٠٦.

(هـ)

(ك) هدية العارفين ١٧٢.

(ك) الهوامل والشوامل ٨٢، ٢٠٨.

(و)

(ك) وعاظ السلاطين ٢٠٩.

(ك) وفيات الأعيان ٤٤، ١٩١، ٢٠٦، ١٦٧، ٢٢٢، ٢٣٤.

فهرس المحتويات

٥	الإهداء
١٢ — ٧	تقديم
٤٠ — ١٣	نصوص القرن الثالث
(١٥)	١/١ كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي
(١٦)	٢/٢ كتاب الانتصار للخياط
٩٠ — ٤١	نصوص القرن الرابع
(٤٣)	١/٣ مقالات الإسلاميين للأشعري
(٥٤)	٢/٤ كتاب التوحيد للماتريدي
(٧٤)	٣/٥ مروج الذهب للمسعودي
(٧٥)	٤/٦ البدء والتاريخ للمقلسي
(٧٩)	٥/٧ الإمتاع والمؤانسة للتوحيلي
(٨٠)	٦/٨ البصائر والذخائر للتوحيلي
(٨١)	٧/٩ مثالب الوزراء للتوحيلي
(٨٢)	٨/١٠ الهوامل والشوامل للتوحيلي
(٨٤)	٩/١١ الفهرست لابن النديم
(٩٠)	١٠/١٢ رسائل بديع الزمان الهملاني
١٤٣ — ٩١	نصوص القرن الخامس
(٩٣)	١/١٣ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار
(٩٥)	٢/١٤ الفرق بين الفرق للبغدادى
(٩٧)	٣/١٥ الشافي في الإمامة للمرتضى
(١٠٨)	٤/١٦ رسالة الغفران للمعري
(١١٥)	٥/١٧ كتاب الرجال للنجاشي
(١١٦)	٦/١٨ رسالة ابن القارح
(١١٨)	٧/١٩ طوق الحمامة لابن حزم

٨٢٠) فهرست كتب الشيعة للشيخ الطوسي

(١١٩)

٩/٢١) المجالس المؤيدية للشيرازي

(١٢٠)

١٠/٢٢) التبصير في الدين للاسفرائيني

(١٣٨)

١١/٢٣) الإرشاد للجويني

(١٤٠)

١٢/٢٤) كتاب أصول الدين للبرودي

(١٤٢)

١٤٥ — ١٧٢

نصوص القرن السادس

١/٢٥) تكملة تاريخ الطبري للهمذاني

(١٤٧)

٢/٢٦) الملل والنحل للشهرستاني

(١٤٨)

٣/٢٧) معالم العلماء لابن شهر آشوب

(١٥١)

٤/٢٨) المنتظم لابن الجوزي

(١٥٣)

٥/٢٩) أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي

(١٦٨)

٦/٣٠) تليس إليس لابن الجوزي

(١٧٠)

٧/٣١) الصحائف الإلهية للسمرقندي

(١٧٢)

١٧٣ — ١٩٢

نصوص القرن السابع

١/٣٢) نهاية الإيجاز للرازي

(١٧٥)

٢/٣٣) المحصل للرازي

(١٧٩)

٣/٣٤) معالم أصول الدين للرازي

(١٨٠)

٤/٣٥) إرشاد ياقوت

(١٨١)

٥/٣٦) أخبار الحكماء للقفطي

(١٨٢)

٦/٣٧) مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي

(١٨٣)

٧/٣٨) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد

(١٨٤)

٨/٣٩) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة

(١٨٧)

٩/٤٠) تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي

(١٨٩)

١٠/٤١) مفصل المحصل للكاتب

(١٩٠)

١١/٤٢) وفيات الأعيان لابن خلكان

(١٩١)

١٩٣ — ٢١١

نصوص القرن الثامن

١/٤٣) مختصر أخبار البشر لأبي الفداء

(١٩٥)

٢/٤٤) تمة المختصر لابن الوردي

(١٩٧)

- (١٩٩) (٣/٤٥) مرآة الجنان لليافعي
- (٢٠٢) (٤/٤٦) طبقات الشافعية للسبكي
- (٢٠٤) (٥/٤٧) البداية والنهاية لابن كثير
- (٢٠٧) (٦/٤٨) المطوال للتفتازاني
- ٢١٣ — ٢٢٣**
- نصوص القرن التاسع**
- (٢١٥) (١/٤٩) روضة المناظر لابن الشحنة
- (٢١٦) (٢/٥٠) القاموس المحيط للفيروز أبادي
- (٢١٧) (٣/٥١) طبقات المعتزلة لابن المرتضى
- (٢١٩) (٤/٥٢) دول الإسلام للذهبي
- (٢٢٠) (٥/٥٣) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني
- (٢٢٢) (٦/٥٤) النجوم الزاهرة لابن تغري بردي
- ٢٢٥ — ٢٣٤**
- نصوص القرن العاشر**
- (٢٢٧) (١/٥٥) بغية الوعاة للسيوطي
- (٢٢٨) (٢/٥٦) معاهد التنصيص للعباسي
- ٢٣٥ — ٢٤٠**
- نصوص القرن الحادي عشر**
- (٢٣٧) (١/٥٧) الرواشح السماوية للدهاماد
- (٢٣٩) (٢/٥٨) شذرات الذئب لابن العماد
- ٢٤٨ — ٢٤٩**
- نصوص القرن الثاني عشر**
- (٢٤٣) (١/٥٩) زهر الربيع للجزائري
- (٢٤٦) (٢/٦٠) رياض العلماء للأفندي
- ٢٤٩ — ٢٥٣**
- نصوص القرن الثاني عشر**
- (٢٥١) (١/٦١) تاج العروس للزبيدي
- (٢٥٣) (٢/٦٢) بحر المناهب لعبد الوهاب القنوجي
- ٢٥٥ — ٢٦٣**
- جريدة المصادر والمراجع**
- (٢٥٧) (١) المصادر والمراجع الشرقية
- (٢٦٠) (٢) المراجع الأوروبية

الفهارس العامة

صفحة

- (١) فهرس الأعلام ٢٦٦
(٢) فهرس الأمكنة والمواضع ٢٧٩
(٣) فهرس الكتب والأبحاث والمجلات ٢٨٣
(٤) فهرس المحتويات ٢٩١

ENGLISH SECTION

القسم الإنكليزي

- 314 PREFACE (١) المقدمة
310 CONTENTS (٢) المحتويات
306 GENERAL INDEX (٣) فهرس (أوروبي) عام

ARABIC SECTION

ENGLISH SECTION

V

Vienna, 169, 208

W

Warrak, (par Massignon), 237

Weisbaden, 43, 44

Wensinck, A.J. 76, 107, 156, 263

Wüstenfeld, F. 191, 192

W.Z.K.M. 84, 85, 87, 112, 169, 180, 208

Z

Zindikthum, 261

Zu H. Ritter, (von Gottschalk), 196, 215, 261

Zum Kitâb al-Fihrist, (von Houtsma), 87, 112, 169, 180, 208, 228,
233, 261

Zur Entstehung und Komposition, (von Kratschkovsky), 108, 262

Zur Geschichte Abu al-Hasan al-As'ari, (von Spitta), 43, 263

Zur kindi und Seiner schunle, (von de Boer), 187, 260

S

Sabbathinstitution, 200, 261
 Sâlih b. Abd al-Quddûs, (von Glodziher), 261
 Schachte, J., 54, 73, 263
 Schaeder, H.H. 120, 157
 Slane, Baron M.G. de, 191
 Sources nouvelles sur Ibn Ravandi, (par M. Muhaqqiq), 142
 Späterer Autoren, 55 261
 Spekulativen theologie, 17, 26, 76, 261
 Spekulativen theologen, 17, 75, 86, 157, 261
 Spitta, S. W., 43, 263
 Sprenger, 119
 Steinschneider, M. 182, 188, 263
 Steiner, H. 78, 263
 St. – Petersbourg, 182, 263
 Studia Islamica, (Bulletin), 54, 73, 263

T

Tabapât al-Mu'tazilah, (ibn al-Murtadâ), 217
 Technique, 17
 Téhéran, 86, 142
 Theologen, 17
 Theologie, 17
 Theologien, 118
 Theology, 149, 263
 Theology of al-Ash'ari, (by Maccarthy), 44, 262
 Tradition Musulmane, la, 76, 107, 156, 263

U

U.L.C. (University Library of Cambridge) 11, 15, 16, 54, Un
 document oublié sur les oeuvres d'Ibn ar-Râwandî, (par
 Kratchkovsky), 74, 108, 116, 262.
 Univ. de Téhéran, 142
 Univ Library of Cambridge, 260
 Univ. of Cambridge, 54, 260, 261
 U.R.S.S., 11, 74, 108, 262
 Usûl ad-diyânah, 262

P

- Paris, 10, 74, 85, 138, 140, 261, 262
Passion, la, 181, 237
Persia, 138, 261
Philologika, (von Ritter), 55, 153, 154, 159, 196, 215, 261, 263
Philosophie, 118
Philosophen, 182
Philosophenschulen, 148, 261
Philosophischen probleme, 261
Philosophischen Systeme, 157, 261
Postille Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte, (by Guidi), 120, 261.
Principles of Religion, the, (of al-Baghdadî). 142 privately cyclostyled, 55, 237, 260

Q

- Qur'ân, 149: also v. alcorano, coran et corano.

R

- Râwandî, 262: v. also ibn ar-Rîwandî
Rawandis, 138 247
Rawendi, 74: v. ibn ar-Rîwandî
Religiousparteien und philosophenschulen, (von ash-Sharastani), 184, 150, 261
Revue de la Faculté des Kettres, Univ. téhéran, 142
Risâlat al-Ghufrân, (of abû 'l-Alâ'), 108, 262
Ritter, H., 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 55, 86, 87, 115, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 180, 196, 215, 261, 263,
Rivista degli studi orientali, (=R.S.O) 10, 17, 37, 77, 82, 85, 115, 119, 120, 150, 157, 175, 180, 181, 182, 184, 187, 188, 199, 217, 219, 230, 237, 238, 261, 262,
Roediger, j. 84
Rome, 261.

M

- MacCarthy, R.J., 44, 187, 262
Macdonald, D. B., 149, 262
Madrid, 120, 261
Manicheismo, 261
Margoliuth, D. S., 181, 251, 259
Massignon, L., 10, 55, 85, 181, 237, 238, 262
Mehren, M. A. F., 43, 262
Mémoires l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg, 182
Meynard, C. Barbier de, 74
Muhammadan Manuscripts, 54, 260
Muhammadan Theology, 54, 263
Muhammadanische Häresiographen, (von Ritter), 263
Müller, Aug., 84, 182, 187
Münster, 55, 261
Mu' tazilah, 11, 15, 16, 217, 260, 263
Mu' tazilites, the, (by Arnold), 217, 260

N

- Nallino, C. A., 77, 150, 262
Nawbakht, les, 86
New Haven, 44, 262
New Sources for the History of Mohammedan Theology, (by Schacht), 54, 263
Nicholson, R. A., 108, 109, 110, 111, 114, 262
Nyberg, H. S., 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 28, 31, 32, 35, 37, 38, 39, 40, 45, 85, 95, 112, 148, 149, 150, 157, 263

O

- Oeuvres d'Ibn ar-Rāwandī, les, 74, 108, 116, 262
Oriens, 179, 189
Oriental Research, 179, 189
Orientalische Literatur-Zeitung, (= O. l. Z.), 157
Orientalists, 261

Journal of the Royal Asiatic Society, (= J. R. A. S.), 108, 110, 120,
261, 262
Jurisprudence, 149, 262
Juynboll, T. G. J., 222

K

Kaufmann, David, 90, 200, 261
Kindī, 187, 260
Kitāb al- Fihrist, (of ibn an- Nadīm), 84, 85, 86, 87, 112, 169, 208,
261
Kitāb az- Zumurrud, (des Ibn ar- Rāwandī), 17, 120, 261, 262
Kitāb Fadīhat al- Mu'tazilah, (of Ibn ar- Rīwandī), 11, 15, 16, 260
Kitāb Usūl ed- Dīn, (of al- Bazdawī), 142
Klein, W. C., 44
Kratschkovsky, Ign., 11, 47, 108, 110, 111, 112, 113, 116, 262,
Kraus, Paul, 10, 17, 37, 79, 82, 85, 86, 87, 115, 119, 120, 157, 175,
180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 199, 200, 201, 217, 219, 230,
232, 237, 238, 262

L

La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo, (by Guidi), 261
La Passion d'al- Hosayn ibn Mansour al- Hallāj, (Par Massignon),
10, 55, 85, 181, 237, 262
Leipzig, 43, 36, 78, 84, 148, 182, 187, 217, 260, 263
Le Livre du Triomphe, (Par al- Khayyāt), 15, 17, 49, 77, 78, 85, 95,
96, 99, 100, 148, 149, 150, 180, 185, 186, 263
Leningrad, 74, 108, 116
Leyden, 43, 74, 76, 107, 138, 179, 189, 251, 260, 261, 262, 263
Library of the University of Cambridge 260,
Liness, Hans Peter, 142
Lippert, 182, 187
London, 46, 120, 138, 149, 261, 262
L'opera d'ibn al- Moqaffā, (of Gabrieli), 261
Luiciani, J. D., 140, 262
Lyons, M. C., 12

H

- Halle, 148, 261
Haabrücker, Th., 148, 149, 150, 261
Hamdānī, H., 261
Hérésie, 118
Hérétique, 17, 77
History of Ismā'īlī Da'wat... etc., (by Hamadānī), 120, 261
Horten, Max, 10, 16, 17, 26, 75, 76, 87, 88, 89, 112, 157, 261
Houtsma, Th., 84, 85, 157, 169, 180, 208, 228, 230, 232, 252, 261
Huart, Clément, 75, 78

I

- Ibn al- Gauzī, (by Rotter), 153, 263
Ibn Hazm, 260
Ibn al- Muqaffā (= Moqaffa'), 261
Ibn al- Rawandī, 17
Ibn ar- Rāwandī, 10, 17, 74, 77, 108, 116, 120, 262, 263
Ibn ar- Rēwendī, 153, 263
Ibn ar- Riwandī, 260
Ibn ar- Rīwandī's Kitāb Fadīhat al- Muṭazilah, (by Al- A,asam), 11, 15, 16, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 45, 49, 53, 55, 76, 77, 78, 80, 85, 87, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 107, 138, 143, 148, 149, 153, 155, 181, 185, 216, 219, 237, 238, 260
Imām al- Haramain, 140, 262
Imprimerie Catholique, 16, 44
Institut de lettres orientales, de Beyrouth, 16
Islam, 17, 26, 75, 76, 78, 86, 90, 153, 157, 180, 196, 200, 215, 261
Islamica, (Bulletin), 262
Islamischen ketzergeschichte, 10, 17, 82
Islamisme, 43
Ismā'īlī Da'wat, 120, 261

J

- J. L. O., (Sic), 120, 262
Jahia ibn 'Adī, 55, 261
Journal of the International Society for Oriental Research, 179, 189, 263

Dieterici, Fr., 131, 259
 Die Mu' taziliten oder die Freidenkerim Islam, (Von steiner), 78 ,
 263
 Die Philosophischen systeme der spekulativen Theologren im Islam,
 (von Horten), 10, 17, ,26,75, 76 , 86, 137
 Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn 'Adi, (von Graf), 55,
 261
 Die Sabbathinstitution im Islam, (von Goldziher), 90, 200, 261
 Die Wiedererweckung der weisheit, (von ibn ar- Râwandî), 86
 Diwad- wilzer, Susanna, 217
 Dozy, R., 138, 251, 261

E

Essai sur l'Histoire de l'Islamisme, (Par Dozy), 43, 138, 261
 El- Irchad de Imâm al- Haramain, (ed. Luciani), 140, 262
 Encyclopaedia of Islam, (= E. I.), 138, 237, 247, 262, 263
 Encyclopaedia of Religion and Ethics, (E. R. E.), 138, 247
 Exposé de la réforme de l'Islamisme, (Par Mehren), 262

F

Fatimîd Empire, 120, 261
 Flügel, G., 84, 88, 138, 180, 181, 187
 Feidenker, 78, 263
 Freytag, 192, 200, 257

G

Gabrieli, F., 261
 Gedenbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, 90, 200, 261
 Geschichte der Arabischen Litteratur, (von Brockelmann), 74, 181,
 196, 260
 Goldziher, Ign., 90, 200, 261
 Gotteslehre, 261
 Göttingen, 187, 191
 Gottschalk, H., 196, 215, 261
 Graf, G., 55, 261
 Granada, 120, 261
 Guidi, M., 120, 261

B

- Bitrage zur islamischen Ketzergeschichte ...etc., (by Kraus),
10, 17, 82, 115, 119, 120, 157, 175, 180, 181, 182, 184, 187, 188,
199, 217, 219, 230, 232, 237, 238, 262.
Bercher, L., 116, 260
Beyrouth, 16, 44, 262, 263,
Boer, de, 187, 260
Bonn, 10, 17, 75, 76, 86, 261
Breslau, 90, 200, 261
Brockelmann, Carl, 74, 181, 196, 260
Browne, E. G., 54, 138, 260
Brussels, 55, 237, 260

C

- Cairo, 142
Cambridge, 54, 260, 261
Colleges of Cambridge, 260, 261
Collier du pigeon de l'amour et des Amants (Par ibn Hazm), Le, 118,
260
Comptes- Rendus de l'Academie des Sciences de l'U. R. S. S., (= C.
R. A. S.), 11 74, 108, 116, 262
Congrès international de Orientalistes, 43
Congress of Orientalists, 261
Constitutional theory, 149, 262
Coran, 118
Corano, 261
Courtelle, Bavet de 74

D

- Das Buch der Naturallagen, (von ibn ar- Rîwandî), 26
Der Islam, (Bulletin), 55, 153, 180, 196, 215, 261, 263
Development of Muslim Theology... etc., (by Macdonald), 149,
262,
Di una strana opinione attribuita ad al- Gahiz, (by Nallino), 77, 150

A

- Abel, A., 55, 237, 260
 Abû-l-, Alâ, 108, 262
 Abû Al-Hasân al- As, arî, (by Sbitta), 43, 263, v. al- Ash,arî
 Abû ,Isâ al- Warrâq, (by Abel), 55, 237, 260
 Academic, 182, 262
 A Hand- list of the Muhammadan Manuscripts, (by Browne), 45
 Al- A'asam, A. A., 260
 Al- Ash'arî (= al- As,arî or al- Asch,arî), 43, 44, 262, 263,
 Al- Bazdawî, 142
 Al- Cororano 77, 150, 262, also v. coran & corano
 Al- Farabi, Des Arabischen Philosophhen Leben und schriften, (by Steinschneider), 182, 188, 263
 Al- Gâhiz, 77, 150, 262; v. al- Jâhiz
 Alger (= Algeria), 118, 260
 Al- Hallâj, 10, 84, 237, 262
 Al- ibânah ,an usûl ad- diyanah (of al- Ash,arî), 44, 262
 A Literary History of Persia, (by Browne), 238, 261
 Alpharabius, 263
 Al- Qâsim, (al- Imam), 261
 Al- Rawandi (also Râwandi, Rewendi, Riwandi and Rîwandi) v. under ibn R.
 Al- Sahrastânî, 261
 Andalus, (Bulletin), 120, 261
 Arabischen Litttrtur, 74, 181, 196, 260
 Arabischen philosophen, 182
 Arberry, A. J., 260
 Archiv f. Geschichte d. philose., 187, 260
 Arnold, T., 77, 217, 260
 Ar- Râzî, 179, 189, 263
 A Supplementary Hand- list of the Muhammadan Manuscripts, (by Browne0, 54, 55

	53/5 Ibn Hajar al-‘Asqalânî’s Lisân al-mizân	(220)
	54/6 Ibn Taghrî bardî s An-nujûm az-zâgîrah	(222)
VIII	TEXTS OF THE TENTH CENTURY A. H.	225 – 234
	55/1 As-Suyûtî’s Bighyat al-wu’ât	(227)
	56/2 Al-,Abbâsî’s Ma’âhid at-tânsîs	(228)
IX	TEXTS OF THE ELEVENTH CENTURY A. H.	235 – 240
	57/1 Ad-Dâmâd’s Ar-rawâshih as-samâwiyyah	(237)
	58/2 Ibn al-,Imâd’s Shadharât adh-dhahab	(239)
X	TEXTS OF THE TWELFTH CENTURY A. H.	241 – 248
	59/1 Al-Jazâirî’s Zahr ar-rabî’	(243)
	60/2 Al-Afandî’s Riyâd al-ulamâ,	(246)
XI	TEXTS OF THE THIRTEEN CENTURY A. H.	249 – 253
	61/1 Az-Zubaydî’s Tâj al-‘arûs	(251)
	62/2 Al-Qunwajî’s Bahr al-madhâhib	(253)
XII	BIBLIOGRAPHY	255 – 263
XIII	INDICES	265 – 320
	a) Arabic section	(265)
	b) European section	(296)

	22/10 Al-Isfarayyini At-Tabsîr fî 'd-dîn	(138)
	23/11 Al-Juwayni's Kitâb al-irshâd	(140)
	24/12 Al-Bazdawî's Kitâb usûl ad-dîn	(142)
IV	TEXTS OF THE SIXTH CENTURY A. H.	145 – 172
	25/1 Al-Hamadhânî's Takmilat târîkh at-Tabarî	(147)
	26/2 Ash-Shahrastânî's Al-Milal wa' n-nihal	(148)
	27/3 Ibn Shahrâshûb's Ma'âlim al-'ulamâ,	(151)
	28/4 Ibn al-Jawzî's Kitâb al-muntâzam	(153)
	29/5 Ibn al-Jawzî's Akhbâr al-hamqâ wa' l-mughaffalîn	(168)
	30/6 Ibn al-Jawzî's talbîs iblîs	(170)
	31/7 As-Samarqandî's Kitâb as-sahâ'if al-ilâhiyyah	(171)
V	TEXTS OF THE SEVENTH CENTURY A. H.	173 – 192
	32/1 Fakhr ad-Dîn ar-Râzî's Nihâyat al-'iyyaz	(175)
	33/2 Fakhr ad-Dîn ar-Râzî's Muhassal	(179)
	34/3 Fakhr ad-Dîn ar-Râzî Ma'âlim usûl ad-dîn	(180)
	35/4 Yâqût' slrshâd	(181)
	36/5 Al-Qiftî's Akhbâr al-hukamâ,	(182)
	37/6 Sibî ibn al-Jawzî's Mir'ât az-zamân	(183)
	38/7 Ibn abî 'l-Hadîd's sharh nahj al-balâghah	(184)
	39/8 Ibn abî Usayba 'ah's 'Uyûn al-anbâ'	(187)
	40/9 Nasîr ad-Dîn ât-Tûsis Talkhis al-muhassal	(189)
	41/10 Al-Kâtibî's Mufasssal al-muhassal	(190)
	42/11 Ibn Khallikân's Wafayât al-'yâ	(191)
VI	TEXTS OF THE EIGHTH CENTURY A. H.	193 – 211
	43/1 Abû 'l-Fidâs' Mukhtasar akhbâr al-bashar	(195)
	44/2 Ibn al-wardî's Tatimmat al-mukhtasar	(197)
	45/3 Al-Yâfi 'is Mir'ât al-Jinân	(199)
	46/4 As-Subkî's Tabaqât ash-shâfi'iyyah 'l-kubrâ	(202)
	47/5 Ibn Kathîr's Al-bidâyah wa' n-nahâyah	(204)
	48/6 At-Taftazânî's Kitâb al-mutawwal	(207)
VII	TEXTS OF THE NINTH CENTURY A. H.	213 – 223
	49/1 Ibn ash-shahnah's Rawdat al-manâzir	(215)
	50/2 Al-Fayrûz – Abâdî's Al-qâmûs	(216)
	51/3 Ibn al-Murtadâs' Tabaqât al-mu'tazilah	(217)
	52/4 Adh-Dhahabî's Duwal al – islâm	(219)

CONTENTS

DEDICATION	5
PREFACE	7 – 12
I TEXTS OF THE THIRD CENTURY A. H.	13 – 40
1/1 Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah	(15)
2/2 Al-Khayyât's Kitâb al-intisâr	(16)
II TEXTS OF THE FOURTH CENTURY A. H.	41 – 90
3/1 Al-Ash'arî's Kitâb maqâlât al-islâmiyyin	(43)
4/2 Al-Mâtûridî's Kitâb at-tawhîd	(54)
5/3 Al-Mas'ûdî's Murûj adh-dhahab	(74)
6/4 Al-Maqdisî's Al-bid' wa' t-târikh	(75)
7/5 At-Tawhîdî's Kitâb al-imta' wa' l-mu'ânasah	(79)
8/6 At-Tawhîdî's Kitâb al-basâ'ir wa' dh-dhkha'ir	(80)
9/7 At-Tawhîdî's Kitâb mathâlib al-wazîrayn	(81)
10/8 At-Tawhîdî's Kitâb al-hawâmil wa' sh-shawâmil	(82)
11/9 Ibn an-Nadîm's Kitâb al-fihrist	(84)
12/10 Badî az-Zamân al – Hamadhânî's Rasâ'il	(90)
III TEXTS OF THE FIFTH CENTURY A. H.	91 – 143
13/1 Al-Qâdî's Sharh al-usûl al-Khamsah	(93)
14/2 Al-Baghdadî's Kitâb al-farq bayn al-firaq	(95)
15/3 Ash-Sharîf al-Murtadâ Kitâb ash-shâfi'î 'l-mâmah	(97)
16/4 al-Ma'arrî's Risâlat al-ghufrân	(108)
17/5 An-Najâshî's Kitâb ar-rijâl	(115)
18/6 Ibn al-Qârih's Risâlah	(116)
19/7 Ibn Hazm's Tawq al-hamâmah	(118)
20/8 At-Tûsi's Fihrist Kutub ash-shi'ah	(119)
21/9 Ash-Shîrâzî's Al-Majâlis al-mu'ayyadiyyah	(120)

helpful remarks while he was in Tripoli or Baghdad. Professor Hussain Ali Mahfûz was, as usual, very kind to let me use his magnificent library in which I have found most of the rare printed works. Dr. 'Inâd Ghazwân Ismâ'îl, the Dean of Usûl ad-Din College (in Baghdad) who kindly subsidized the publisher of this work.

A. A. A.

Mas'ûdî (notice that he was the first biographer who was concerned with his death). It should be considered as 205 A. H. (= 820 A. D.).

It is needless to justify the compilation of this work which by itself shows the great importance of ibn ar-Rîwandî in muslim thought; this has been obviously shown in my thesis⁽¹⁾. But nevertheless there is lack of modern Arabic studies on his thought and philosophy. Many orientalist's work mentioned ibn ar -Rîwandî⁽²⁾, and particulary professor S. H. Nyberg's introduction to Kitâb al-intisâr of al-Khayyât which shows clearly that Nyberg depended on 7 sources⁽³⁾, and so almost did professor paul Kraus in his detaled essay about ibn ar-Rîwandî's Kitâb az-zumurrudh⁽⁴⁾.

There remains the pleassant task of acknowledging the kindness of all those who have been of so much help in collecting and preparing this work, I am indebtcd to Dr. M. C. Lyons who went over the first draft of nearly half of his collection in Cambridge between 1969 – 1971. Professor kâmil M. ash-Shaibî, who drew my attention to some fragments, may also accept my cordial thanks for his suggestions and

(1) Ibn ar-Rîwandî's Kitâb fad'hat al-mu'tazilah, ph. D. Dissertation, University of Cambridge, (unpublished), 1972.

(2) Cf. ibidem, pp. 397 – 403, nos. 139 – 19, which 53 European references.

(3) Al-Khayyât's Kitâb al-intisâr wa 'r-radd' alâ ibn ar-Rawandî'l-mulhid, Nyberg's introduction, pp. 27 – 30, 37 – 40, 44 – 45. Also see the French translation Le livre du triomphe et de la réfutation d'ibn al-Rawandî l'hérétique, pp. xxii – xxxviii.

(4) Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitâb az-Zumurrud des ibn ar-Rawandî, in: Rivista degli studi Orientali, (Roma 1934), xiv, pp. 93 – 129, 335 – 379 (compore Professor A. R. Badawî's Min târîkh al-ilhâd fi 'l-islam, Cairo 1945, pp. 75 – 188).

be readily seen that the title

(History of ibn ar-Rîwandî, the Heretic) تاريخ ابن الريوندي الملحـد

is the proper one to this collection (according to the Muslim authors), as it is not a true description of ibn ar-Rîwandî (in my opinion)⁽¹⁾.

This work throws light on the importance of ibn ar-Rîwandî as one of the celebrated free-thinkers in Islam. He adopted i'tizâl and then turned to Shî'ism. But finally, as most of his biographers stated, he became an outsider to Islam. Muslim authors hold different opinions about him, but they agree about his heresy on account of which he was held in derogation, though sometimes unjustifiably. They have almost effaced every thing connected with his life and activities.

To illustrate how different Muslim authors are about ibn ar-Rîwandî, let me give an example. Namely, his date of death:

Year. A. H.	Sources
243	E. g. al-Yafi,î.
245	E. g. al-Mas'ûdî, ibn Khallikân.
250	E. g. ibn Khallikân.
292	E. g. ibû 'l-Fidâ'.
298	E. g. ibn al-Jawsî, ibn Kathîr.
300	E. g. al-Yâfi, adh-Dhahabî.
301	E. g. ibn al-'Imâd, Hajjî Khalîfah.

It was also said that he died in Rahbah (either of Mâlik ibn Tawq or that of al-Kûfah), in al-Ahwâz or in Baghdad. The texts are different on many other important points of his life, works, thought and activities. Most of these sources, unfortunately, make no mention of his birthday. However some early authors stated that he lived nearly 40 years, Thus, if we count on al-

(1) See the Arabic introduction.

PREFACE

This work deals with ibn ar-Rîwandî (abû 'l-Husayn Ahmad ibn Yahya ibn Muhammad ibn Ishâq; known also as ibn ar-Rawandî الروندي or ar-Râwandî الرواندي). Herein I present 158 fragments from 62 Muslim sources as from the third century. A. H. (9 th A. D.) to the thirteen century A. H. (19 th A. D.). They are as follows:

Century	Sources
3th	2
4th	10
5th	12
6th	7
7th	11
8th	6
9th	6
10th	2
11th	2
12th	2
13th	2

This collection of fragments does not exhaust all that I have found about ibn ar-Rîwandî. There are about 20 other fragments in other sources, but they have not been incorporated in the collection when the manuscript was handed over to publisher in March, 1974. Thus a supplement to the collection will be made and followed to the original work. The whole work now is critically edited with notes on each point of interest in the text⁽¹⁾.

Granting that the collection and the supplement contain all or almost all that has been narrated of ibn ar-Rîwandî in nearly 90 sources, it can

(1) I have also mentioned some other sources in my monograph about his poem; cf. Al-A'asam. Ash-shi'r al-mansûb li-ibn ar-Rîwandî, in Majallat Kulliyat Usûl ad-Din, Baghdad 1975.

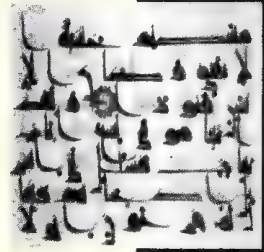
HISTORY OF IBN AR-RÎWANDÎ, THE HERETIC

**BY
DR. A.A.AL-A'ASAM**

**DAR ATTAKWIN
P.O.BOX 11418
TEL: 00963112236468
DAMASCUS ~ SYRIA**

**2010
WWW.ATTAKWIN.COM**

الناشر



عاصر ابن الريوندي "المشهور خطأ بابن الراوندي" المعتزلة والحنابلة والشيعة والزنادقة والمحدثين والفلاسفة والمتكلمين من شتى الصنوف، فتأثر بهم، وأثر في مدارسهم ومناهجهم وأسلوب أفكارهم. وتقلب مع التيارات الفكرية، فكان معتزلياً، ثم شيعياً، ثم سياسياً معارصاً للسلطة الرجعية للدولة. فمستنيراً حاول أن يؤسس مدرسة عقلية جديدة لها أسلوبها الجديد. فاتهم، جراء ذلك كله، بالزندقة والكفر والإلحاد. فتبرأت منه الفرق الإسلامية كافة، لجرأته المنقطعة النظير في الجدل الديني، فكان لشدة موضوعيته، قد آثار حفيظة كل أوساط المجتمع الإسلامي ابتداء من بواكير القرن الرابع الهجري. لقد كتب في الفلسفة وعلم الكلام والجدل والنحو والدين والسياسة والمنطق مؤلفات كثيرة لم يصلنا منها كتاب كامل غير شذرات متفرقة نسبها المتأخرون إليه.

لعل هناك أكثر من تساؤل يخطر ببال القراء: لماذا ابن الريوندي الآن؟ ولماذا تعاد صورته إلى الواجهة في بانوراما الفكر المعتزلي، أولاً، والفكر الإسلامي ثانياً. فالقضية هي ليست استقرار كل ما قيل عن مفكر متهم بالانحراف عن الخط العقدي الديني في الاعتزال، ومصادرته في ردود الأفعال في العقائد الأخرى: شيعية وأشعرية وماتريدية.

آ.د. عبد الأمير الأعسم

تاريخ ابن البرزنجي الملقب

في المراجع العربية الحديثة

القسم الأول



المجلد الثاني



الناشر

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو أو بأي طريقة سواء كانت إلكترونية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر ومسبقاً.

ابنُ الرُّيُونَدِيِّ

في المراجع العربيتة الجَدِيشة

(مع الذَّيل الأول على " تاريخ ابن الرُّيُونَدِيِّ المَحمَد ")

القسم الأول

جمع وتحقيق وتقديم

الدكتور عبد الأمير الأعسم

دكتوراه في الفلسفة - كمبرج



د.عبد الأمير الأعسم مواليد بغداد 1940 حائز على دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبريدج، مؤسس وأول رئيس للاتحاد الفلسفي العربي، عمل أستاذاً متفرغاً في جامعتي كمبريدج وأوكسفورد 1977، عمل أستاذاً زائراً في جامعة باريس الرابعة، السوربون 1978، يعمل الآن أستاذاً للفلسفة والأديان المقارنة في جامعة فالدوستا، له أكثر من عشرين كتاباً.

د.عبد الأمير الأعسم، ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، القسم الأول
الطبعة الأولى: 2010

© حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

لدار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963 112457677

ص. ب. 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo.com

إلى أدونيس
شاعراً، مفكراً، صديقاً

ع.أ.الأعسم

الشيخ

تمهيد

عندما دفعت بمخطوطة كتابي «تاريخ ابن الريوندي الملحد» إلى الناشر، أشرت في مقدمتي إلى أن هناك مادة ممتازة تتعلق بابن الريوندي لا زالت غير مجموعة ضمن الكتاب. وهي متناثرة في كتب مطبوعة ومخطوطة، كان من العسير عليّ تهيئتها للنشر. فوعدت قُرأء العربية بأن ألحق كتابي القادم «ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة» بذيل استقصي فيه ما فاتني ذكره، أو النص والتعليق عليه، من المصادر المحددة بألف عام في كتابي الأول. ومن هذا يعرف أن الجهود المبذولة في نشر هذا الكتاب إنما هي استمرار واضح للجهود التي بذلت في نشر الأصل. وتبقى الحلقة الأخيرة في هذا الجمع الهام لكل ما يتصل بابن الريوندي، تاريخه وأخباره وفلسفته، فستحدد بظهور كتابي الثالث الذي جمعت فيه كافة النصوص الأوربية التي اكتشفتها في مباحث الأساتذة العرب والشرقيين والمستشرقين، فيما يقرب من مائة عام أو يزيد^(١).

* * *

(١) تراجع قائمة المراجع الأوربية عن ابن الريوندي في كتابي:

Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah, ph. D Dissertation (no.8019). Cambridge U. L., 13 July 1972, ch IX.

ومما يبعث الثقة بالنفس، مقرونة بالتواضع، أن المنشور من أعماله في ابن
الريوندي، وما هو تحت الطبع، أو ما أزمع نشره في المستقبل، أقول: كل ذلك
آثار، كما يحلو لي أن أزعّم، استحسان العديد من الأساتذة الباحثين. ففي أثناء
أعمال مهرجان الفارابي ببغداد، من ١٠/٢٩ إلى ١١/١، عام ١٩٧٥، وجدت من
بعض المؤتمرين التشجيع على مواصلة نشر كل ما يتصل بابن الريوندي، نصوصاً
وتأليفاً وتحقيقاً: أن من خلال كل الأعمال هاتيك يستطيع الباحث المعاصر أن
يخرج بشيء جاد وجديد فيما يتصل بفلسفة واضحة لهذا المفكر العظيم. وأذكر
من هؤلاء العلماء، على سبيل المثال، من العراقيين المغتربين: الأستاذ الدكتور
محسن مهدي، ومن العرب: الأستاذ الدكتور علي سامي النشار، والأستاذ الدكتور
ماجد فخري. ومن المستشرقين: الأستاذ جوزف فان اس، والأستاذ روجيه ارنالديز
والأستاذ غواشون. يضاف إلى كل هؤلاء، وجدت الكثير من التشجيع من أساتذتي
وأصدقائي بجامعة بغداد، أخص منهم بالذكر: الأستاذ الدكتور كامل مصطفى
الشيبي، والأستاذ الدكتور حسين علي محفوظ، والأستاذ الدكتور جعفر آل ياسين.
علاوة على كل هذا وذاك، فإن اهتمام الناشر في إخراج كتابي «تاريخ ابن الريوندي
الملحد»، كان حافزاً هو الآخر لاستكمال نشر هذا الكتاب.

أما بعد، فإن الخطة التي اتبعتها في نشر نصوص هذا الكتاب تتلخص في
تقسيمه إلى مجلدين. أقدم هنا المجلد الأول منه وهو يحتوي على قسمين وملحق:

القسم الأول - يحتوي على «الذيل الأول على تاريخ ابن الريوندي الملحد».
وفيه يتحدث عن ثمانية عشر مصدراً جديداً عن ابن الريوندي استدراكاً على ما
احتواه الكتاب الأصل من المصادر الاثني والستين. ولم أرَ أن أضمن هذا (الذيل)
إشارات، وردت في بعض المصادر، حول بعض أشعار ابن الريوندي
- منسوبة أو غير منسوبة إليه - . فلقد اكتفيت بنشر النص الكامل لبحثي عن

(الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي)^(٢) في موضوعه المخصص من هذا الكتاب. وفيه يجد القارئ المستزيد مصادر شعره كافة. ومن المناسب هنا، أيضاً، أن أذكر لصديقي الأستاذ ناجي محفوظ مسعاه الكريم في تنييهي على مواضع تشير إلى شعر لابن الريوندي في مخطوطتين محفوظتين في خزانته العامرة، ومما لم أستطع ذكره في بحثي المذكور لتعرفه عليه متأخراً. كما أنني أعترف بأنني لم أتمكن من الاطلاع (ثانية) على نصوص ابن شاكر الكنتي في كتابه «عيون التواريخ»، والصفدي في كتابه «الوافي بالوفيات» والذهبي في كتابه «سير أعلام النبلاء»، والعيني في كتابه «عقود الجمال»، بخصوص ابن الريوندي، في المخطوطات المحفوظة في اسطنبول - بعد ضياعها مني بعد عودتي من انكلترا عام ١٩٧١ - . فالبرغم من الجهود الطيبة التي بذلها السيد طارق الجنابي، للحصول على صور تلك المواضع من المخطوطات، إلا أن سعيه لم يثمر لأسباب عرضت له في خزائن تركيا. أما ما أفادني به الصديق الأستاذ جوزف فان اس من أن ابن مفلح (أبو عبد الله، محمد بن مفرج، الفقيه شمس الدين المقدسي)، المتوفي سنة ١٣٦٢/٧٦٣^(٣) يذكر ابن الريوندي في كتابه «الآداب الشرعية الكبرى»^(٤)، فهو ما لم استطع العثور عليه.

القسم الثاني - وفيه خمسة وأربعون مرجعاً للنصوص، منها المطول المهم، ومنها الإشارة القصيرة، والمحددة بمطلع القرن العشرين وبحسب سنوات صدور الكتاب أو البحث (لا سنوات الوفيات كما أتبعنا في الأصل وفي ذيله). وهو حصيلة البحث في «المراجع العربية الحديثة»، أصلاً أو ترجمة، بعد الاستئذان من المؤلفين الأفاضل، والأحياء منهم بوجه خاص. ولا بد أن أتقدم إلى هؤلاء الأفاضل

(٢) مجلة كلية أصول الدين، بغداد ١٩٧٥، ص ١٦٨ - ٢٠٩.

(٣) انظر: الزركلي، الأعلام، ٢٢٧/٧ - ٣٢٨.

(٤) ج ٢، ص ١٢٠، من المطبوع (١).

الذين كرموني بالسماح باقتباس النصوص من مؤلفاتهم، أما أولئك الأفاضل من المؤلفين الذين لم أستطع معرفة عناوينهم، أو أنهم لم يكتبوا إلي، فلهم كالذي استجاب، الشكر والامتنان.

الملحق - وهذا يحتوي على مقال الأستاذ بول كراوس الذي ترجمه الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «ابن الراوندي»، ضمن كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» (القاهرة ١٩٤٥، ص ٧٥-١٨٨).

وأصل البحث، كان نشره الأستاذ كراوس بالألمانية تحت عنوان:

Beitrage zur islamischen Ketzegeschichte: das Kitab az- Zumurrud des Ibn ar-Rawandi

في مجلة الدراسات الشرقية بروما، عام ١٩٣٤، المجلد الرابع عشر

Rivista degli studi Orientali, Roma, 1934, vol. pp. 93f.,335f.

ولقد فكرت مراراً في أن أنشره في كتابي هذا مترجماً عن الانكليزية، تلك الترجمة الأمانة التي عملها خصيصاً لي صديقي وزميل السيد آدم الود Adam Eleod من كلية كرايست، في كمبردج عام ١٩٧٠. غير أن تشجيع الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي لشخصي في التحري عن ابن الريوندي، أثار في نفسي الرغبة في نشر ترجمة الدكتور بدوي، إكباراً له كرائد في البحث المنهجي في ابن الريوندي، في المراجع العربية الحديثة، واعترافاً بفضلته في ما نقله إلى العربية بخصوص ابن الريوندي أولاً وبالذات. وقد حاولت أن لا أتدخل في ترجمته، بل رأيت نشرها ملحقاً مصوراً بالأوفسته أمانة مني على سلامة النص بعد إصلاحه بموجب قائمة الأخطاء التي ذكرها الدكتور بدوي في آخر كتابه المذكور.

وهكذا، سألحق هذا المجلد بمجلد ثان أتمم فيه الذيل ونصوص المراجع الحديثة، وأكمله في الأخير، بفهارس عامة (عربية وأوربية) مع مقدمة بالانكليزية، كما فعلت في «تاريخ ابن الريوندي الملحق».

ولا يسعني أخيراً إلا أن أشكر الناشر المثقف سامي أحمد صاحب «دار التكوين» في دمشق لتبنيه نشر «موسوعة ابن الريوندي الملحد» لتعريف قراء الجيل الجديد بما كان من تزييف في تاريخ الفكر الإسلامي على مدى اثني عشر قرناً، إن كان على مستوى الشخصيات، أو الأحداث، أو الأفكار، وقد ساعده في تصحيح المطبوع السيد علي محمد إسبر، وهو ألمع من بدمشق في الفلسفة والكلام.

عبد الأمير الأعسم

أستاذ الفلسفة والأديان المقارنة جامعة فالدوستا

الثلاثاء ٢٨ نيسان / إبريل ٢٠٠٩

القِسْمُ الأولُ
الذَّيْلُ الأولُ عَلَى
« تاريخ ابن الريوندي المُلحد »

« الأرقام في أعلى النصوص تشير إلى القرن، وداخل
القوسين تشير إلى تسلسل النصوص بعامة، مضافاً
إليها تسلسل طبقة كل قرن »

نصوص القرن الخامس

القاضي عبد الجبار، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني
(ت ١٠٢٤ / ٤١٥):

— تثبيت دلائل النبوة،

نشرة الدكتور عبد الكريم العثماني،

بيروت ١٩٦٦ [؟]

الجزء الأول، ص ٥١، ٦٣، ٦٤، ٩٠، ١٢٨، ١٢٩، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٥،
٢٣٢.

الجزء الثاني، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٧١، ٣٧٤، ٤٠٧، ٤١٣، ٤٣١، ٤٣٣، ٥٠٨،
٥٢٩، ٥٤٨، ٦٤٩، ٦٥٧.

(١)

[ص ٥١]

[وبخصوص قصة الإسراء]... لتعلم كذب الحداد، وأبي عيسى
الوراق^(١)، والحصري، وابن الراوندي^(٢). وهؤلاء علماء الإمامية

(١) علق الدكتور العثمان هنا « أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، المتوفى سنة ٢٤٧ هـ منهج
المقال ٢٢٨ ».

(٢) كتب الدكتور العثمان هنا « هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، ذكره القاضي في الطبعة
[الطبعة] الثامنة من رجال الاعتزال، وذكر أنه ألحد وخرج عن الدين، كما ذكر أنه يقال بأنه
تاب آخر عمره. من كتبه التاج في الرد على الموحدين، والدافع [= الدافع] في الرد على
القرآن، والفريد في الرد على الأنبياء. المنية والأصل [= الأمل] ٩٢ ».

ورؤساؤهم، وعليهم يعولون، وإلى كتبهم يرجعون. ولكل هؤلاء كتب يطعنون فيها على الأنبياء، ويدعون على قريش والعرب الجهل والبلادة والغباء، وأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خدعهم وسخر منهم.

وهذه الكتب منقوضة، قد نقضها غير واحد من المعتزلة، والمطاعن على الأنبياء، كلهم، إنما هي من جهة هؤلاء الشيع^(٣)، والإمامية تواليهم وترجع إلى أقوالهم. فاعرف هذا فإنه من العجائب، وبك إلى معرفته أشد الحاجة.

فمن كتب الحداد في هذا الشأن كتابه «الجاروف»^(٤)، وكتاب «الأركان». وكتاب الحصري «في تسوية أصحاب الكلام بالعوام»، وكتاب «الزمردة»^(٥)، وكتاب «غريب المشركي»، وكتاب ابن عيسى الوراق^(٦)، وكتاب «حنين البهائم»، وكتاب «التاج» في القدم^(٧) لابن الراوندي، و«الزمردة» و«الفريد» و«التصفح»^(٨)، وكتاب «تعت الحكمة» في الطعن في حكمة الله، وكتاب «الدامغ» يطعن فيه في القرآن وغير ذلك من كتبهم.

[ص ٥٢] وفضيتهم في هذه الكتب واضحة، وليس لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعداء مثلهم، والشيع^(٩) تتولاهم لأنهم عملوا كتباً لهم في الطعن في المهاجرين والأنصار. فمن هذا العجب أن قوماً يدعون

(٣) كذا في المطبوع، ولم يصلحها العثمان، ولعلها الشيعة (٤)

(٤) كذا (١)، ولم نثر على ما يؤيد صحة هذه القراءة.

(٥) لعل العثمان أخطأ في الاستساخ، فكتاب «الزمردة» لابن الريوندي، كما سيذكره القاضي فيما بعد، وإلا فاستقلال عنوان كتاب الحصري هذا يلجئنا إلى الشك أصلاً في نسبة الزمردة إليهما معاً

(٦) هذه العبارة مغلوطة، وصحيحها أن تقرأ: (وكتاب ابن عيسى الوراق «غريب المشركي»...) .

(٧) الصحيح، قدم العالم.

(٨) ينفرد القاضي بذكر هذا العنوان من بين مؤلفات ابن الريوندي، ولا نعرف له أصلاً (١).

(٩) كذا (١)، وصحيحه «الشيعة»، ولم يظن إليه العثمان.

أنهم من المسلمين يوالون هؤلاء ويرجعون إلى كتبهم، فتبين - رحمك الله - الحال في ذلك، لتعلم أنه لا يطعن على المهاجرين والأنصار إلا من يطعن على الأنبياء صلوات الله عليهم - وإنما تستر هؤلاء الملحدة والزنادقة بالتشيع والإمامة ليستوي لهم الطعن على الأنبياء وتشكيك المسلمين في الدين، فاعلم ذلك.

(٢)

[ص ٦٢]

... وقد كانت الشيعة الأولى تفضل [ص ٦٣] أبا بكر وعمر عليه [= على علي]. قال (أبو القاسم البخلي): وقال قاتل لشريك بن عبد الله^(١):
أيهما أفضل؟ أبو بكر أم علي؟ فقال: أبو بكر. فقال له السائل: أتقول هذا وأنت من الشيعة؟ فقال: نعم، إنما الشيعي من قال مثل هذا، والله لقد رقى أمير المؤمنين هذه الأعواد، فقال: ألا أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، أفكنا نرد قوله؟ أفكنا نكذبه؟ والله ما كان كاذباً.
ذكر هذا أبو القاسم البخلي في النقض على ابن الراوندي اعتراضه على أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، في كتابه «في نظم القرآن وسلامته من الزيادة والنقصان». وينبغي أن تعلم أن الذين وضعوا هذا إنما قصدوا به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأهل بيته لشدة عداوتهم له وتستروا بالتشيع، وكان غيظهم على أبي بكر وعمر وعثمان وتلك الجماعة لأنهم هم الذين اشتملوا على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في حياته ونصروه، ثم كانوا بعد وفاته أشد نصرة في دينهم منهم في حياته، وأحدقوا بأبي بكر فغزاهم، وقتل مسيلمة، وأسر طليحة، ورد الردة، وغزا فارس والروم، وأذل أعداء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بكل مكان.

(١٠) ذكر العثمان هنا أن «شريك بن عبد الله، هو شريك بن عبد الله بن الحارث النخعي، عالم الحديث وفقه [= فقيه]، ولي القضاء للمنصور العباسي في الكوفة سنة ١٥٣ هـ [توفي سنة ١٧٧ هـ تذكرة الحفاظ ٢١٤/١، وفيات الأعيان، ٢٢٥/١]».

واستخلف عمر، فأزال ملك فارس وهو أشد الملوك، وأدخل ملكه في الإسلام، وألحق ملوك الروم بجيل الروم وخلصانها، وأخرجهم من الشام ومصر ومن الجزيرة، وأدخل هذه الممالك في الإسلام، وقتل الشرك وأماته وأحيا الإسلام وبثه ونشره وبسطه وبناءه وشيده وجعله عالياً على الأديان كلها ظاهراً على أمم الشرك جميعاً، فغاضهم ذلك أشد الغيظ، ولم يمكنهم المكاشفة بشتهم رسول الله — صلى الله عليه وسلم — فاشتفوا [ص ٦٤] منه بشتهم هؤلاء وغروا من لا يعرفهم، وقالوا لهم: ما هذا القرآن بشيء، وهو مغير لا تقوم به حجة، والإسلام مبذل، والفقهاء جهال كفار، إلى غير ذلك مما هذا سبيله وشرحه يطول، فاغتروا بهم وقبلوا منهم وصدوهم عن الإسلام فأوردوهم ما أصدروهم. وأنت تجد كثيراً من ذلك في التفسير لأبي علي^(١١)، وفي نقضه «الإمامة» على ابن الراوندي، وفي غيرهما من كتبه، وفي كتب غيره من المعتزلة، والله أعلم.

(٣)

[ص ٩٠]

وانظر إلى قوله في سورة طه: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِقَايَةٍ مِّن رَّبِّنَا^٤ أَوْ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾^(١٢). فتأمل هذا الاستعلاء على العدو والولي بأن من آياته وعلاماته ما في الصحف الأولى.

وكان مما طعن به ابن الراوندي في هذه الآية أن قال: «إن كان معرفته بهذا دلالة على نبوته فمعرفة اليهود بذلك دلالة على نبوتهم». وهذا جهل من هذا الأحق، لأن اليهود قد قرؤوا ذلك وكتبوه وأخذوه من آبائهم وشاهدوه فلا يكون حجة لهم، وهذا ما قرأه ولا كتبه ولا أخذه عنهم

(١١) ذكر الثمان في هامش هذا الموضع ما يلي:

«هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥ — ٣٠٣هـ) شيخ المعتزلة في عصره وإليه تنسب الجبائية. نسبته إلى (جبى) من قرى البصرة، وتفسيره المذكور من أهم مؤلفاته، استفاد منه من بعده القاضي عبد الجبار والحاكم أبو السعد والزمخشري. وفيات الأعيان ٤٨٠/١، ودائرة المعارف الإسلامية، ٦/٩٧٧.

(١٢) القرآن، طه ١٣٣/٢٠.

ولا عن أحد من الناس كما دلت عليه العقول، فهو حجة عليهم وعلى غيرهم. ولو أن إنساناً ادعى النبوة، وجعل دلالته بأن أخبرك عن كتاب معك ما قرأه ولا وقف عليه، وإنما وقفت أنت عليه فيما لا يقع بالاتفاق ولا بالحدس، لكان ذلك دلالة في نبوته، ولم يكن دلالة لك، وكذلك إذا أخبرك عما أكلت وشربت وادخرت، ولكن اشتبه على هذا الملحد لفرط جهله وبعده من التحصيل، ولولا أن الأشعرية والرافضة والنصارى والزنادقة يرون هذا الرجل بعين المحصلين لما ذكرنا أسئلته لراكتهاء، ولكنه صنف شيئاً للمشبهة، [ص ٩١] وشيئاً للمجبرة، وشيئاً للرافضة، فسروا به لنقصهم، وشهدوا له بالحذق لفرط غباوتهم، وأنهم لا يعرفون الإسلام وأهله، فمن أظهر لهم التصويب قبلوه لضعفهم وسوء أحوالهم، وقبله اليهود والنصارى وحذقوه، لأنه شتم محمداً رسول الله، وأظهر تكذيبه، وهو فقد^(١٢) شتم إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى وهارون ويحيى وعيسى وجميع النبيين — صلوات الله عليهم أجمعين — وكذبهم، ولكن اليهود والنصارى بلا حجة، ولا بصيرة في مخالفتهم المسلمين، فمن عادى محمداً — صلى الله عليه وسلم — تولوه، وإن كان عدواً لأتباعهم، كما لا بصيرة لأهل بدع الإسلام من المشبهة والمجبرة والرافضة. وهذه السور مثل القصص وهود ويوسف من المكيات، فاعلم ذلك.

(٤)

[ص ١٢٨]

فاعرف هذا، فإن هؤلاء الملحدة، كأبي عيسى الوراق، والحداد، وابن الراوندي، لما لم يجدوا في رسول الله^(١٣) مطعناً ادعوا أنه قد كانت له فضائح وأكاذيب وحيل وقف عليها أصحابه وأهله وكتبوا ذلك لحجهم له ولئلا يفتضحوا باتباع كذاب...

[ص ١٢٩]

وانظر إلى الشعراء الذين هجوا رسول الله — صلى الله عليه وسلم —

(١٣) كذا، ولعلها في الأصل: و [أما] هو، فقد (؟).

(١٤) في المطبوع: «رسوله الله»، وهو تحريف، لم ينبه إليه العثمان.

من قريش، ومن غيرهم، ومن الكتب^(١٥) التي وضعها الملحدة وطبقات الزنادقة، كالحداد، وأبي عيسى الوراق، وابن الراوندي، والحصري، وآمالهم في الطعن في الربوبية وشتم الأنبياء - صلوات الله عليهم - وتكذيبهم، فإنهم وضعوها في أيام بني العباس وفي وسط الإسلام وسلطانه، والمسلمون أكثر مما كانوا إذ ذاك وأشد ما كانوا ولهم القهر والغلبة والعز. والذين وضعوا هذه الكتب أذل ما كانوا، وإنما كان الواحد بعد الواحد من هؤلاء يضع كتابه خفياً وهو خائف يترقب، ويخفي ذلك عن أهله وولده، ولا يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد ممن هو في مثل حاله في الخوف والذل والقهر، ثم ينتشر ذلك في أدنى مدة، ويظهر حتى يباع في أسواق المسلمين، ويعرفه خاصتهم وعامتهم، ويتحدثون به، ويقولونه ويذكرونه وقد غمهم ذلك وساءهم، وودوا أن ذلك لم يكن.

(٥)

[ص ٢٢٢]

واعلم أن هؤلاء يحتجون منذ زمن ابن الراوندي: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نص عليه^(١٦) نصاً مكشوفاً لا يحتمل التأويل، فقال: «علي بن أبي طالب الخليفة عليكم من بعدي»، وقال لهم: «سلموا عليه بامرة المؤمنين»^(١٧)، وأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام فيه في مقام بعد مقام، وفي عام بعد عام، نحو مائة مقام مذ بعثه الله بمكة

(١٥) كذا في المطبوع، والأصوب كما حقق العثمان اللفظة بـ «وفي الكتب...» لتعود إلى «انظر» (٩).

(١٦) الضمير من «عليه» يعود إلى علي بن أبي طالب، راجع الصفحة ٢٢١، وانظر النص بعد.
(١٧) كتب العثمان في هذا الموضع في تعليقاته ما يلي: «أن أكثر الأحاديث التي رويت في خلافة علي ضعيفة أو موضوعة، وعلى فرض صحتها فإنها تشير إلى الخلافة على أهله - صلى الله عليه وسلم - منها: (أن أخاه وزيراً وخليفته من أهله وخير من أترك بعدي يقضي ديني وينجز موعدني، علي» انظر تنزيه الشريعة عن الأخبار الشنيعة لعلي بن القرن الكتاني، الجزء الأول، ففيه الكثير من هذه الأخبار [كذا].

والمدينة، والسفر والحضر، إلى أن توفاه الله، فينبغي أن لا تكلمهم إلا في هذا النص المكشوف المعروف...

(٦)

[ص ٢٢٤]

[في موضوع البراءة من أبي بكر وعمر وعثمان، تبعاً لرأي هشام بن الحكم]

وقد ذكر هذا، أيضاً، ابن الراوندي في كتابه «الإمامة» الذي نصر فيه قول الرافضة في البراءة من المهاجرين والأنصار، وحكاها عن هشام.

(٧)

[ص ٢٢٥]

وقد حكى عن هشام (بن الحكم)، أيضاً، أبو عيسى الوراق، وابن الراوندي، وأبو سهل بن نوبخت، وهؤلاء كلهم رافضة.

والذين حكى هشام عنهم من الشيعة أن المناققين أزالوا أمير المؤمنين عن مقامه، فقد غلطوا أيضاً...

(٨)

[ص ٢٣١]

وإنما ألقى هذا إلى الإمامية فيما صنفوه لهم قوم من أعداء الأنبياء ادعوا التشيع وتستروا بالرفض، لينفروا الناس عمن شيد الإسلام وبناء ونصر الرسول في حياته وبعد موته، ليخرجهم من الإسلام من حيث لا يشعرون. وكما صنفوا في تهمة المهاجرين والأنصار فقد صنفوا أيضاً في تهمة الأنبياء [ص ٢٣٢] وشتمهم وتكذيبهم، وأنهم قد كانوا يتكلمون بالكذب وبالبهت بحضرة أمهم فيسكتون عنهم خوفاً منهم، وهذا (ما) ^(١٨) فعله بالأنبياء عمر بن زياد الحداد، وأبو (عيسى) ^(١٩) الوراق، وأبو

(١٨) «ما» ساقطة من المخطوط ولم ينته إلى إضافاتها العثمان في المطبوع.

(١٩) «عيسى» ساقطة من المطبوع.

الحسين بن الراوندي، وأبو سعيد الحسن بن علي الحصري، وجابر بن حيان، وهشان بن الحكم، وأمثالهم، كما قد عرفه العلماء، وكل هؤلاء الذين طعنوا على^(٢٠) أبي بكر وعمر والمهاجرين والأنصار لفضل غيظهم على رسول الله — صلى الله عليه وسلم

(٩)

[ص ٣٥٦]

واعلم أن أعداء رسول الله — صلى الله عليه وسلم — اجتمعوا وجمعوا كيدهم وقرؤوا كتابه، فزعموا أنه — صلى الله عليه وسلم — في ابتداء أمره وهو مقيم بمكة ما خالف قومه [ص ٣٥٧] ولا أغضبهم ولا أغاظهم، بل كان مصوباً ومقارباً لهم، ألا ترون أنه قال لهم: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٢١)، وأنه قال لهم: ﴿لَنَأَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾^(٢٢). قالوا^(٢٣): وإنما توعد بالحرب وزال عن هذا حين صار بالمدينة وفي جماعة. وهذا يقوله ابن الراوندي حين اجتمع معه (ابن) لاوي اليهودي، وساعدهما أمثالهم من الأشقياء حين نظروا ودبروا وكادوا المسلمين، فانصرفوا عن الضرورات بالتأويلات وسموا الكتاب الذي ضمنوه هذا (الزعم)^(٢٤) وأمثاله كتاب «الدامغ»^(٢٥)

(١٠)

[ص ٣٥٨]

فمن أبين فضيحة ممن طعن على رسول الله — صلى الله عليه وسلم —

(٢٠) في المطبوع: «علي»، وهو تصحيف.

(٢١) القرآن، سبأ ٢٤/٣٤.

(٢٢) أيضاً، الشورى: ١٥.

(٢٣) الضمير يعود إلى (أعداء الرسول) في أول الفقرة، فلاحظ.

(٢٤) إضافة ضرورية لم ينتبه إليها العثمان.

(٢٥) على المجهن على هذا الموضع بقوله: «كتب في هامش الأصل: (كتب ابن الراوندي)، وقد سبق

أن عرفنا به، انظر ص ٥١ من الكتاب»، قارن النص رقم (١)، قبل، تعليق ٢.

بمثل هذا بعد أن جمعوا كيدهم، واستفرغوا وسعهم، ولكنهم لشدة إفلاسهم وقلة
حيانهم وخيبة [ص ٣٥٩] سعيهم لم يجدوا في الطعن عليه إلا التكذب عليه
والبهت له.

وهم الذين قالوا في قوله: «وَمَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا يُكْرَهُ»^(٢٦)، قالوا: قد أظهر
الشك في أمره ورجع عن قوله. وكل عاقل سمع أخباره يعلم باضطراب من قوله
وقصده أن لا حق إلا ما كان معه ومنه ومن عنده ومع أتباعه إلى يوم القيامة، يعلم
هذا من قصده قبل العلم بنبوته. ولهذا نظائر مما يذكرونه، وإنما ذكرت هذا لك
لتعرف مقدار كيد الخصوم وظهور فضيحتهم، وهؤلاء هم الغايات في التجريد في
طلب معاييه والتفرغ لذلك، يمد بعضهم بعضاً ويعين بعضهم بعضاً، ولهم من يزيح
عللهم بالأموال من^(٢٧) اليهود والنصارى وغيرهم من أعداء رسول الله — صلى الله
عليه وسلم — ومن يستتر بالتشيع، فقد كانوا يأخذون ابن الراوندي وأمثالهم^(٢٨)،
فيزيحون عللهم، ويجمعون الكتب لهم، ويأتونهم بمن يعينهم ويكتب عنهم ولهم.

(١١)

[ص ٣٧١]

ولأن الطاعنين على أبي بكر بمثل هذا هم الطاعنون على رسول الله
— صلى الله عليه وسلم — بما قدمنا وبأمثاله من الآيات التي يسألونك عنها، وجعلوا
الطعن على أبي بكر وأمثاله من المهاجرين والأنصار وأكد الطرق إلى تكذيبه،
والطعن عليه، والإيحاء منه، والتتفير عنه، وأيسرها التشكيك في صدقه ونبوته، وهم:
أبو شاذان الديصاني، وأصحابه: الحداد، وأبو عيسى (الوراق)، وابن الراوندي،
والحصري. ولكلهم كتب في الطعن على رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وفي
نصرة الإمامية وطبقات الرافضة، ولأن الطريق في العلم ببراءة أبي بكر والمهاجرين

(٢٦) القرآن، الأحقاف ٤٣/٩.

(٢٧) «من» مكررة في المطبوع.

(٢٨) هل سقطت بعض الأسماء بعد «ابن الراوندي»، وقبل «وأمثالهم»؟ إن القراءة الصحيحة للعبارة
يجب أن تكون «وأمثاله».

والأنصار مما رموه به، كالطريق في العلم ببراءة رسول الله — صلى الله عليه وسلم — مما رموه به.

(١٢)

[ص ٣٧٤]

وانظر إلى الكتب التي صنفت في تكذيبه^(٢٩)، وفي الطعن عليه وعلى إخوانه من الأنبياء، (و)^(٣٠) التي صنفت في دولة الإسلام، وأشد ما كان الإسلام شوكة وغلبة، كالتي عملها الحداد والوراق وابن الراوندي والحصري والكندي والرازي وأمثالهم، وادعوا أن فيها الحجة والبرهان في إبطال الربوبية وتكذيب الأنبياء، وأنت تراها مبثوثة ظاهرة، تباع في أسواق المسلمين، لا يسقط منها حرف. والمسلمون كلهم قد كرهوا ذلك وغمهم، وودوا أنه لم يكن، وإنما كان يضعها الواحد بعد الواحد مستخفياً خائفاً لا يظهر ادعاءها، ولا يعلن وضعه لها، بل يكتم اسمه ويكنى عن ذكره، وإنما يليق به إلى الواحد بعد الواحد من أمثاله، كما صنع أبو عيسى (الوراق)^(٣١) بكتبه، وترجمتها تصنيف «الغريب المشرقي»، وهي من الظهور اليوم على ما ترى، حتى أنها لتبلغ مشارق الأرض ومغاربها. فالعدو ينشرها للاحتجاج بها، والمسلمون ينشرونها لنقضها والإجابة عنها...

(١٣)

[ص ٤٠٧]

وأما قصة أحد، فليس إذا أنزل الله الملائكة يوم بدر وجب أن ينزلها يوم أحد، وليس إذا عافى الله نبيه وقتاً وجب أن يعافيه في كل وقت، بل قد يمتحنه بالمرض في وقت ويكلفه الصبر، وكذا ينصره^(٣٢) وقتاً بالملائكة ويخليه من ذلك وقتاً آخر، فتشدد محنته ويلزمه الصبر. وإنما

(٢٩) الضمير يعود إلى (الرسول).

(٣٠) (الواو) ساقطة من المطبوع.

(٣١) إضافة ضرورية.

(٣٢) الضمير ساقط من المطبوع ولم ينتبه إليه عثمان.

يسأل عن هذا من ادعى أن الله ينصر أنبياءه في جميع مواطنهم بالملائكة، وهذا سؤال يذكره ابن الراوندي، بعد موافقته أبي^(٣٣) عيسى الوراق، وابن لاوي اليهودي وأمثالهم^(٣٤) من الملحدة وأعداء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهذا غاية كيدهم...

(١٤)

[ص ٤١٣]

فذكر ابن الراوندي أن الوراق كان يقول: إنما لم يتمنوا الموت،^(٣٥) لأن اليهود والنصارى كانوا يؤمنون بموسى وغيره ممن كان يدعي النبوة، وقد أخبر هؤلاء في كتبهم بنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - فلم يقدموا على التمني لهذا.

ف قيل له: فهذا يدل على نبوة أولئك ونبوة محمد جميعاً، فقد لزمكم القول بكتبهم أجمعين، وأنتم تنكرون ذلك كله.

قال: إنما أخبار هؤلاء عن مجيء محمد - صلى الله عليه وسلم - كما يخبر المنجم عن ما يكون، فيقولون ذلك.

قيل له: متى كان مثل هذا في أخبار المنجمين أن يخبروا عن مثل مجيء محمد - صلى الله عليه وسلم - وفي أي زمان يجيء، وبأي شيء يجيء، ومن أي بلد يجيء، ومن أي جيل هو^(٣٦)، وابن من هو، على التفصيل الذي جاء به، مثل هذا لا يكون من أخبار حذاق المنجمين ولا ما يقاربه ولا ما يدانيه، وإنما يتفق لهم الإصابة في شيء مجمل قليل يسير

(٣٣) الأصوب لو قال «لأبي».

(٣٤) «وأمثالهم» يجب أن تقرأ «وأمثالهما».

(٣٥) الإشارة إلى الآيتين اللتين يناقشهما القاضي، راجع القرآن البقرة، ٩٤/٢، الجمعة ٦/٥٨.

(٣٦) قرأها العثمان «جيل هو»، وصحيحها ما أثبتناه.

بعد أن يكذبوا ويخطئوا^(٣٧) في ألف شيء، فيتفق ما يتفق لهم من ذلك بطريق التجارب والزجر، كما يتفق للصبيان من الإصابة في إخراج الزوج والفرد وفي اللعب بالخاتم، بل ما يتفق للصبيان من الإصابة، أكثر وأسرع وأحسن وأبدع، وكذا ما يتفق للقوالب في أن الحمل ذكرًا (!) أو أنثى، وكذا ما يتفق لمن يزجر الطير ويضرب بالحصا، وكذا ما يتفق للمتفائلين بالثعلب والمتطيرين باليوم ولمن يزجر الطير، فكذب المنجمين [ص ٤١٤] وخطئهم أكثر من كل كبير، وهو شيء لا يستتكر، وهم يعترفون بهذا، فيقولون: لا تعجبوا من خطئنا، ولكن اعجبوا من صوابنا، وإنما صوابهم كمجنون نطق بحكمة، أو صبي أتى بنادرة، فإن الناس يحفظون ذلك ويعجبون به لأنه أتى من غير معونة، ولا يحفظون ما يكون من المجانين والصبيان من الجهل والكذب، فكذا ما يكون من المنجم، يخطئ في ألف شيء ويكذب في ألف شيء فلا يحفظ عليه لأن ذلك غير منكر منه، فإذا اتفق له الصواب في شيء واحد تعجبوا وحفظ لقلته من مثله ولأنه أتى من غير معدنه. وعلى أن الناس يكذبون المنجمين ويدعون لهم ما ليس لهم ولا في صنعتهم، ويضايقون الأنبياء ويتعتوهم، وقد تقدم قبل هذا شيء من المنجمين، فارجع إليه^(٣٨)

(١٥)

[ص ٤٣١]

وقد طعن أبو عيسى الوراق وابن الراوندي في قصة المباهلة (على)^(٣٩) أنها مشاتمة، وأن القوم رفعوا أنفسهم عنها، وقال^(٤٠): وقولكم أنه قال (النبي)^(٤١) لهم: إن باهلتُموني، نزلت بكم النعمة، ليس

(٣٧) في الأصل المخطوط «يكذبون ويخطئون»، والتصحيح للمعتمد.

(٣٨) ينظر الكتاب نفسه، في الفصول السابقة.

(٣٩) زيادة يقتضيها السياق.

(٤٠) (قال) هنا مجردة لا تنص صراحة على أي من الاثنين: أبي عيسى الوراق أم ابن الراوندي،

والسياق يقتضي المشاركة بالفعل، فنقترح أن تقرأ «فالأ!»

(٤١) كلمة، على التقدير، ساقطة من النص، لم ينتبه إليها المعتمد.

هذا في الكتاب، وإنما هو حديث من أحاديثكم^(٤٢)

(١٦)

[ص ٤٣٢]

وزعم ابن الراوندي، أيضاً، أنه ما دعا النصارى إلى المباهلة واليهود إلى التمني^(٤٣) على وجه الاحتجاج بذلك للنبوّة، ولو كان إلى هذا قصد لبادروا إلى إجابته.

فقليل له: أما سمعته يقول: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا﴾^(٤٤)، فكيف تكون المحاجة إلا كذا^(٤٥) لولا حيرتك وانقطاعك وفضيحتك.

قيل له أيضاً: كيف لا يكون متحدياً ومحتجاً بذلك على اليهود والنصارى وغيرهم، وقد كان يدعي من أول أمره أنه لا يكذب فيما يأتيه عن الله — عز وجل — وأن الكذاب لا يكون نبياً، فإذا أخبرهم بأنهم لا يتمنون الموت، فلو تمنوه لكان قد دل ذلك على كذبه وعلى خروجه من النبوة على حكمه بأن من كان نبياً لا يكذب فأى تحدٍ واحتجاج يكون أقوى من هذا، وكذا الحال في قولهم في المباهلة.

فإن قيل^(٤٦): كيف يحتج عليهم بالنساء والصبيان؟

(٤٢) يراجع بحث الأستاذ ماسينيون في المباهلة، L. Massignon, Le Mubāhala — Etude sur la proposition d'ordalie faite par le prophète Muhammad aux Chrétiens Balhārith du Nejrān en l'an 10/631 à Médine, Melun 1944; passim.

قارن ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي للبحث المذكور في كتابه «الشخصيات قلقة في الإسلام»، ط ٢، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٥٨ — ١٨٢.

(٤٣) في الأصل المخطوط «تمني» بلا «ال»، وصححها العثمان، وللأصل وجه في القراءة على «تمن».

(٤٤) القرآن، آل عمران ٦١/٢.

(٤٥) لم يلتفت العثمان إلى تصحيحها على «هكذا»، فإلها، ساقطة من المخطوط بلا شك.

(٤٦) كذا في الأصل المطبوع، ولم يلتفت العثمان إلى تصويبها على (فإن قال)، فللحديث صلة بابن الراوندي، فلاحظ.

قيل له: لم يحتج عليهم بهؤلاء، وإنما أحضرهم لأن مقدمهم يعز عليه، وهو أقرب أرحامه إليه.

(١٧)

[ص ٥٠٨]

والذي أردنا من هذا أن مثل عمرو بن العاص قد تباهى في سب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والتنفير عنه والصد عنه^(٤٧) عند النجاشي. ومقام عمرو فوق نقطة هؤلاء السفلة من زنادقة زمانك كالحداد والوراق وابن الراوندي والكندي والباطنية، وطبقات القرامطة...

(١٨)

[ص ٥٢٨]

... وقد تقدم لك على بطلان دعاويهم^(٤٨)، وأن أصحابه^(٤٩) كلهم من أولهم إلى آخرهم أطبقوا على ذلك قرناً بعد قرن، ثم الذين يلونهم ثم التابعين لهم، ثم الذين يلونهم في القرون والأعصار، إلى زمان هشام بن الحكم، فإنه ابتدع هذا القول (في عصمة علي)^(٥٠) ثم [ص ٥٢٩] أخذ عنه الحداد، والوراق، وابن الراوندي، وأرادوا به كيد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وإفساد دينه، وتشكيك الناس في نبوته، وأحوالهم في شدة عداوته معروفة، وقد تقدم لك بيان ذلك والبرهان عليه بما لا حاجة لك إلى إعادته.

وقد ذكر أبو علي (الجبائي)^(٥١) - رحمه الله - طرفاً من ذلك في

(٤٧) تكرر (عنه) في الأصل فيه ركافة، لعل أصل العبارة (والتنفير والصد عنه).

(٤٨) أي الرافضة.

(٤٩) أصحاب علي بن أبي طالب.

(٥٠) ضرورة يقتضيها السياق.

(٥١) زيادة يقتضيها السياق.

«التفسير» وفي «نقض الإمامة على ابن الراوندي»، وذكره غيره من العلماء.

(١٩)

[ص ٥٤٨]

ولقد قال أبو القاسم البلخي في كتابه الذي نقض به اعتراض ابن الراوندي على كلام أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في أن القرآن سليم من الزيادة والنقصان: أن قول أمير المؤمنين: ألا أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر [ص ٥٤٩] وعمر وقد جاء مجيئاً لا ينكره من له في العلم نصيب، وذكر جماعة ممن رووا فضلهم ونبلهم وكثرتهم وجلالتهم، ثم قال: ولكن عندنا ما أراد نفسه^(٥٢).

(٢٠)

[ص ٦٤٩]

كما يقول هشام بن الحكم وابن الراوندي وأمثالهما في أبي بكر الصديق — رضي الله عنه — بأنه كان ناقصاً وجباناً وجاهلاً ومجنوناً، وأنه ما بايعه أحد ولا أطاعه كثيراً أحد كما هو مذكور لهم ومشروح في كتب الإمامية^(٥٣).

(٢١)

[ص ٦٥٧]

وابن الراوندي والحداد والوراق^(٥٤)

رسول الله — صلى الله عليه وسلم — ليس ممن يطعن عليه^(٥٥)..
ذلك عليه وتحت^(٥٦)
على الشدائد من^(٥٧)
من البلاغة فيجد^(٥٨)..

(٥٢) تراجع بقية أقوال أبي القاسم البلخي في هذا الخصوص، أصل الكتاب، الصفحات ٥٤٩ - ٥٥٠.

(٥٣) تراجع رد القاضي على هذه الدعوى الباطلة، في أصل الكتاب، الصفحات ٦٤٩ - ٦٥١.

(٥٤) ذكر عثمان أن نقضاً لحق المخطوط في هذه المواضع، ويا للأسف!

واسع الحلم، عنده من الصبر ما ليس عند غيره، فلهذا ضبط نفسه من أول أمره وقبل ادعاء النبوة، فما عرفوه إلا بالنزاهة والطهارة والثقة والأمانة، فكان يعرف عندهم بمحمد الأمين، فبفضل العقل تم له ما تم، واستمرت عيوبه وحيله، وإن لم ينقطع عليه فنحن نجوز، فأخرجوا معشر المعتزلة هذا التجويز من قلوبنا وإن كان ضعيفاً.

ذكر هذا المعنى ابن الراوندي في (كتاب) ^(٥٩) «الفريد» في غير موضع

منه (٦٠)

(٥٩) ضرورة يقتضيها السياق.

(٦٠) يراجع رد القاضي على هذا المعنى، في أصل الكتاب، الصفحات ٦٥٧ وما يليها.

٥ (٢ / ٢)

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٣٩ / ١١٣٤):

— الملل والنحل،

نشرة الدكتور البير نصري نادر،

مخطوط الأرقاف ببغداد برقم ٦٨١٩، الأوراق ٨٤/١، ١١٢/ب.

المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٧٠، ص ١٠٩، ١٤١.

(١)

[ورقة ٨٤/١ = ص ١٠٨ - ١٠٩]

[ص ١٠٨] ومنهم من قال: الحركة كونان^(١) يختلفان في [ص ١٠٩]

الجسم، أحدهما يحل فيه، وهو في المكان الأول، والثاني يحل فيه، وهو في المكان الثاني. وهذا قول ابن الراوندي وابن العباس القلانسي...

(٢)

[ورقة ١١٢/ب = ص ١٤١]

[بشر المريسي]... قال في الإيمان بقول ابن الراوندي، وهو أنه التصديق

بالقلب واللسان، وأن الكفر هو الجحد^(٢) والإنكار. ورغم أن السجود للصنم ليس بكفر. لكنه دلالة على الكفر...

(١) في المخطوط تحرفت على «الونان» والتصحيح لنادر.

(٢) الجحود.

الكراجكي، العلامة (من رجال القرن الخامس الهجري):

— كنز الفوائد،

ط. مشهد [إيران] ١٣٢٢ / ١٩٠٤.

[ص ٥١]

فصل:

واعلم أن المعتزلة لها من الأغلاط القبيحة والزلات لفضيحة ما يكثر^(١)
تعدادده. وقد صنف ابن الراوندي كتاب فضائحهم^(٢) فأورد^(٣) فيه جملاً من
اعتقاداتهم وآراء شيوخهم مما ينافر العقول ويضاد شريعة الرسول — صلى الله
عليه وآله —

(١) كنا في الأصل.

(٢) يقصد: كتاب فضيحة المعتزلة.

(٣) في الأصل: فأورد.

نصوص القرن السادس

٦ (١/٤)

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ثقة الدين الشافعي، (ت ١١٧٥/٥٧١ - ٦):

- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة
حسام الدين القدسي،
دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨.

(١)

[ص ١٢٨]

[ومن كتب الأشعري]^(١) «الفصول» في الرد على الملحدين والخارجين
عن الملة كالفلاسفة والطبايعين والدهريين وأهل التشبيه والقائلين بقدم
الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم، ثم رد فيه على البراهمة
واليهود والنصارى والمجوس، وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً
[ص ١٢٩] أول كتاب: إثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك
ثم ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا بها في قدم العالم،

(١) انظر للمقارنة بين النصص التالية:

Mehren, Exposé de la réforme de l'Islamisme, Leyden 1878.

وتكلم عليها واستوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف بكتاب التاج، وهو الذي نصر فيه القول بقدوم العالم...

(٢)

[ص ١٣١]

[قال الأشعري] وألفنا كتاباً على ابن الراوندي في الصفات والقرآن... وألفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل...

(٣)

[ص ١٣٥]

[وللأشعري، أيضاً]... كتاب على حارث الوراق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي... ونقض كتاب التاج على ابن الراوندي... وكتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر ومسايل في إثبات الإجماع...^(٢)

(٤)

[ص ٣٦٤]

[فأما ما ذكره... أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم الأهوازي]... [ص ٣٩٤] فأما تشبيهه أبا الحسن (الأشعري) بسابن الروندي، فإنه فيه غير مصيب عندي، فقد ذكرت تسمية ما نقض عليه أبو الحسن من تواليفه وبين من فساد أقواله في كتبه وتصانيفه، فكيف يقرن بينهما [ص ٣٩٥] في الإلحاد مع ما كان بينهما من الخلاف والعناد...

(٢) قارن عنايات كتاب الأشعري تبعاً للأستاذ S. W Spitta في كتابه الممتاز
Zur Geschichte abú 'I-Hasan al-Asch'ari, Leipzig 1876.

نصوص القرن الثامن

العلامة الحلبي، جمال الدين أبو منصور، حسن بن يوسف بن مطهر (ت
٧٢٦ / ١٣٢٨):

— أنوار الملكوت في شرح الياقوت،

[انتشارات دانشگاه تهران ٥٤٣]

بتصحيح وتحشيه ومقدمه: محمد نجمي - زنجاني،

طهران ١٣٣٨، ص ١٤٩ - ١٥٠.

[ص ١٤٩]

في ماهية الإنسان... وذهب ابن الراوندي^(١) إلى أنه جزء لا يتجزأ^(٢) في
القلب...

[ص ١٥٠]

ثم أن الشيخ أبطل قول ابن الراوندي بأن ما عدى^(٣) ذلك
الجزء يكون ميتاً، إذ ماهية الإنسان هي المدرك^(٤) وذلك إشارة إلى الجزء

(١) في الأصل المطبوع: راوندي.

(٢) في الأصل المطبوع: يتجزى.

(٣) كذا (!).

(٤) في قراءات أخرى لنسخ المخطوطة كما يشير زنجاني: «الفرا» بتشديد الراء (١).

الذي لا يتجزأ^(٥) فيكون ما عده ميتاً، فلا يصح من المريض تحريك اليد. وفي بعض النسخ: وإلا لصح تحريك يد المريض منه، ووجهه أن الإنسان لو كان عبارة عن الجزء الذي لا يتجزأ^(٥) في القلب لكان فعله في أطرافه بمجرد الاختراع، فكان المريض المؤلف الذي انتهى حاله إلى تعذر تحريك اليد قادراً إليه قادراً على^(٥) أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء الذي لا يتجزأ^(٥)، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وأظن أن الثانية أصح..

(٥) كنا (١) والعبارة مختلفة ومكررة، وأفترح حذف (قادراً إليه) (٢).

العلامة الحلبي:

— رجال العلامة الحلبي [= الخلاصة]،

نشرة محمد صادق آل بحر العلوم،

ط٢، النجف ١٣٨٢ / ١٩٦١.

[ص ٢٦٩]

أبو عيسى مطعون فيه، وقال السيد المرتضى — رحمه الله — في كتاب الشافي
أنه رماه المعتزلة مثل (*) ما رموا ابن الراوندي.

(*) في الأصل المطبوع: المعتزلة، وهو تصحيف.

٨ (٣/٧)

الإيجي، عضد الدين، القاضي عبد الرحمن بن أحمد، (ت ٧٥٦ / ١٣٥٥):
- المواقف في علم الكلام،
نشرة إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحنبولي،
مطبعة العلوم، القاهرة ١٣٥٧ / ١٩٣٨.

(١)

[ص ١٥٣]

[في موضوع] كون القدرة مع الفعل... قال ابن الراوندي: تتعلق القدرة
بالضدين بدلاً لا معاً^(١)، وأجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمتماثلات.

(٢)

[ص ٢٥٩]

في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة، وهي تسعة:
الأول: لابن الراوندي: أنه جزء لا يتجزأ^(٢) في القلب، لدليل عدم الانقسام مع
نفي المجردات.....

(١) في المطبوع: لامعاً.

(٢) في المطبوع: يتجزى.

[ص ٤٢٨]

الثومية: أصحاب أبي معاذ الثومني. قالوا: الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار. وترك كله أو بعضه كفر... به قال ابن الراوندي وبشر المريسي، وقالوا: السجود للصنم علامة الكفر. فهذه هي المرجئة الخاصة^(٣)

(٣) فآرن ما رواه البغدادى، قبل، ص ٣١.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (ت ٧٦٤ / ١٢٦٤):

— كتاب الوافي بالوفيات،

نشرة H. Ritter،

ط. فيسبادن ١٣٨١/١٩٦١ (*)

ج ١، ص ١٠٩، س ١٣

[الفارابي، ومن تصانيفه]... الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل.

(*) Das Biographische Lexikon Des Salahddin Halil Ibn Aibak As-Safadi,
Herausgeghben von Hellmut Ritter, Wiesbaden 1962.

الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف بن علي بن سعيد،
(ت ١٣٨٤/٧٨٦):

— شرح المواقف،

مخطوط المتحف العراقي، برقم ١٥٥٥،

ص ٥٣٩، ٥٤٨.

[= القسم الأخير من المخطوط، نشرة سليمة عبد الرزاق، تحت عنوان
«الفرق الإسلامية»، بغداد ١٩٧٣، ص ٢٧، ٣٠، ٦٨]^(١).

(١)

[مخ ٥٣٩ = مط ، ص ٢٧]

[في انفراد ثمامة بن أشرس النميري وأصحابه، مسائل... منها]

التاسعة: ما حكى ابن الروندي^(٢) عنه أن العالم فعل الله — تعالى —

(١) وانظر أيضاً هوامش الصفحات ٢٤، ٢٧، ٢٨، فقد ورد اسم ابن الريوندي في تعليقات للمحقق، فلاحظ.

(٢) علقت المحققة هنا، بقولها: «في الأصل (الروندي)»، وهو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي [كذا]، أو ابن الرواندي، ينسب إلى راوند في أصفهان [كذا]، كان من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق وألحد، ألف كتاب (= كتاباً) في قدم العالم ونفسي الصانع، كتاب (= وكتاباً) في الطعن على محمد (ص)، و(فضيحة المعتزلة) و(التاج)، ولابن الخياط ردد عليه في كتاب الانتصار، قيل أنه توفي سنة ٢٤٥هـ وقيل سنة ٢٥٠هـ وقد عمر [كذا] بـ (٤٠) سنة، انظر وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٩٤/١، الأعلام ٢٥٢/١ - ٢٥٣هـ.

لطباعة^(٧) ولعله أراد بذلك ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب^(٨) بالذات لكي يلزم القول بقدّم العالم. وكان ثبابة في زمان المأمون وعنده بمكان.

(٢)

[مخ ٥٣٩ = مط، ص ٣٠]

[الجاحظ ... وله مسائل] ... ومنها: ما حكى ابن الروندي، أن القرآن جسد يجوز أن ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً^(٩)، وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر بن الأصم^(١٠)، أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق^(١١)

(٣)

[مخ ٥٤٨ = مط، ص ٨٥]

[ومن فرق المرجئة] التومنية، أصحاب أبي معاذ التومني^(١٢)

— زعموا أن الإيمان، هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به [ص ٨٦] الرسول^(١٣) — ومن — ترك خصلة واحدة منها كفر — ... وإلى هذا مال^(١٤) ابن الراوندي وبشر المريسي، وقالوا: السجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه، ولكنه علامة كفر^(١٥)

(٣) لقد ورد هذا النص في أقدم وثيقة لدينا، وهو كتاب الانتصار «بطاعه» مرة و «طبعا» مرة أخرى، أنظر أطروحتي الشذرة ١٣، ١٩٣ و Ibid., ch. IV.

(٤) في المخطوط (الأبحاث)، والتصحيح لسليمة عبد الرزاق تبعاً للشهرستاني ٩٦/١.

(٥) راجع ما قلناه في «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ١٤٩ — ١٥٠.

(٦) تراجع طبقات المعتزلة ص ٥٦ — ٥٧.

(٧) قارن الشهرستاني ١٠١/١.

(٨) في المواقف «التومنية... التومني» قارن، قبل، ص ٤٣.

(٩) نقلت المحققة سليمة عبد الرزاق هذه العبارة من الشهرستاني ٢٢٩/١ بتصرف [كذا]، ولم

ترجع إلى «مواقف الإيجي»، قارن هذا النص، قبل ٤٣.

(١٠) في المخطوط (ميل)، وصححت المحققة النص تبعاً للشهرستاني ٢٢٩/١.

(١١) ذكرت سليمة عبد الرزاق أنه «ورد ذلك في البداية والنهاية، ابن كثير ٢٨١/١».

نصوص القرن العاشر

ابن كمال باشاء شمس الدين أحمد بن سليمان الرومي (ت ١٠٥٥/٩٤٠):

— رسالة في تصحيح لفظ الزنديق،

نشرة الدكتور حسين علي محفوظ تحت عنوان «رسالة في تحقيق لفظ

الزنديق»، في مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد، ١٩٦٢، [العدد الخامس]،

ص ٥٣ - ٥٤^(١)

[ص ٥٣]

قال الجوهرى في الصحاح: «الزنديق من الثنوية»^(٢)، أو

(١) نشر أستاذنا الدكتور محفوظ هذه الرسالة تبعاً «لنسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة بيت محمد

علي أفندي بن الخليفة، في مدينة الموصل»، وأشار إلى معرفته بنسخة خزائن الأوقاف ببغداد في

المجمع المرقوم ٤٧٢٣، أما نحن، فبالإضافة إلى نسخة الأوقاف المذكورة أطلعنا على النسخة

المحفوظة في خزانة جون رايلاندر في منجستر برقم ٨١١ (B)؛ انظر: Mingana, P. 1117

(٢) ذكر الدكتور محفوظ أن النص المذكور في «الصحاح، ج ٢، ص ٨٨»، تراجع ط. مصر ١٢٩٢/

١٨٧٥.

علمه وحكمته، كما في قول ابن الراوندي^(٣):

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً^(٤)
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقاً^(٥)

يعني: لو كان للعالم^(٦) صانعاً حكيماً، لما كان العاقل ردي الحال،
[ص ٥٤] والجاهل رضي^(٧) البال.

(٣) علق الدكتور محفوظ في الموضع، قائلاً: «هو أحمد بن يحيى المروزي: الشهير بابن الراوندي، توفي سنة ٢٥٠هـ، وقيل ٢٤٥، وقيل ٢٤٣. له ترجمة في: الكنى والألقاب، ج ١ ص ٢٧٧ — ٩، وشذرات الذهب ج ٢ ص ٢٣٥ — ٦، ووفيات الأعيان ج ١ ص ٢٧ — ٨، وضبط الاعلام ص ٦٣، وأعيان الشيعة ج ١٠ ص ٣٣٩ — ٤٩، ورياض العلماء ص ٤٠٥، ومجلة آرمغان ١٢/٧٣٥ — ٤٤ نقلاً عن المقتطف».

(٤) في الأصل المخطوط (الموصل) «وكم جاهل»، وهو تحريف.

(٥) ذكر الدكتور محفوظ هنا: «جامع الشواهد ص ٢١٠، والغيث المسجم ج ٢ ص ٧٤، ورد عليه الشيخ صالح بن عبد الكريم الكركزي البهراني - المتوفى سنة ١٠٩٨هـ - [= ١٦٨٧م] قال:

إن الكريم الذي يعطي على قدر يراه ذو اللب إحساناً وتوفيقاً

فدو الجهالة مرزوق تكلمة وذو النباهة من ذا صار ممحوقاً

راجع: أنيس المسافر ج ٢ ص ٢١٥، وقد تصفحت وتحرفت فيه». لزيادة المقارنة، يراجع بحشي «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، مجلة كلية أصول الدين (بغداد ١٩٧٥)، ص ١٦٨ وما يليها.

(٦) في مخطوطة الموصل «العالم»، وتردد في الموضع المذكور أستاذنا الدكتور محفوظ في قراءتها «لو أن للعالم» على الظن، وهي القراءة الصحيحة تبعاً لمخطوطة مانجستر.

(٧) وجد الدكتور محفوظ في هامش نسخة الموصل «رضي» تصحيحاً لـ «رعي» الموجودة في الأصل، وتردد في تصحيحها، وهي القراءة الصحيحة تبعاً لمانجستر.

نصوص القرن الحادي عشر

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كاتب جلبي (١٠٦٨/١٦٥٨):
 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون،
 نشره G. Flügel، لايبزيك ١٨٣٥ - ٥٨^١.

(١)

[iii, p. 354]

الرد على ابن الراوندي - لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (إمام أهل
 السنة) المتوفى سنة ٣٢٤ أربع وعشرين وثلثمائة).

(٢)

[iv, p. 446]

فضائح المعتزلة^(١) ... لابن الراوندي أحمد بن يحيى (البغدادى، الملحد،
 المشهور، المتوفى سنة ٣٠١ إحدى وثلثمائة).

(*) تقارن طبعة اسطنبول، ٨٣٨/١، ١٢٧٤/٢، ١٤٠٣، ١٤٢٣، ١٤٥٠

(١) يذكر حاجي خليفة في الموضع، أيضاً، أن «فضائح المعتزلة لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر
 البغداد المتوفى سنة ٤٢٩ تسع وعشرين وأربعماية، وله فضائح الكرامية...».

(٣)

[v, p. 60]

كتاب التاج - لابن الراوندي أحمد بن يحيى (المتوفى سنة ٣٠١ إحدى وثلاثمائة).

(٤)

[v, p. 92]

كتاب الزينة - لأبي الحسين أحمد بن يحيى (الملحد) المعروف بابن الراوندي (المتوفى سنة ٣٠١ إحدى وثلاثمائة) ^(٢)

(٥)

[v, p. 137]

كتاب القضيبي - لأبي الحسين أحمد بن يحيى بن الراوندي ^(٣) (المتوفى سنة ٣٠١ إحدى وثلاثمائة) ^(٤) ...

(٢) بعدها، يذكر حاجي خليفة أن كتاب الزينة، أيضاً، «لأبي حاتم سهل بن محمد المجستاني (المتوفى سنة ٢٥٠ خمسين ومائتين)».

(٣) في ط. تركيا «ابن» (١).

(٤) بعدها، يذكر حاجي خليفة أن كتاب القضيبي، أيضاً، «لأبي زيد سعيد ابن [= بن] أوس الخزرجي المتوفى سنة (كلنا)».

الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر (ت ١٠٦٩ / ١٦٥٨):

— ديوان الأدب،

مخطوط المتحف العراقي، برقم ٥٨٥،

الورقة ٢٠٨ / أ.

ابن الراوندي: أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي، رأس الملحدين، صاحب
الزمردة والدامع^(١) والتاج، وغيرها من الكتب التي طعن بها في الملة وردها
الجبائي^(٢) وغيره.

وله شعر كقوله^(٣):

محن الزمان كثيرة ما تنقضي و سرورها يأتيك كالأعياد
ملك الأكرام فاسترق رقابهم وتراه رقا في يد الأوغاد
وقوله:

أليس عجيباً بأن امراً لطيف الخصام رقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم

(١) «الدامع» تصنيف للدامغ، كتاب ابن الريوندي المشهور، انظر كتابنا «تاريخ ابن الريوندي
الملحد»، الصفحات ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩.

(٢) يقصد أبا علي الجبائي.

(٣) يراجع بحثنا «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، مجلة كلية أصول الدين (بغداد ١٩٧٥)،
ص ١٦٨ وما يليها، حيث فصلنا القول في قراءة هذه المقطعات.

وقوله، وهو من نسبة الكتبي لنصر الخرززي^(٤):

سبحان من أنزل الأشياء منزلها

وصير الناس مرفوضاً ومرموقاً

كم عاقل عاقل^(٥) أعييت مذهبه

وجاهل جاهل^(٦) تلقاه مرزوقاً

هذا الذي ترك الأوهام حائرة

وصير العاقل التحرير زنديقا

(٤) يراجع بحثنا المذكور، ص ١٨٤ - ١٨٥، فالقراءة الصحيحة هي «الخبز أرزي» قارن: القمي،

الكنى والألقاب، ط. النجف، ١٨٥/٢ - ١٨٦.

(٥) في المخطوط: فعائل فطن، وفيه تحريف.

(٦) في المخطوط: وأحمق جاهل، وفيه تحريف.

القهباني، عنايت الله (من رجال القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر
الميلادي):

— مجمع الرجال،

ط. أصفهان ١٣٨٤/١٩٦٤،

١٥٧/٢ — ١٥٨.

الحسن بن موسى النوبختي، أبو محمد... له... كتاب النكت على ابن
الراوندي... (*)

(*) راجع ما قلناه في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي المسلح»، ص ١١٥.

نصوص القرن الرابع عشر

الفتوحى، السيد أبو الطيب، صديق بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني
النجدى الفتوحى (ت ١٣٠٧/١٩٨٠):

— التاج المكمل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول،

تصحیح وتحقق: عبد الحكيم شرف الدين، بومبي، ١٣٨٣/١٩٦٣،
ص ٢٩٨ برقم ٣٢٩.

ابن الراوندى

أحمد بن يحيى بن إسحاق، العالم — الملحد المشهور — من أهل مرو
الروذ^(١) سكن بغداد، وكان^(٢) من الفضلاء في عصره، ومن متكلمي المعتزلة، ثم
فارقهم وصار ملحداً زنديقاً. له نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، وله مجالس
ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب. وكان^(٣) يلازم أهل^(٤)
الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك، قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم كاشف وناظر.
وذكر الطبري^(٥): «أنه كان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على

(١) في الأصل المطبوع: مرد الروذ.

(٢) يقارن نص ابن خلكان من وفيات الأعيان، من كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»
ص ١٩١ — ١٩٢.

(٣) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، من كتابنا السابق ص ١٥٣.

(٤) في المنتظم: الرافضة وأهل...

(٥) يقارن نص العباسي من معاهد التنصيص، من كتابنا السابق ص ٢٢٩، كذلك يقارن نص ابن
حجر العسقلاني من لسان الميزان، قبله ص ٢٢٠.

حال. وقيل^(٦) أنه تاب عند موته مما كان منه، وأظهر الندم.

واختلف في زمان وفاته: قال ابن خلكان^(٧) سنة ٢٤٥، وعمره أربعون سنة، وقال ابن النجار^(٨): سنة ٢٩٨. وفي كشف الظنون^(٩) سنة ٤٠١^(١٠) ومن شعره^(١١):

أليس عجيباً بأن امراً^(١٢) لطيف الخصام رقيق^(١٣) الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم
وقوله^(١٤):

سبحان من أنزل الأشياء منزلها
وصير الناس مرفوضاً ومرموقاً
كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً
هذا الذي ترك الأفكار^(١٥) حائرة
وصير العالم الحرير زنسيديفاً

(٦) تراجع قطعة البلخي من نص ابن النديم في الفهرست، من كتابنا السابق ص ٨٨.

(٧) يلاحظ نص وفيات الأعيان، نفس الموضع.

(٨) تراجع نص العباسي من معاهد التنصيص، الكتاب السابق ص ٢٣٤.

(٩) يقارن قبل نص حاجي خليفة ص ٥٣.

(١٠) كذا (ل)، وصحيحه ٣٠١،راجع نص حاجي خليفة، قبل، ص ٥٣ - ٥٤.

(١١) تراجع معاهد التنصيص، نفس الموضع، ولأخذ ما قلناه هناك بصدد ذكر هاذين البيتين.

(١٢) في الأصل: امرأ، وهو غلط، وتصويبه عن معاهد التنصيص.

(١٣) كذا في الأصل (ل)، وفي معاهد التنصيص: دقيق.

(١٤) تراجع تعليقنا على معاهد التنصيص، في كتابنا السابق ص ٢٢٨.

(١٥) في معاهد التنصيص: الأوهام.

الخوانساري، السيد محمد باقر (ت ١٣١٣/ ١٨٩٥):

— روضات الجنات،

ط. حجر، طهران ١٣٠٧/ ١٨٨٩ — ٩٠،

ج ١ ص ٥٤.

ابن الراوندي المتكلم المشهور

أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي، المعروف بابن الراوندي في مصنفات القوم. هو العالم المقدم المشهور، له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، كما قاله ابن خلكان، فمنها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرد، وكتاب القصب، وغير ذلك.

وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه المتكلمون في تأليفاتهم. وكان يرمى، عند الجمهور، بالزندقة والإلحاد، وينسب إليه، بزعمهم الفاسد، القول بوجود النص الجلي على إمامة علي (ع)، واختلافه لما يدل على ذلك من الروايات.

وعن ابن شهر آشوب المازندراني، في كتابه «المعالم»، أن ابن الراوندي هذا مطعون عليه جداً. ولكنه ذكر السيد الأجل المرتضى في كتابه «الشافي في الإمامة» أنه إنما عمل الكتب التي قد شنع بها عليه

مغايلة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقصانها، وكان يتبرأ منها ظاهراً وينتحي من علمها وتصنيفها إلى غيره. وله كتب سداد مثل: كتاب الإمامة والعروس. هذا، وعن الشيخ حسن بن علي الطبرسي، صاحب كتاب «الكامل البهائي»، أنه قال في كتابه الموسوم بـ «أسرار الأئمة» في ذيل كلام له: فإن قيل هذه (الأفاويل) التي تروونها أنتم معشر الشيعة في علي وأولاده مما افتراه ابن الراوندي، فالجواب: أنه أورد الشيخ متجب الدين أبو الفتوح في كتابه «تكت الفصول» أن ابن الراوندي كان يهودياً ثم أسلم منتصباً قائلاً بإمامة العباس بن عبد المطلب، فعلى هذا كيف يتصور أن ينصر الإمامية، ولو صدق هذا، فالأئمة الأربعة وأضرابهم بهذه الأشياء أولى بالافتراء، لأن في ذلك نصرة اعتقده وفي ابن الراوندي مخالفة عقيدة^(١). انتهى.

وعن ابن الجوزي، أنه قال: زنادقة الإسلام ثلاثة^(٢): ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء المعري^(٣).

وفي «الوفيات»^(٤) أنه توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برجة مالك بن طوق الثعلبي، وقيل بغداد، وتقدير عمره أربعون سنة، وأن نسبته إلى راوند، بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة، وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان. وهي غير قاشان التي بالشين المثناة المجاورة لقم. ثم قال في ترجمة صاحب الغريبيين، الواقعة بعد هذه الترجمة في الوفيات: والفاشاني، بالفاء والشين المعجمة نسبة إلى فاشان، وهي قرية من قرى هراة، ويقال لها باشان، بالباء الموحدة، أيضاً، ذكره السمعاني. وقد تقدم في الذي قبله ذكر قاسان وقاشان، وهي الأسماء الأربعة يقع بينها الاشتباه، وهي على هذه الصورة ولا لبس بعد هذا. انتهى.

(١) يراجع بخصوص هذه الفقرة كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحن» ص ٩٧، ١٥١، ٢٤٦.

(٢) في الأصل: ثلثة.

(٣) يراجع نص السبكي، من كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحن» ص ٢٠٣.

(٤) انظر نص ابن خلكان، في كتابنا السابق ص ١٩١ - ١٩٢.

وهو غريب في الغاية، كما لا يخفى. ثم إن في «رياض العلماء» نسب^(٥) صاحب «الكامل»^(٦) إليه كتاباً في «معجزات الأئمة»، وأن الظاهر كونه غير ابن الراوندي المرمي بالزندقة والإلحاد. وفي موضع آخر منه: وظني أن السيد المرتضى، أيضاً، نص على تشيعه وحسن عقيدته في مطاوي «الشافعي»، أو غيره.

(٥) في الأصل: «تسبته».

(٦) الطبرسي، المذكور في النص، قبل.

١٤ (٣ / ١٦)

إسماعيل باشا البغدادي، (ت ١٣١٩ / ١٩٠١):
- إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون،
نشرة اسطنبول ١٣٦٤ - ١٩٤٥/٦ - ٧.

[١٩٩/٢]

فضيحة المعتزلة^(١) - لأبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي
المتوفى سنة ٢٤٥ خمس وأربعين ومائتين.

(١) في الأصل المطبوع: «المعتزلة».

إسماعيل باشا البغدادي:

— هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين،

ط. اسطنبول ١٩٥١.

(١)

[٥٥/١]

الراوندي — أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي، أبو الحسين المتكلم البغدادي توفي سنة ٢٩٣ ثلاث وتسعين ومائتين. له من التصانيف: فضيحة المعتزلة، قصب الذهب^(١)، كتاب التاج، كتاب الدماغ، كتاب الزمرد، كتاب الزينة، كتاب القضيبي، اللامع الفريد^(٢)، لغة الحكمة.

(٢)

[٣٩/٢]

الفارابي... [له] ... كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل...

(١) كذا (!)، وهو تحريف لقضيبي الذهب. الذي سيذكره فيما بعد، قارن كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحق»، ص ٨٨، ٢١٥، ٢٢٩، وانظر ص ١٩١، ٢٤٧ كذلك ص ١١٧.

(٢) (اللامع الفريد) عنوان عجيب، فهو مركب من تحريف «الدماغ» مع «الفريد» وكلاهما كتابان مستقلان. انظر العنوان محرفاً، في كتابنا السابق، ص ٢١٥، وقارن الصفحات ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩ (= الدماغ). والصفحات ٨٨، ١١٢، ١١٨، ٢١٧ (= الفريد). وقد ورد على (الفريد)، قارن الصفحات ٨٨، ١١٢، ٢١٥، ٢٣٠.

محفوظ الشيخ علي (من رجال القرن الرابع عشر):

– الإبداع في مضار الابتداء،

ط٤، القاهرة (بلا تاريخ)،

ص ٣٣٢.

ومن البدع أن من رزقه الله عقلاً وعلماً يعتقد إذا رأس من أفاض الله عليه المال والجهل وضعف العقل، أنه أحق منه بإفاضة المال. فيقول في نفسه: كيف منعني قوت يومي، وأنا العاقل الفاضل، وأفاض على هذا نعيم الدنيا، وهو الجاهل الغافل – حتى يكاد يرى ذلك ظلماً، وهذا المعنى اعترض على الله في قسمة الحظوظ بين الخلق. ومن ذلك قول ابن الراوندي الملحد:

كم عاقل عاقل ضاقت معيشته

وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً

هذا الذي ترك الأوهام حائرة

وصير العاقل النحرير زنديقاً

القِسْمُ الثَّانِي
ابنُ الرِّيُونْدِي
فِي الْمَرَاJعِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ
الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

« الأرقام داخل القوسين تشير إلى تسلسل نصوص
الكتاب مضافاً إليها تسلسل المراجع الحديثة »

البرقوقي، عبد الرحمن:

ضبط وشرح «التلخيص» [للقرظيني]،

القاهرة ١٣٢٢ / ١٩٠٤، ص ٧١ تعليق [« ط. المكتبة التجارية الكبرى، بلا

تاريخ، ص ٩١ تعليق].

[في التعليق على بيتي ابن الريندي]

فيوضع المظهر موضع المضمهر (كقوله: كم عاقل، إلخ). فقوله في أول البيت الثاني هذا إشارة إلى حكم سابق غير محسوس، وهو كون العاقل محروماً والجاهل مرزوقاً، فكان القياس فيه الإضمار بأن يقال هما مثلاً. فعدل إلى اسم الإشارة لكمال العناية بتمييزه ليري السامعين أن هذا الشيء المتميز هو الذي له الحكم العجيب، وهو جعل (الأوهام حائرة) و(العالم النحرير زنديقاً)، فالحكم البديع هو الذي أسند للمسند إليه المعبر عنه باسم الإشارة.

والبيتان لأحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي. و(عاقل) الثاني صفة لعاقل الأول، بمعنى كامل العقل متناه فيه، و(أعيت مذاهبه): أعجزته وصعبت عليه طرق معاشه (!)، و(النحرير): الحاذق الماهر المتقن. كأنه ينحر العلم نحرأً، و(الزندق): الذي لا يؤمن بالربوبية ولا باليوم الآخر. وكلام ابن الراوندي، هذا، أحدى حماقاته، وهو بالجهال أليق.

كيلاني، كامل:

— رسالة الغفران للشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري،

القاهرة ١٣٤٢/١٩٢٣.

[ص ٥٦ ، تعليق ٢]

اسمه أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي، كنيته أبو الحسين، وهو ينسب إلى راوند إحدى قرى أصبهان، مات في سن الأربعين في سنة ٢٤٥هـ. وكان أبوه يهودياً فأسلم، فكان اليهود يقولون للمسلمين: «يفسدن عليكم هذا كتابكم، كما أفسد أبوه التوراة علينا». [ص ٥٧، تعليق] وكان من متكلمي المعتزلة، وانفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم، قالوا: «ولم يكن في زمانه أحق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله»^(١)، وكان يلزم أهل الإلحاد، فلذا عوتب في ذلك، ادعى أنه يريد معرفة مذاهبهم، ثم صار بعد ملحدًا زنديقًا.

وأوجز ما نعت به، أنه رجل لا يستقر على مبدأ، وليس للمبادئ قيمة عنده، فقد كان مسلماً^(٢)، ولكن ذلك لم يمنعه أن يصنف كتاب البصيرة لليهود رداً على الإسلام، نظير أربعمائة درهم دفعوها له، فلما

(١) يشار هنا إلى المعاهد التنصيص، ٧٦/١، ورسالة ابن القارح، نشرة عائشة عبد الرحمن، ط١، ص ٢٩ تعليق ٢٢.

(٢) يراجع للتفصيلات كتابنا Ibn ar-Riwandi, ch.i

قبض المال رام نقضه، فلما أعطوه مائة درهم أخرى عدل عن ذلك. وكان من متكلمي المعتزلة، فلم يمنعه ذلك من أن يؤلف كتابه الذي سماه فضيحة المعتزلة. وقد ألف كتاباً أخرى متناقضة، ولكن أكثرها كان إلحادياً شديداً الجراً، وقد نیفت كتبه على المائة، ذكر ابن القارح أهمها وأشنعها، في رسالته^(٣). وكان له ذوق خاص في تسمية كتبه، فقد أطلق اسم الزمردة على كتابه الذي دلل فيه على فساد الرسالة والرسول، وازدرى فيه بالنبوات، وعلل هذه التسمية بأن من خاصية الزمرد: أن الحية إذا نظرت إليه ذابت وسالت عيناها، كما يحدث لأخصامه^(٤) حين يقرؤون كتابه، ومن زعمه فيه قوله: «أنا نجد في كلام أكم بن صيف شيئاً أحسن من (إنا أعطيناك الكوثر)، وأن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم، إلخ»^(٥).

وقد ذكر في كتبه الأخرى^(٦) آراء لا تقل عن هذه جرأة وشناعة، على الأنبياء والدين، فقد طعن على النبي (ص) في كتابه الفريد. وطعن على القرآن، وعاب نظمه في كتابه الدماغ، ومما ورد فيه قوله: «إن الله [ص ٥٨، تعليق] — سبحانه وتعالى — ليس عنده من الدواء إلا القتل. فعل العدو الحقن الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول»^(٧)... وقال في وصف الجنة (فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه) وهو الحليب، ولا يكاد يشتهي إلا الجائع، وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس يفترش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق، وهو الغليظ من الديباج، ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ، ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الاكراد والنبط»^(٨).

(٣) راجع نص ابن القارح في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» دمشق، دار التكوين، ٢٠٠٩، ص ١١٦ - ١١٧.

(٤) كذا في الأصل.

(٥) للتفصيلات، ينظر بحث الأستاذ كراوس المعلق بهذا الكتاب.

(٦) في الأصل: الأخرى.

(٧) راجع نص ابن الجوزي في المنتظم من كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ١٥٩.

(٨) راجع كتابنا السابق، ص ١٦٣.

وسيمر بك طرف من أخباره في فصل آخر من هذا الكتاب^(٩)، وفي رسالة ابن القارح، فلنكتف بهذا القدر، على إيجاز الآن.

(٩) تراجع ص ٧٤ من كتاب رسالة الغفران، نشرة كيلاتي، في التعليق على (استعط) «أي ادخل السعوط في أنفك لتفيق، والسعوط هو ما يدخل الأنف من مسحوق دقيق التبغ. ولابن الراوندي في هذا المعنى، بيتان آخران أقل شناعة من هذين البيتين، وهما:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا السذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم التحريسر زنديقا»

يراجع للتفصيلات بحثنا المنشور في هذا الكتاب في «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، فلاحظ، بعد، ص ٢١٦ - ٢٥٦، ويوجه خاص ص ٢٢٢.

نيرك، الأستاذ هـ س. :
- مقدمة كتاب الانتصار للخياط،
القاهرة ١٩٢٥.

[ص ٣٢]

موضوع الكتاب وسبب تأليفه وترجمة ابن الروندي

لقد كانت المعتزلة في أوج عزهم في أول دولة بني عباس لاسيما في خلافة المأمون والمعتصم والواثق، فإن هؤلاء استخدموهم ودعوهم إلى مجالسهم وأكرمهم وفضلوهم على سائر العلماء، وكان [ص ٢٣] لأحدهم مكان راسخ عندهم وتأثير مستمر عليهم وهو أحمد بن أبي داود القاضي ثم الوزير الذي زاد على علمه بالكلام علمه بالأدب والبلاغة والمهارة السياسية، فصارت المعتزلة الفرقة الفائزة في ذلك الزمان وأخذوا يستولون على خصومهم ويستولون عليهم حتى بالغوا وغالوا وأطلقوا من محنة علماء أهل الحديث ما أطلقوا. ولكن هذا مع كونه الغاية القصوى التي انتهت إليها رياستهم فهو في الحقيقة ابتداء انحدرهم واضمحلال أمرهم، إذ لا فيض إلا وبعده غيظ ولا تجاوز للحدود إلا ووراءه التقهقر. فلما توفي الواثق الذي سعى في تفضيلهم كل السعي واستولى على عرشه المتوكل الذي لم ينظر إليهم بعين الرضا والعناية كر خصومهم بعد فرهم وطعنوهم من كل جهة وحملوا عليهم من كل باب فصبَّ على رؤوسهم بغض الطرفين أهل السنة

والحديث وأهل الرفض، فلم يبق لهم إلا الذب عن أنفسهم والدفاع عن عرضهم. ويظهر أن مثل هذه التجارب مما دعا عمرو بن بحر الجاحظ أحد رؤسائهم وأعيانهم إلى وضع كتابه الذي سماه «فضيلة المعتزلة» فإن الغرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الثناء على المعتزلة وعد فضائلها فقط بل قصد أيضاً إلى الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحتهم كما هو بين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار [ص ٢٤] [ص ١٠٣ - ١٠٤] في ضمن كلام ابن الروندي وكما يلوح من القطع الباقية منه لفظاً أو معنى الواردة في المناقشة بين الخياط وابن الروندي. وكان الطعن في الرافضة من أهم ما كلفت المعتزلة نفسها به منذ ابتداء أمرها، لكنها كانت في ذلك الزمان في غاية الحاجة إلى تجديد هذه المعركة لإعلاء كلمتها وإظهار حقها. فلا عجب إن رأينا رئيسهم يلتفت إلى مثل هذا المشروع ولم يقع منه بلا قصد. وكان الجاحظ عالماً كبيراً وكاتباً بليغاً مليحاً أديباً، فلا بد وأن يكون كتابه هذا توجهت إليه أبصار الخاصة والعامة وصار له بلا شك نفوذ وتأثير في الرأي العام. فكان من المحتم ظهور ردود عليه من جهة الرافضة. ولقد ظهر جواب ذلك، وهذا الجواب هو كتاب «فضيحة المعتزلة» لأحمد بن يحيى الروندي الذي كان قد انتسب إلى المعتزلة وتعرف بمذاهبهم ثم انتقل إلى الرافضة وصار من أنصارهم.

كتاب «فضيحة المعتزلة» هذا لم يعرف منه فيما قبل إلا اسمه وبعض جملة وعباراته، أما الآن فقد ظهر وتجلي. ذلك أن كتاب الانتصار الذي بين يدينا إنما ألفه الخياط لمجرد الرد عليه فأجاب عن كل فصل فصل منه مدمجاً نصه أو ما يفيد معناه في كلامه، فأبقى منه قطعاً طويلة تكفيها للاطلاع عليه والبحث فيه. ويتبين [ص ٢٥] عند ذلك أن كتاب «فضيحة المعتزلة» مخصوص للرد على الجاحظ، ويشهد بذلك نفس اسم الكتاب الذي فيه من الإيماء إلى كتاب الجاحظ ما لا يخفى، ويشهد بذلك أيضاً ما قاله ابن الروندي في (ص ١٠٣) من هذا الكتاب فراجع. وهو من أشد ما حمل به على المعتزلة وأبقاه أنراً في رأي المتأخرين فيهم حتى يومنا هذا، ذلك مع خفة روح مؤلفه وعدم ثباته وتقلبه من مذهب إلى مذهب وإلحاده وطعنه في أركان الإسلام.

ومؤلف كتاب الفضيحة هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي، قال عبد الرحيم العباسي عنه في كتاب معاهد التنصيص (١: ٧٦)

من طبعة بولاق سنة ١٢٧٤ هـ): إنه «من أهل مرو الروذ، وراوند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة: قرية من قرى قاسان بالسین المهمة بنواحي أصبهان وهي غير قاشان التي بالمعجمة المجاورة لقم. سكن المذكور بغداد وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً» وهذا ملخص ما تجده في كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان (١: ٣٨ — ٣٩ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٥هـ). أقول: ورد في الكتب القديمة «الراوندي» و«الروندي» والثاني متغلب وهو ما يستعمل في هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق فحققته.

[ص ٢٦]

وأذكر هنا حكاية طويلة نقلها صاحب معاهد التنصيص عن كتاب «محاسن خراسان» للبلخي وهو أبو القاسم البلخي الكعبي تلميذ الخياط المتقدم ذكره وهذا نصها (١: ٢٦ — ٢٧ من كتاب معاهد التنصيص):

«كان ابن الروندي هذا من المتكلمين ولم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله، وكان في أول أمره حسن السيرة حميد المذهب كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له. وكان علمه أكثر من عقله فكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطبق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا

وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه له وتنحيته إياه من مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك.

ومما ألفه من كتبه الملعونة: كتاب «التاج» يحتاج فيه لقدم العالم، وكتاب «الزمردة» (كذا) يحتاج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب «الفرند^(١)» في الطعن على النبي صلى الله عليه [ص ٢٧] وسلم، وكتاب «اللؤلؤة» في تناهي الحركات، وقد نقض هو أكثرها وغيرها. ولأبي علي الجبائي وغيره ردود عليه كثيرة.

(١) في الأصل: الفريد.

فمما قاله في كتاب الزمرذة أنه إنما سماه بالزمرذة لأن من خاصية الزمرذ أن الحيات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها. فكذلك هذا الكتاب إذا طالعه الخصم ذاب. وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة الشريفة والأزدرء على النبوات المنيفة.

فمما قاله فيه لعنه الله وأبعده: أنا نجد في كلام أكنم بن صيفي شيئاً أحسن من ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ ، وأن الأنبياء كانوا يستعبدون^(٢) الناس بالطلاسم.

وقال: إن قوله (يعني نبينا عليه الصلاة والسلام) لعمار رضي الله عنه: «تقتلك الفئة الباغية» كل المنجمين يقولون مثل هذا. ولقد كذب لعنه الله وأخزاه وجعل النار مستقرة ومثواه، فإن المنجم إن لم يسأل الإنسان عن اسمه واسم أمه ويعرف طالعه لا يقدر أن يتكلم على أحواله ولا يخبره بشيء من متجدداته وخطؤه أكثر من صوابه. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات من غير أن يعرف طالعاً أو يسأل [ص ٢٨] عن اسم أو نسب، ولم يعهد عنه غير ما ذكر صلى الله عليه وسلم، فبان الفرق.

وقال في كتاب الدامغ: إن الخالق سبحانه وتعالى ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟ قال: ويزعم أنه يعلم الغيب فيقول: ﴿مَا تَسْقُطُ مِنْ رَزَقٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ ثم يقول: ﴿جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ وقال في وصف الجنة: (فيها أنها من لبن لم يتغير طعمه) وهو الحليب ولا يكاد يشتهي إلا الجائع. وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس، يفترش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق، وهو الغليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط. ولعمري لقد أعمى الله بصره وبصيرته عن قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ وعن قوله عز وجل ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ومع ذلك ففيها اللبن والعسل وليس هو كلبن الدنيا ولا عسلها، وغليظ الحرير يريد به الصفيق الملتحم النسج وهو أفخر ما يلبس.

(٢) كنا في الأصل المطبوع وأظن الصحيح «يشعبدون» وهو يطابق ما نقله الخياط عن كتاب الزمرذ في كتابنا هذا (ص ٢ - ٣) [= الانتصار].

ولو ذهبت أورد ما ذكره هذا الملعون وتفوه به من الكفر والزندقة والإلحاد لطلال الأمر، والاشتغال بغيره أولى. والله تعالى [ص ٢٩] منزه سبحانه عما يقول الكافرون والملحدون علواً كبيراً، وكذلك كتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم. اهـ حكاية البلخي نقلاً عن معاهد التنصيص.

ثم وردت نبذة أخرى من حكاية البلخي في قطعة من كتاب الفهرست مطبوعة في الجزء الرابع من المجلة النمساوية في معرفة الشرق (W Z K M) التي لا تزال تظهر في (فيينا) وترى ترجمة ابن الروندي في (ص ٢٢٣) منه ويرد في كتاب الفهرست بعض ما ورد في معاهد التنصيص واختصر صاحب الفهرست في بعض وزاد بعض أشياء لا توجد في معاهد التنصيص، فالظاهر أن كل واحدة من الروايتين مختصرة من مصدر واحد. ومما زاد صاحب الفهرست بعض أخبار عن كتبه فسأذكرها فيما بعد، ويصرح بأن كنية البلخي المنقول عنه الرواية هي أبو القاسم، فهذا دليل قاطع على أن البلخي هو أبو القاسم الكعبي تلميذ الخياط.

وقال ابن المرتضى في كتابه المذكور (ص ٥٣) ما نصه:

وكان ابن الروندي المخذول من أهل هذه الطبقة (أي الثامنة)، ثم جرى منه ما جرى وانسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة وطرده المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف [ص ٣٠] كتاب «التاج» في الرد على الموحدين، و[كتاب] «عبث الحكمة»^(٣) في تقوية القول بالاثنتين، و«الدامغ» في الرد على القرآن، و«الفرند»^(٤) في الرد على الأنبياء، وكتاب الطبائع، والزمر، والإمامة، فنقض أكثرها الشيخ أبو علي [الجبائي] والخياط والزيري، ونقض أبو هاشم كتاب الفرند^(٥). وصنف [ابن الروندي] كتاباً سماه «فضائح المعتزلة» فنقضه أبو الحسين [الخياط] ويسمى النقض «الانتصار»^(٦). قال القاضي: ويقال: إنه تاب في آخر عمره. قال الحاكم: لكنني رأيت عن أبي الحسين إنكار ذلك.

(٣) في الأصل المطبوع: «بعث» والصحيح ما ورد في كتاب الفهرست (ص ١٧٧) تحت ترجمة أبي سهل النوبختي) ومابحث عنه.

(٤) في الأصل: الغريد.

(٥) وهو كتابنا هذا [- كتاب الانتصار].

وكنية ابن الروندي أبو الحسين واسمه أحمد بن يحيى.

واختلفوا في سبب إلحاده، ف قيل: فاقة لحقته، وقيل: تمنى رياسة ما نالها، فارتد وألحد. فكان يصنع هذه الكتب للإلحاد وصنف لليهود والنصارى والثوية وأهل التعطيل. قيل: وصنف «الإمامة» للرافضة وأخذ منهم ثلاثين ديناراً. ولما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله فهرب [ص ٣١] ولجأ إلى يهودي في الكوفة، ف قيل: مات في بيته. اهـ حكاية ابن المرتضى.

وأما «القاضي» الذي حكى عنه توبة ابن الروندي فهو عبد الجبار المعتزلي المشهور، وذكر توبته الكعبي أيضاً، فالبين أن عبد الجبار نقل شيئاً من ترجمة ابن الروندي عن الكعبي. وأما ما نقله ابن المرتضى عن الحاكم عن الخياط من عدم توبته فهو مطابق لما يفهم من كتاب الانتصار (راجع ص ٨٨). وأما ما جرى بينه وبين المعتزلة فإن حكاية ابن المرتضى أقرب ما يكون إلى ما نجده في كتاب الانتصار، راجع مثلاً (ص ١٠٢) حيث قال: «فكانت هي [أي المعتزلة] أشد الناس عليه حتى لقد هجره أكثرها فبقي طريداً وحيداً فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة وتقرب إليهم بالكذب على المعتزلة». ويكثر ذكر مناسباته للمعتزلة في كتاب الانتصار كما ستري عند مراجعة الفهرس تحت اسم «ابن الروندي». وأما آخر أمره فهي مسألة مشكلة نؤجل البحث عنها، والآن سأورد بعض أخبار أخرى عن كتبه وحالاته.

قال ابن خلكان في وفيات الأعيان: «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي العالم المشهور. له مقالة في علم الكلام [ص ٣٢] وكان من الفضلاء في عصره وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمر، وكتاب القصب (كذا) وغير ذلك، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبه».

فهذه كتبه التي عدلنا بها معرفة الآن، ونبتدئ بالكتب التي صنفها في زمان صحبته للمعتزلة، أو كما قال البلخي في قطعة الفهرست: «التي من كتب صلاحه»:

- (١) كتاب الأسماء والأحكام، ذكره البلخي في القطعة.
- (٢) كتاب الابتداء والإعادة، ذكره البلخي في القطعة.
- (٣) كتاب خلق القرآن، ذكره البلخي في القطعة وورد ذكره في موضع آخر من الفهرست (ص ٣٨).
- (٤) كتاب البقاء والفناء، ذكره البلخي في القطعة.
- (٥) كتاب لا شيء إلا موجود، ذكره البلخي في القطعة.
- (٦) كتاب الطبائع، وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو على وفق مذهب معمر (راجع ص ٥٦ من كتابنا) فيظهر أنه ألفه وهو معتزلي.

[ص ٣٣]

(٧) كتاب اللؤلؤة في تناهي الحركات، ذكره البلخي في معاهد التنصيص فقط، فلعله أيضاً من «كتب صلاحه» إذ كانت مسألة تناهي الحركات مناقش فيها كثيراً في مجالس المعتزلة وكان أبو الهذيل العلاف هو الذي أنشأها.

ثم جرى بينه وبين المعتزلة ما جرى، وبعد فراقه لهم ألف الكتب الآتية:

(٨) كتاب الإمامة وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو الكتاب الذي تقرب به إلى الرافضة بعد الفراق. وذكره البلخي في القطعة وعده من «كتب صلاحه» وينقص من كلامه شيء هنا فلا ندري ماذا قال فيه، ويجوز أن يكون ذلك خطأ منه، ويجوز أن يكون كتاب آخر.

(٩) كتاب فضيحة المعتزلة الذي رد عليه الخياط في كتاب الانتصار، وهو مذكور عند ابن المرتضى وابن خلكان ويذكر أيضاً في كشف الظنون (٤: ٤٤٦ من طبعة ليبسيك) ويسمى هنالك «فضائح المعتزلة».

(١٠) كتاب القضيب، قال البلخي في القطعة: «كتاب القضيب النذهب وهو الذي يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً، تعالى الله وجلت [ص ٣٤] عليته. ونقضه عليه أبو الحسين الخياط أيضاً». والقول المذكور مأخوذ من مذهب هشام بن الحكم كما ستري في كتاب الانتصار (راجع الفهرس تحت «هشام بن

الحكم »). ويذكر هذا الكتاب في كشف الظنون أيضاً (٥: ١٣٧)، وذكره ابن خلكان ويسميه «كتاب القصب».

(١١) كتاب التاج، ورد ذكره في كتابنا ويشار إلى بعض ما تضمنه (راجع الفهرس)، وذكره أيضاً البلخي في معاهد التنصيص وابن المرتضى وابن خلكان وصاحب كشف الظنون (٥: ٦٠)، ونقضه أبو سهل التوبختي بكتاب السبك (راجع كتاب الفهرست ص ١٧٧).

(١٢) كتاب التعديل والتجوير، قال فيه: إن من أمراض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه، وأن من خلد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيه غير حكيم وغير ذلك كما ترى في كتابنا (ص ٢). ولا شك في أن هذا الكتاب هو المراد بكتاب «عبث الحكمة» له الذي رد عليه أبو سهل التوبختي (كتاب الفهرست ص ١٧٧) إذ هذا الاسم لعمري مطابق لموضوعه. وذكر البلخي في القطعة كتاباً يسميه «تعت الحكمة صفة القديم تعالى وجل اسمه ب ص ٣٥» في تكليف خلقه أمره ونهيه» واعترف ناشر القطعة بأن هذا الكتاب هو الكتاب المذكور في الفهرست (ص ١٧٧) بعينه. ويخطئ من سماه «عبث الحكمة» وأنا على خلاف ذلك، ولا أشك في أن الوارد في القطعة خطأ صوابه: «كتاب عبث الحكمة سفه [فيه] القديم تعالى وجل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه». وإذا كان كذلك فالكتاب مذكور عند ابن المرتضى أيضاً واسمه محرف كما تقدم. قال البلخي في القطعة: نقضه عليه الخياط.

(١٣) كتاب الزمرد، وهو مذكور في كتابنا مع إشارة إلى موضوعه وعند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، ونقل البلخي شيئاً منه تجده في معاهد التنصيص. وقال في القطعة: نقضه على نفسه ونقضه الخياط.

(١٤) كتاب الفرند^(٦) وهو مذكور عند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، وهو في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم. ورد عليه أبو هاشم كما قال ابن المرتضى، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط.

(٦) يسمى في الكتب المطبوعة كلها «الفريد» وصححه ناشر قطعة الفهرست والتصحيح جميل، والفرند هو وشي السيف أو السيف نفسه.

(١٥) كتاب الدماغ في الرد على القرآن، ذكره البخلي وابن المرتضى ونقل منه البخلي، وقال البخلي في القطعة: نقضه الخياط وأبو علي الجبائي ونقضه هو على نفسه. وقال الجبائي: إنه وضع هذا الكتاب لليهود لما طلبه السلطان فهرب إليهم، ثم مات بعد ذلك بقليل، وسأورد النص فيما بعد.

(١٦) كتاب البصيرة، ذكره أبو العباس الطبري كما سيأتي وقال: إنه صنفه لليهود رداً على الإسلام.

(١٧) كتاب في التوحيد ذكره الخياط في كتابنا (ص ١٣) وقال: أنه ألفه متجماً به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه.

(١٨) كتاب الزينة، وهو مذكور في كشف الظنون (٥: ٩٢).

(١٩) كتاب اجتهد الرأي، نقضه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست ص ١٧٧).

ورد على ابن الروندي الإمام الأشعري أيضاً بكتاب يذكر في كشف الظنون (٣: ٣٥٤).

ثم نورد بعض أخبار عن عمره وأخلاقه وأمواله.

قال القاضي أبو علي التنوخي: كان أبو الحسين بن الروندي يلازم أهل الإلحاد، فإذا عرت في ذلك قال: «إنما أريد أن أعرف مذاهبهم». ثم إنه كاشف وناظر. ويقال: أن أباه كان يهودياً فأسلم، وكان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا» ويقال: أن أبا الحسين قال لليهود: قولوا: «أن موسى قال: لا نبي بعدي!» اهـ. نقلاً عن معاهد التنصيص.

وذكر أبو العباس الطبري أن ابن الروندي كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على حال حتى أنه صنف لليهود كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامراء، فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض اهـ. نقلاً عن معاهد التنصيص.

واجتمع ابن الروندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد فقال له: «يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضتي له؟» فقال له: «أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك ولكن أحاكمك إلى نفسك، فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلازماً ونظماً كنظمه وحلاوة كحلوته؟» قال: [ص ٣٨] «لا والله!» قال: «قد كفييتي، فانصرف حيث شئت!» اهـ نقلًا عن معاهد التنصيص.

ومن شعرة:

محن الزمان كثيرة لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد
ملك الأكارم فاسترق رقابهم وتراه رقفاً في يد الأوغاد
ومنه، وقيل: أنشده لغيره
أليس عجيباً بأن امرءاً لطيف الخصام دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم
ولقد سرد ابن الجوزي من زندقته أكثر من ثلاث ورفقات. كذا في معاهد التنصيص.

وننتقل الآن إلى بحث آخر وهو البحث عن آخر أمره وتاريخ موته وهي مسألة ملتبسة مشتبكة غامضة إذ اختلف المخبرون فيها اختلافاً بعيداً. فسنسرد ما ورد فيها خبراً خبراً حتى يمكننا الاطلاع عليها، وعسى أن نصل إلى الصواب أو بالأقل إلى ظن بالصواب.

قال المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢٣٧) بعد ذكر موت أبي عيسى الوراق وكان ذلك في سنة ٢٤٧هـ: «وكانت وفاة أبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي برحلة مالك بن [ص ٣٩] طوق، وقيل، ببغداد، سنة ٢٤٥هـ. وله نحو من أربعين سنة، وله من الكتب المصنفة مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً» نقل هذا ابن خلكان أيضاً.

وقال ابن خلكان: «وذكر في البستان أنه توفي سنة ٢٥٠هـ والله أعلم، رحمه الله تعالى».

وعلى هذا كان ابن الروندي معاصراً لأبي عيسى الوراق ومات بعده بقليل. ويفهم ذلك أيضاً مما حكى في معاهد التنصيص عن أبي علي الجبائي، وهذا نصه:

«ذكر أبو علي الجبائي أن السلطان طلب ابن الروندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات، وأما ابن الروندي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي ووضع له كتاب الدماغ في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى القرآن الكريم، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات».

ويؤيد ذلك ما ورد في معاهد التنصيص عن طريق آخر وهو:

«وذكر أبو الوفاء بن عقيل أن بعض السلاطين طلبه وأنه هلك وله ست وثلاثون سنة مع ما انتهى إليه من المخازي». والأخبار كلها تدل على أن ولادته كانت فيما بين ٢٠٥ إلى ٢١٥هـ فكان [ص ٤٠] موته على قول ابن عقيل في وسط القرن الثالث أي في الزمن الذي مات فيه أبو عيسى الوراق.

ثم جاء في معاهد التنصيص خبر آخر يخالف الذي تقدم كل الخلاف: «ويقال: أنه عاش أكثر من ثمانين سنة... وقال ابن النجار: بلغني أنه هلك سنة ٢٩٨هـ».

ثم قيل مرة بعد أخرى في كشف الظنون عند ذكر ابن الروندي: أنه مات سنة ٣٠١هـ (٤: ٤٤٦ و ٥: ٦٠ و ٩٢ و ١٣٧).

فعندنا الآن قولان: أحدهما أنه مات حول ٢٥٠هـ والثاني أنه مات حوالي ٣٠٠هـ. وبينهما بون شاسع لا جسر عليه للعبور، واختلاف واسع لا قطع معه. فترجع المسألة إلى البحث عن الأخبار والسعي في الحصول على الإشارة من كتاب الانتصار، ووجدت عند ذلك ما يرجح القول الثاني وهو قول ابن النجار وآخرين. وهاهو:

(١) إن صح أن ابن الروندي اجتمع مع أبي علي الجبائي فلا بد وأن نقطع بأنه عاش في النصف الأخير من القرن الرابع، ويستحيل أنه قد مات حول سنة ٢٥٠هـ إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣هـ.

(٢) عده ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط والكعبي.

[ص ٤١]

(٣) ثبت من كتاب الانتصار أن ابن الروندي ذكر أبا زفر وأبا مجالد في كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ وص ١٠٢ — ١٠٣)، وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الروندي حول سنة ٢٥٠ هـ أي قبل الجاحظ بقليل. أي في زمان أهل الطبقة السابعة؟ وعلى فرض صحة القول الثاني فتبقى علينا مشكلات لا سبيل إلى حلها وسأذكرها:

(١) كيف يمكن أن يكون المسعودي قد أخطأ هذا الخطأ الظاهر وقد كان هو نفسه من الشيعة وعاش في النصف الأول من القرن الرابع؟

(٢) كيف يمكن أن يكون ابن الروندي قد عاصر الجبائي واجتمع معه ومع ذلك فقد أخبر عنه الجبائي أنه مات بعد موت أبي عيسى الوراق بقليل؟ فإن صح ما حكى به في موته بطلت حكاية اجتماعه معه، وإن صح اجتماعه معه بطلت حكايته عن موته. ثم إن بطلت حكايته عن موته فإما أن يكون الخبر مصنوعاً عن الجبائي لم يخبر به قط، وإما أن يكون الجبائي كاذباً. فإن كان الأول فالأمر ظاهر، ومع ذلك فاتفاقه مع خبر مؤرخ قديم مثل المسعودي [ص ٤٢] مدهش. وإن كان الثاني فكيف كذب مثل هذا الكذب الذي هو غير معقول؟ إذ لو فرضنا أن زيداً كان معاصراً لعمره ثم حاول أن يكذب على عمرو بعد موته بقليل فما الفائدة في زعم زيد أن عمراً مات من خمسين سنة وكل واحد يعرف أنه مات من شهر أو سنة أو سنتين؟ وهذا مما يضعف القول بطلان الحكاية ويؤديها. ثم أشير إلى شيء آخر وهو أن خبر الجبائي لا موافقة بينه وبين الأخبار الأخرى عن محنة ابن الروندي بعد ظهور إلحاده. قال الجبائي: طلبه السلطان فهرب إلى ابن لاوي اليهودي ووضع له كتاب الدماغ ثم مات بعد أيام. ثم قال البلخي: إن أكثر كتبه ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك. ثم قال أبو العباس الطبري: بل ألف كتاب البصيرة لليهود، ويظهر أن ذلك لم يكن في آخر عمره البتة. ثم قال ابن عقيل: طلبه بعض السلاطين ثم هلك عن ست وثلاثين سنة. ثم قال ابن المرتضى: لما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في

أمره واستعانوا بالسلطان على قتله ولجأ إلى يهودي في الكوفة، ثم زاد: وقيل: مات في بيته، فيظهر أن هذه الزيادة ليست من الحكاية الأصلية، وحينئذ فلا يلزم البتة أن ننسها إلى آخر أمره بل هي صريحة بأن ذلك حدث عند ظهور ما ظهر منه، أي في ابتداء إلحاده. وهذا يوافقه ما ذكره [ص ٤٣] الخياط في كتابنا (ص ١٣): «لقد ألف هذا الماجن كتاباً في التوحيد يتجمل به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه» فيشير ذلك أيضاً إلى ابتداء إلحاده. والقول بأن المعتزلة سعت في قتله عند ظهور أمره واشتهار كفره أصرح وأرجح بكثير من حكاية الجبائي. وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يكون الجبائي خلط وأخطأ في حكايته لمجرد بعده عن ابن الروندي زماناً وعصره، ولغموض أحواله والتباس أمره عليه، فيؤيد ذلك قوله بأن ابن الروندي مات في زمن أبي عيسى الوراق، أي حول سنة ٢٥٠ هـ. فلكل واحد من القولين سند، لكن القول الثاني وهو أن ابن الروندي مات سنة ٢٩٨ هـ أو ٣٠١ هـ عندي أوضح وأسهل وأبدر إلى الفهم، والله أعلم.

ومع هذا الاختلاف البعيد فاتفقوا جميعاً على أنه ولد فيما بين ٢٠٥ هـ إلى ٢١٥ هـ فإن من قال بأنه مات سنة ٢٤٥ هـ قال: إنه انتهى من عمره إلى أربعين سنة، ثم قال بعضهم: إنه انتهى إلى أكثر من ثمانين، فإذا حققنا القول بأنه مات سنة ٢٩٨ هـ فيفضي بنا ذلك إلى أنه ولد في الزمان المذكور أيضاً.

ولقد كان لكتاب فضيحة المعتزلة تأثير واسع بعيد في الإسلام وبقي صدها إلى زماننا هذا، فإنه قد اقتبس منه معظم أعداء المعتزلة [ص ٤٤] من أي مذهب كانوا لاسيما أهل السنة والحديث مع كفر مؤلفه ورغبتهم الشديدة عن الرافضة، لأن المعتزلة كانت من أبغض الناس إليهم، ولا ترى في الدنيا خصمين إلا ويجتمعان للورود على عدو يقاتلها معاً. ودليل ذلك أن البغدادي في تأليف كتاب «الفرق بين الفرق» أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين، وسنشير في التعليقات إلى بعض مواضع تقطع بوقوف البغدادي على كتاب فضيحة المعتزلة. ثم ألف هو نفسه كتاباً سماه «فضيحة المعتزلة» (راجع كشف الظنون ٤: ٤٤٦) ولم يبق منه إلا اسمه، لكن هذا الاسم فيه إيماء ظاهر إلى

مأخذه. وترى في وصف ابن خلكان لابن الروندي من الاحترام وحسن الظن به ما لا يخفى.

وأما الشهرستاني فقد ورد في كتاب الملل والنحل ما يدل على معرفته بكتاب «فضيحة المعتزلة» إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضع ونقل عنه أشياء تجد بعضها في كتاب الانتصار وهي:

(١) ص ٤٢ من كتاب الملل والنحل: «قال ابن الروندي: إنهما (أي فضل الحذثي وأحمد بن حائط) كانا يزعمان أن للخلق خالفتين: أحدهما قديم وهو الباري تعالى، والثاني محدث وهو المسيح - عليه السلام - لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ وكذبه [ص ٤٥] الكعبي في رواية الحذثي خاصة لحسن اعتقاده فيه» يقابل ذلك ص ١٥٢ من كتاب الانتصار، والظاهر أن الخياط قد اختصر الحكاية.

(٢) ص ٥٠ منه: «وَحَكَى ابن الروندي عنه (أي عن ثمامة) أنه قال: العالم فعله^(٧) الله تعالى بطباعه» يقابل ذلك في صفحة ٢٢ من كتاب الانتصار.

(٣) ص ٥٣ منه: «وَحَكَى ابن الروندي عنه (أي عن الجاحظ) أن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً» وهذا لم يرد في كتاب الانتصار، ويجوز أن يكون من كتاب فضيحة المعتزلة.

(٤) ص ١٤١ منه: «حَكَى ابن الروندي عن هشام [بن الحكم] أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه ولولا ذلك لما دلت عليه» لم يرد في كتاب الانتصار، ولعله ليس من كتاب فضيحة المعتزلة.

ومع ذلك فلم يبين الشهرستاني كلامه في المعتزلة عن كتاب ابن الروندي كما بنى البغدادى كلامه فيهم عليه، وورد في كتابه أشياء كثيرة [ص ٤٦] عن المعتزلة لا يقابلها في كتاب ابن الروندي وكتاب البغدادى شيء، أو وردت بنص آخر يدل على مأخذ غير مأخذهما.

(٧) في الأصل: فعل.

(٤ / ٢٢)

خياطة، سليم:

- ابن الراوندي، فذلكة عنه.

مجلة المقتطف، (القاهرة ١٩٣١)،

ج ٤، م ٧٨.

[ص ٤٥٢]

ابن الراوندي^(١)

فذلكة عنه

« ولم يزل الإلحاد في بني آدم على ممر الدهور »

أبو العلاء

« زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، وأبو حيان، وأبو العلاء »

الحافظ بن الجوزي

ولد أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، فيما بين السنة ٢٠٥هـ. و ٢١٥هـ. أما موته فمختلف في تاريخه جداً. والضبط

(١) لخص هذا المقال من درس وضعه كاتبه الفاضل عن ابن الراوندي، وهو يمد، للنشر [ولم ينشر الأصل فيما بين أيدينا من المراجع المطبوعة].

الذي يبدو أقرب إلى المعقول من سواه هو أنه توفي في أثناء الفترة الممتدة بين سنتي ٢٩٨ و ٣٠١ هـ.^(٢) وهو في الأصل من أهل مرو الروذ، وينتسب إلى قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان تقع في جنوب فارس وشمالى شط العرب. لسنا نعلم عن نشأته الأولى شيئاً، غير أن المشهور عنه أنه ما عثم أن شب حتى ترك كورته ونزح إلى بغداد، دار السلام ومدينة عجائب الزمان التي جمعت بين طرائف العالم الإسلامي كلها. هذا ما أخبرنا به عبد الرحيم العباسي في كتابه «معاهد التنصيص»^(٣).

نترك، إذن، طفولة ابن الراوندي ونشأته الأولى آسفين لجهلنا بإيهما، إذ إن الباحث يهتدي إلى الرجل بالطفل، ونظفر رأساً إلى تلك الحقائق الجافة والروايات الضعيفة، المضطربة، المبتوثة في ما بقي لنا من المؤلفات التي خزنت في بطونها شيئاً من تاريخ الفكر العربي.

إن كل ما نعرفه عن أسرة ابن الراوندي هو أنها من أصل يهودي، وأن أباه كان يدين باليهودية ثم أسلم، واليهود شعب لم يعرفه التاريخ إلا بعاقبته (١). ونعلم كذلك أنه كان لصاحبنا أخ وعم معتزليان استناداً إلى ما ورد في كتاب «الانتصار»^(٤) تأليف أبي الحسين الخياط حيث قال: «وكما أن عم صاحب الكتاب (يقصد بصاحب الكتاب ابن الراوندي) وأخاه معتزليان إلخ....».

ويظهر أن أباه، يحيى بن إسحق، كانت قد انغرست فيه بذرة من الثورة وحب الشغب [ص ٤٥٣] فأورثها ابنه. فقد روي أنه كان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين بشأن صاحبنا: «يفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه الثورة علينا!» فكأنى بعد هذا الحديث أرى يحيى أبا أحمد الراوندي قد اشق لأمر ما على أهل طائفته فأخذ يثير عليهم عجاج الجدل

(٢) اتفق مؤلفو الراوندي على أنه ولد فيما بين سنتي ٢٠٥ — ٢١٥ هـ. أما وفاته فمن قائل أنها وقعت سنة ٢٥٠ وله من العمر ما يدور حول الأربعين. ومن قائل أنه قبض حوالي سنة ٣٠٠ وعمره نيف وثمانون. ونحن نرجح مع الدكتور نيرج المستشرق الأسرجي أنه توفي فيما بين سنتي ٢٩٨ — ٣٠١ هـ.

(٣) جزء ١ — ص ٧٦ طبعة بولاق.

(٤) الانتصار ص ١٩٤ — طبع دار الكتب المصرية بعناية الدكتور نيرج.

والمشاعبة كما كان ابنه يفعل فيما بعد، فإذا لم يتم له ما أراد انقلب مسلماً نكايه في بني دينه اليهود!

لا تذكر كتب التراجم شيئاً البتة عن ابن الراوندي قبل زمن اعتزاله. ولذلك نبتدى بحديثنا عنه من ذبائك الحين. أما متى اعتزل، فمسألة يحفلها الغموض. وكيف وعلى من درس أصول الاعتزال؟ فإن هذا في الغموض صنو ذاك. ولكننا نرجح أن الزمان الذي كان فيه ابن الراوندي من أتباع المذهب الاعتزالي يمتد من تاريخ مجهول في شبابه، من الثامنة عشرة أو الشعرين مثلاً إلى الخامسة والعشرين من سنه كحد أقصى. إذن فلنرافق صاحبنا في سفره حياته من مرحلة الاعتزال، ولا ريب أننا تاركوه في الجحيم!

حذق ابن الراوندي أساليب المعتزلة في الكلام وتفنن في الاقتباس عنهم، والاختراع على أصولهم، حتى فاق أقطابهم في صناعتهم وهو لم يقطع بعد مرحلة الشباب الأولى. وقد بلغت به القدرة في الكلام، والاتساع في علوم الاعتزال أن شهد فيه كبير من علمائهم هو أبو القاسم البلخي الكعبي في كتابه «محاسن خراسان» هذه الشهادة الطيبة: «كان ابن الراوندي هذا من المتكلمين، ولم يكن في نظرائه في زمانه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله. وكان علمه أكثر من عقله...». ثم يقول البلخي عنه بعد هذا الكلام: وكان في أول أمره حسن السيرة، حميد المذهب كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له.

ويقول عبد الرحمن (كذا!) العباسي في كتاب «معاهد التنصيص»: وكان (أي ابن الراوندي) من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً.

ويقول أحمد بن يحيى المرتضي في مؤلفه «المنية والأمل» المطبوع في حيدر آباد سنة ١٣١٦هـ. «وكان ابن الراوندي المخذول من هذه الطبقة (أي الثامنة)، ثم جرى منه ما جرى وانسلخ عن الدين، وأظهر الإلحاد والزندقه، وطردته المعتزلة، فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام...».

ويقول أبو الحسين النخياط في «الانتصار» «... فلعمري أن فضل الحذاء قد كان معتزلياً نظامياً إلى أن خلط وترك الحق، فنفته المعتزلة

وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك لما أُلحِدت في دينك، وخلطت في مذهبك، ونصرت الدهرية في كتبك...».

ها إننا قد سقنا إليك أربعة نصوص مقتضبة لأربع من القدماء عنوا بآبن الراوندي ما بين [ص ٤٥٤] ترجمة ونقض وهجاء. وفي هذه النصوص الأربعة تجد سيرته هيكلًا عظيمًا، ينقصه، حتى يصير إنساناً سوياً، اللحم والدم والأصفران.

يجب أن يحتفظ دارس ابن الراوندي، قبل خوضه في موضوعه بحقيقة عنه بارزة، ليس في وسع إنسان إنكارها عليه. تلك الحقيقة هي سعة علم صاحبنا. إنَّ أبلغ صورة نقدر أن نثبتها له هي التي يمثلها «أنسيكلو يديست» اغترف من كل علم نصيباً وفيراً. لقد ظهر واضحاً من النصوص التي أوردناها فوق أن علم ابن الراوندي كان عظيماً، وسيع الأفق، حتى شهد له بذلك مخالفوه، في الرأي والعقيدة. ومن قرأ كتاب الانتصار، وقد وضعه أبو الحسين الخياط المعتزلي بمثابة نقض لكتاب «فضيحة المعتزلة» الذي نشره ابن الراوندي منتصراً فيه للرافضة، يعرف منه مقدرة صاحبنا ومبلغ علمه وذكائه. نعم ليس لدينا اليوم مؤلف واحد لابن الراوندي مع أن ابن خلكان حسب له في كتابه «وفيات الأعيان» مائة وأربعة عشر تصنيفاً، ولكن يكفي لأن نقتنع بغزارة اطلاعه، وقوة عارضته في الجدل، وتدفعه في إيراد الحجة، أن نلقي بنظرنا على بعض فقرات له في كتابه «فضيحة المعتزلة» أوردتها ابن الخياط في «الانتصار» بقصد الرد عليها وانتقاضها من وجهة نظر معتزلي متعصب لاعتزاله.

لقد كان ابن الراوندي ملحدًا في شبابه ولكنه كان أعرف بإعجاز القرآن وسحره من أكثر المؤمنين. ولقد كان عدواً للمعتزلة بعدما هجرهم وحاربهم على أنه كان في حربه لهم أفهم نظريات الاعتزال ومبادئه وأعمق إدراكاً لعلوم الكلام من المعتزلة أنفسهم. ويكفي أن يقول عنه البلخي أنه لم يكون في نظرائه في زمنه أحقق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله. وجاء في «وفيات الأعيان». أن له مقالة في الكلام، وكان من الفضلاء في عصره وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. و أورد صاحب «الفهرست» هذه القصة (ولم أجد لها في غير هذا الكتاب) قال: وحكى أبو الحسين

الراوندي قال: مررت بشيخ جالس ويده مصحف وهو يقرأ «الله ميزاب السموات والأرض» فقلت: وما يعني «ميزاب السموات والأرض»؟ قال: هذا المطر الذي ترى. فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ يا هذا! إنما هو «ميراث السموات والأرض» فقال: اللهم غفرًا! أنا من أربعين سنة أقرأها، وهي في مصحفِي، هكذا.

وبينما كان هذا من أمر صاحبنا، ملحد يصحح قراءة مؤمن، إذا نحن نشيمه في الوقت نفسه بصنف معارضاته للقرآن الكريم ونقائضه على الأنبياء والكتب المنزلّة. جاء في معاهد التنصيص: أنه قد اجتمع ابن الراوندي، وأبو علي الجبائي، يوماً على جسر بغداد، فقال له: يا أبا [ص ٤٥٥] علي! ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟ فقال له: أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك. ولكنني أحاكمك إلى نفسك: فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلازماً، ونظماً كظمه، وحلاوة كحلاوته؟ قال: لا والله! قال: قد كفيستني فانصرف حيث شئت!.

بلى، لقد كان ابن الراوندي محيطاً بجماع علوم عصره وفلسفاته وأديانه. وضع كتاباً لليهود يرد فيه على المسلمين. ثم رام نقضه بنفسه فلم يفعل لسبب سيأتي ذكره. وضع «الإمامة» للرافضة لقاء ثلاثين ديناراً وكتباً غيره في الطعن على التوحيد وأهله، لكن نقضها بنفسه إذ وضع كتاباً صنفه لأهل التوحيد. ولقد أتيننا بنبذة عن مبلغ علمه في الاعتزال ولكنه وضع الكتب عليها يحقرها، وينحت فيها من أثلتها، واستخرج الحجج عليها من علومها وأساليبها في الجدل وصياغة البرهان. وصنف الكتب ضد الأنبياء جميعاً، وعارض نظم القرآن بنظم من صنعه. ووضع التأليف للرافضة ضد أهل السنة والاعتزال، وللجنة ضد الآخرين، وفي أول نشأته، للاعتزال ضد المذاهب جميعاً وعارض كتبه بنفسه، فما كان ينشر الكتاب في غاية من غاياته ويصل إليها حتى يرمي إلى الناس بنقض لما ورد في ذلك الكتاب. ويظهر أنه كان في الغالب موفقاً في الحصول على بغيته، يصل إليها بسهولة عجيبة. ذكر أبو العباس الطبري «إن ابن الراوندي كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على حال، حتى أنه صنف لليهود كتاب «البصيرة» ردّاً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامراء، فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض!..» (نقلاً عن معاهد التنصيص).

وكان كل كتاب ينشره يثير دويماً بعيداً في الأوساط الدينية والفلسفية فلا يلبث أن يذيع حتى يسرع بعض الكتاب في نقضه، والبعض في امتداحه، إذ إن ابن الراوندي كانت طريقته في حياته المذهبية التلاعب بالفرق والملل وبأهل كل منها يمدح اليوم مذهباً ويحقر آخر، فيحمي وطيس القتال بين أهل المذهبين حتى لينسونه لشدة ما يستولي عليهم من الحدة وسورة النضال. ثم لا يمر زمن حتى ينقض كتابه بنفسه فيطري ما هجا، ويهجو ما أطرى، ويصغر ما عظم، ويعظم ما صغر، فلا يزال القتال مستمراً بين أهل الملتين وهم مدفوعون بكتابات صاحبنا وحججه التي يؤلبها جميعاً تارة في هذا الجانب من الموضوع وتارة في الجانب الآخر. جاء في الفهرست: ومما ألف (صاحبنا) من الكتب الملعونة... كتاب يطعن فيه على نظم القرآن، نقضه عليه الخياط وأبو علي الجبائي وسهل بن نوبختة ونقضه هو على نفسه! فتأمل... لا شك في أن جميع هذا يدل على أن ابن الراوندي كان من أفذاذ عصره علماً بل من أعلم العصور كما أنه يعد من أقطاب المشاغبين والخارجين.

[ص ٤٥٦]

أخذ صاحبنا في أيام شبابه يلزم أهل الإلحاد. فإذا عوتب في ذلك احتج لعمله قائلاً: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم!. وهذا الجواب لعمري حجة قاطعة إذ هو من قبيل: تعلم السحر ولا تعمل به. ولكنه ليس بالحجة القانعة. ولقد أخذت الشبهات تسيل إلى قلوب أصحابه القدماء من المعتزلة ومما كانوا ذوي دين جميل، وسيرة قويمة، من حين هذه الملازمة ومثل هذا الجواب. ويظهر من هذا أن صاحبنا كان له رفقاء يشاركونه في آرائه، وأنه كان من عادتهم أن يجتمعوا إلى بعضهم فيدلون بأفكارهم، ونتيجة اطلاعهم، ويجدلون ويتناقشون في أمور ما كانت الجمعية لتسمح ببحثها والجدل في أمرها. قال صاحب الانتصار (ص ١٠٣): وهذا القول كان لقوله الخبيث (صاحبنا) في آخر صحبتة للمعتزلة. وصحبه على ذلك أحداث، فكلهم أظهر إلحاده وانكشف كفره...».

ولقد كان ابن الراوندي، كما يفهم من النصوص القديمة تلميذاً وصديقاً لأبي عيسى الوراق وأبي حفص الحداد وغيرهما من مشهوري ملاحدة ذلك الزمان الذين تستروا بالرفض اتقاء لشور المعتزلة وأهل السنة ومحاربة لهم قال ابن الخياط في الانتصار (ص ٩٧): قد كان تعرضنا لنقض كتاب ساقط مثلك (يخاطب صاحبنا) ضرباً من العناء.

ولكننا قد نقضنا على أستاذيك، أبي حفص الحداد وأبي عيسى الوراق مع خساستهما وضعتهما، فليس بمستكثر أن نقض على من قاربهما من اتباعهما» وقال أيضاً (ص ١٤٩) يخاطبه «وكما فعلت (أي المعتزلة) بأخيك أبي عيسى لما قال بالمنانية...».

أحمد ابن الراوندي فأخذ يخرج للناس كتب الإلحاد بالعشرات. ولكن البحث العلمي حظّه سيء، إذ لم يصلنا من هذه الكتب مؤلف واحد، بل إنه لم يبق لنا من جميعها التي بلغت - على حساب ابن خلكان - المائة والأربعة عشر كتاباً سوى عبارات متقطعة مبثوثة هنا وهناك في كتب التراجم العتيقة والرادين عليه. وكان قد صنف كتاباً للرافضة رداً على «فضيلة المعتزلة» الذي ألفه الأديب العربي الكبير، الجاحظ، ليثبت به الدعوة إلى الاعتزال وقد كان من رؤسائه، فسماه «فضيحة المعتزلة» فوصلتنا من هذا المؤلف قطع مبعثرة في كتاب «الانتصار» الذي صنفه أبو الحسين الخياط رداً بدوره على «الفضيحة المعتزلة» وهي تدل على ما بلغ إليه تفكيره من عمق وعلمه من غزارة، وشكه من استهانة ومجونه من تلاعب بالفرق والشيع والأديان تلاعباً مزيئاً بها وبأهلها محطاً من شأنهم وشأنها.

كم يلذ لي التحدث عن صاحبي هذا! أنها لساعة من سحر تلك التي أقعد فيها إلى مكتبي وأمامي «علبة» لفافاتي الفاتنة لأتحدث إلى نفسي أو إلى قارئتي بخبره. ولكنني قد رأيت القلم قد جمع في هذه الفضلكة فأطال وأنا لا أريدها أن تكون أكثر من إمرار نظر والتقاط [ص ٤٥٧] بعض الحوادث من صفحات الرسالة التي وضعتها عليه. ها قد وصلت في مقالي إلى ابتداء الأمر بالإلحاد صاحبنا ولست أدري كيف أنتهي وماذا أختار من الكلام والكلام كثير. ولكنني أراني مرغماً على الانتهاء هنا أو بعد هنا بقليل، إذ أريد قبل أن نسدل الستار أن أسوق إلى القارئ بعض أقوال صاحبنا المأثورة عنه علها تساعد على فهم هذه النفس الغريبة الشاذة وعلى تصورها. قال البلخي: «... ومما ألفه من كتبه الملعونة: كتاب «التاج» يحتاج فيه على قدم العالم وكتاب «الزمردة» يحتاج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب «الفرند» في الطعن على النبي (ص) وكتاب «اللؤلؤة» في تناهي الحركات...»

«فمما قاله في كتاب «الزمرذة» أنه إنما سَمَاهُ بالزمرذة لأن من خاصة الزمرذ أن الحيات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها... فكذلك هذا الكتاب إذا طالعهُ الخصم ذاب! وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة الشريفة، والأزدراء على النبوات المنيفة. فمما قاله فيه - لعنه الله وأبعده! - إنا نجد في كلام أكثم بن صيفي (الحكيم الجاهلي المعروف) شيئاً أحسن من «إنا أعطيناك الكوثر»!!.. وقال: إن قوله (يعني نبينا عليه الصلاة والسلام) لعمار رضي الله عنه - «تقتلك الفئة الباغية» كل المنجمين يقولون مثل هذا» وكان يقول: إن الأنبياء يشعبدون الناس بالطلاسم! «وقال في كتاب «الدامغ»: إن الخالق، سبحانه وتعالى، ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟ قال: ويزعم أنه يعلم الغيب فيقول: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ ثم يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا آلِقَابَ الْتَى كُنْتَ عَلَيَّ إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾... وقال في وصف الجنة: ﴿وَأَنْهَرُ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ وهو الحليب ولا يكاد يشتهي إلا الجائع، وذكر العسل ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل وليس من لذيق الأشربة، والسندس يفترش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق، وهو الغليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط... معاهد التنصيص نقلاً عن البلخي.

جاء في الصفحة الثانية من كتاب الانتصار بقلم أبي الحسين الخياط الكلام التالي:

«... ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب (يقصد الراوندي صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة» الذي يرد عليه ابن الخياط) المعتزلة، والكذب عليها، ورميها بما ليس من قولها، وقد ألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد، وإبطال التوحيد، وجحد الرسالة، وشتم النبيين عليهم السلام والأئمة الهادين. وهي كتب مشهورة معروفة، فمنها كتاب يعرف بكتاب «التاج» أبطل فيه حدث الأجسام ونفاه، وزعم أنه ليس في الأثر دلالة على مؤثر، [ص ٤٥٨] ولا في الفعل دلالة على فاعل، وإن العالم بما فيه ... قمره وجميع نجومه قديم لم يزل لا صانع له ولا مدبر، ولا محدث له ولا

خالق، وإن من ثبت للعالم خالقاً قديماً ليس كمثله شيء فقد أحال وناقض. ومنها كتاب يعرف بكتاب «التعديل والتجوير» (ويسميه صاحب الفهرست بكتاب «عبث الحكمة») زعم فيه أنه من أمراض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وإبلاهم، وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه وأنه من خلد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد... غير حكيم ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب!.. ومنها كتاب يعرف بكتاب «الزمردة» ذكر فيه آيات الأنبياء، عليهم السلام، كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، صلى الله عليهم، فطعن فيهم و...، وإن القرآن من كلام غير حكيم... ومنها كتاب يعرف بكتاب «الإمامة» يطعن فيه على المهاجرين والأنصار، ويزعم أن النبي ... فمن كان هذا قوله في رب العالمين، وفي الأنبياء والمرسلين، وفي سلف الأئمة الصالحين المرضيين، كيف يتعجب من شتمه المعتزلة وكذبه عليها وقد كذب على الله تعالى وعلى أنبيائه المرسلين وعلى أصحابه الطاهرين؟ إلخ...».

ولصاحبنا شعر قليل لا تتعدى قطعته البيتين. وهي تساعد القارئ على البلوغ إلى دخيلة نفس هذا الإنسان الغريب، الجريء، المجنون، المحبوب، فمن شعره:

محن الزمان كثيرة لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد
ملك الأكارم فاسترق رقابهم وتراه رقفاً في يد الأوغاد
وقوله:

أليس عجيباً بأن امرأاً لطيف الخصام، دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم!..

وأورد له أبوا لعلاء المعري في «رسالة الغفران» بيتين تهكمهما على الخالق عنيف شنيع وله بيتان آخران في هذا المعنى أقل مجوناً من المذكورين، وهما قوله المشهور:

كم عاقل عاقل، أعيت مذاهبه وجاهل جاهل، تلقاه مرزوقا!
هذا الذي ترك الأفهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقا..

وبعد، فنحن لا نود أن نختم هذه النظرة العجلى من غير أن نسطر افتخارنا وإعجابنا بهذه المدينة الإسلامية السمحة التي كانت تأذن لأمثال صاحبنا ابن الراوندي بهذا الاجترار على عقائدها، وبهذا التهجم والتقصص من تفكيرها ودينها، وهي ساكنة هادئة تؤلف الكتب رداً عليه، ودحضاً لما اتهم به عليها من حامي اللطامات. وأن تاريخ المدينت القديمة لا يروي لنا سيرة أي جريء متهور بلغ به تهوره إلى الحد الذي بلغ بصاحبنا. (*)

(*) وردت أغلاط علمية كثيرة في المقال أعلاه، غير أنه من المهم الإشارة إلى المطبعة (على التقدير) والتي تغير من قصد الكاتب ففي ص ٩١ س ٢٠ يقرأ الاسم عبد الرحيم العباسي. وفي ص ٩٦ س ١٠ أصلنا عنوان (كتاب الدامغ) الذي ورد في الأصل على (دافع)، وفي نفس الصفحة س ٢٠ ورد اسم الخياط (أبي الحسيني الخياط)، فأصلهنا. وفي الصفحة ٩٧ س ٢ ورد عنوان (التعديل والتجوير) على (التحوير) في الأصل المطبوع.

(٥ / ٢٣)

الأمين، السيد محسن:

— أعيان الشيعة،

ج ١٠، مجلد ١١، ط ١ دمشق ١٣٥٧ / ١٩٣٨.

[قارن ط. بيروت، ج ١٠، بيروت ١٩٦١]

[ص ٣٣٩]

(أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحق الراوندي المعروف بابن الراوندي من أهل مرو الروذ في خراسان).

ولد حدود سنة ٢٠٥ وتوفي سنة ٢٤٥ برحبة مالك بن طوق التغلبي وقيل ببغداد وتقدير عمره أربعون سنة كذا ذكر وفاته المسعودي وابن خلكان وحكى الثاني عن البستان أنه توفي سنة ٢٥٠ وفي رسالة عندي في وفيات العلماء في كل فن لا أعرف مؤلفها أنه توفي سنة ٢٤٣.

(والراوندي) نسبة إلى راوند بفتح الراء والواو بينهما ألف وسكون النون بعدها دال مهملة قرية من قرى قاشان بنواحي أصفهان بناها راوند الأكبر ابن الضحاك بيو راسب.

أقوال العلماء فيه

قال ابن خلكان: كان من الفضلاء في عصره له مقالة في علم الكلام وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل

الكلام عنه في كتبهم اهـ. وفي تكملة فهرست ابن النديم من الطبعة المصرية: ابن الراوندي قال أبو القاسم البخلي في [ص ٣٤٠] كتاب محاسن خراسان أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحق الراوندي من أهل مرو الروذ ولم يكن في نظرائه في زمنه أحق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله اهـ. وهذه شهادة من أبي القاسم البخلي وهو من شيوخ المعتزلة وعداوة المعتزلة لابن الراوندي معروفة بسبب أنه كان منهم ثم أظهر مذهب الشيعة خصومهم وألف في الرد على المعتزلة وهجن مذهبهم كما يأتي وكان ابن الراوندي معاصراً لأبي عيسى الوراق وعلى قول أبي الحسين الخياط أنه كان من تلامذة أبي عيسى. وفي الرياض في أبي عيسى الوراق محمد بن هرون: قال بعض فضلاء أهل السنة في كتابه أن دعوى النص الجلي على خلافة علي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق إلخ. وفي موضع آخر من الرياض كان ابن الراوندي يزعم العامة أول من أبدع القول بالنص الجلي على إمامة علي عليه السلام ونقل الرواية عليه اهـ. وكان ابن الراوندي من المتكلمين المعروفين وكان في أول أمره من المعتزلة وألف كتاباً على طريقة المعتزلة وتقرير عقائدهم ثم أظهر مذهب الشيعة الإمامية وألف كتاباً على طريقتهم ككتاب الإمامة وغيره وكتاب معجزات الأئمة الآتي إليه الإشارة إذا صحت نسبه إليه وأجاد في تأليف تلك الكتب وجمع فيها من الأدلة وآراء الكلاميين لتأييد عقيدة الشيعة خصوصاً في مسألة الإمامة ما كان للشيعة منه مأخذ كبير في تلك الأيام. وألف كتاباً في الرد على المعتزلة ككتاب فضيحة المعتزلة [ص ٣٤١] وغيره ولما كان عارفاً بأرائهم على الوجه الأكمل لأنه كان منهم ومؤلفاً لهم وكاتباً مجيداً جاءت كتبه في ذلك في نهاية الجودة.

القدح فيه

نسبت إليه كتب نسب بسببها إلى الإلحاد ورد عليها جماعة ونقض هو بعضها وسيأتي اعتذار المرتضى عنها، ونقضه لها إما لأنه من أول الأمر لم يكن معتقداً بها أو ظهر له فسادها أو تاب منها وربما يؤيده حكاية خصمه أبي القاسم البخلي فيما سبق عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وزاد في تحامل من تحامل عليه من المعتزلة وبعض الأشاعرة نصرته مذهب الشيعة بعدما كان من المعتزلة فنسب إلى الزندقة والإلحاد ووجد خصومه ما يقوي دعواهم ويعضدها من الكتب المنسوبة إليه والله أعلم

بحقيقة أمره. وعلماء الشيعة مختلفون في أمره والذي دافع عنه في قبال المعتزلة هو السيد المرتضى في كلامه الآتي ويأتي قول ابن شهر آشوب أنه مطعون فيه وألف أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي وخاله أبو سهل إسماعيل بن علي كتباً في نقض بعض مقالات ابن الراوندي، وأشار المرتضى في الشافي في باب الإمامة إلى نقض بعض أدلة ابن الراوندي. وفي تمة كلام أبي القاسم البلخي المتقدم: وكان في أول أمره حسن السيرة جميل المذهب كثير الحياء ثم اسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت عليه [له] ولأن علمه كان أكثر من عقله وكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا
[ص ٣٤٢]

قال وقد حكي عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف بأنه إنما صار إلى ما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتحتيتهم إياه من مجالسهم وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى بن لاوي اليهودي الأهوازي وفي منزل هذا الرجل توفي اهـ.

قال المؤلف إما أن سبب تركه لمذهب المعتزلة وإظهاره الاعتقاد بمذهب الشيعة وتأليفه لنصرة مذهبهم هو طرد المعتزلة له فأراد إرغامهم بنصرة مذهب الشيعة فلم يأت إلا من جهة المعتزلة كأبي القاسم البلخي وأبي الحسين الخياط وغيرهما وقولهم في حقه غير مقبول فإن الخصومة والعداوة تمنع قبول الشهادة وظاهر حاله أن رده عليهم وتأيينه مذهب الشيعة ناشئ عن عقيدة على أن قولهم هذا ناشئ عن الظن والتخمين والاطلاع على السرائر متعذر لغير علام الغيوب. وأما الكتب المنسوبة إليه فيأتي عن المرتضى العذر عنها وأنه كان يتبرأ منها براء ظاهراً. وأن جلها قد نقضه على نفسه وقد سمعت نقل البلخي عن جماعة أنه تاب منها عند موته. وقد شنع المعتزلة على ابن الراوندي كثيراً منهم القاضي عبد الجبار بن أحمد الاسدابادي الهمداني صاحب كتاب المغني الذي صنف السيد المرتضى كتاب الشافي للرد عليه فإنه قال في مقام الرد على الشيعة في كتابه المذكور على ما حكاه عنه المرتضى في الشافي^(١). قال حاكياً عن شيخه أبي علي الجبائي: أن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام

(١) ص ١٣ طبعة إيران.

[ص ٣٤٣] فجعل هذه الطريقة سلماً إلى مراده نحو هشام بن الحكم وطبقته ونحو أبي عيسى الوراق وأبي حفص الحداد وابن الراوندي وبين شيخنا أبو علي أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل (إلى أن قال) وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد وإنه كان يقصد بسائر ما يؤلفه إلى التشكيك فظاهر وربما كان يؤلف لضرب من الشهرة والمنفعة إلخ. قال المرتضى ونحن مبينون عما في كلامه من الخطأ والتعامل (إلى أن قال) فأما ابن الراوندي فقد قيل إنه إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة، وتحدياً لهم لأن القوم كانوا أساؤوا عشرته واستقصوا معرفته فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها وتحاملهم عليه في رمية بقصور الفهم والغفلة، وقد كان يتبرأ منها تبرؤاً ظاهراً وينتفي من عملها ويضيفها إلى غيره وليس يشك في خطئه بتأليفها سواء اعتقدها أم لم يعتقدها. وما صنع ابن الراوندي من ذلك إلا ما قد صنع الجاحظ مثله أو قريباً منه ومن جمع بين كتبه التي هي العثمانية والمروانية والفتية والعباسية والإمامية وكتاب الرافضة والزيدية رأى من التضاد واختلاف القول ما يدل على شك عظيم وإلحاد شديد وقلة تفكير في الدين (أقول) وذلك لأن كتاب العباسية في تأييد الشيعة الراوندية ونصرة بني العباس وأن الإمامة فيهم، وكتاب العثمانية في نصرة شيعة عثمان وإنكار فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام، وكتاب المروانية في نصرة آل [ص ٣٤٤] مروان والدفاع عن إمامة بني أمية وعداوة علي بن أبي طالب عليه السلام، وكذا باقي كتبه وفي ذلك من التناقض ما لا يخفى. قال المرتضى وليس لأحد أن يقول إن الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة وإنما حكى مقالات الناس وحجاجهم وليس على الحاكي جريرة ولا يلزمه تبعة لأن هذا القول إن قنع به الخصوم فليقتنعوا بمثله في الاعتذار عن ابن الراوندي فإنه لم يقل في كتبه هذه التي شنع بها عليه أنني أعتقد المذاهب التي حكيتها وأذهب إلى صحتها بل كان يقول قالت الدهرية وقال الموحدون وقالت البrahمة وقال مثبتو الرسل، فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سب الصحابة والأئمة والشهادة عليهم بالضلال والمروق عن الدين بإخراج كلامه مخرج الحكاية فلتزول أيضاً التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك. وبعد فليس يخفى كلام من قصده الحكاية وذكر المقالة من كلام المشيد لها الجاهد نفسه في تصحيحها وترتيبها ومن وقف على كتب الجاحظ التي ذكرناها علم أن قصده لم يمكن الحكاية وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه والطرق ما لم يخطر كثيراً منه

ييال أهل المقالة التي شرع في حكايتها وليس يخفى على المنصفين ما في هذه الأمور. قال وأما أبو حفص الحداد فلسنا ندرى من أي وجه أدخل في جملة الشيعة لأننا لا نعرفه منهم ولا منتسباً إليهم ولا وجد له قط كلام في الإمامة وحجاج عنها إلخ (إلى أن قال) وإن واحداً أو اثنين ممن انتسب إلى التشيع واحتجى به لو كان [ص ٣٤٥] في باطنه شاكاً أو ملحداً أي تبعة تلزم بذلك نفس المذهب وأهله إذا كانوا ساخطين لذلك الاعتقاد ومكفرين لمعتقده والذهب إليه إلى آخر كلامه، وهو دال على أن ابن الراوندي كان منسوباً إلى التشيع وفي كتبه ما يدل على ذلك بخلاف أبي حفص الحداد. ويشير إلى ما قاله المرتضى ما يأتي عند ذكر مؤلفاته من أن كتبه المطعون بها عليه جلها قد نقضها على نفسه فهذا يدل على أنه عملها لينقضها لا لاعتقاده بها وأنه كان غير معتقد بها من أول الأمر أو رجع عنها لظهور فسادها له أو أنه كان عملها عصياناً مع عدم اعتقاده بها ثم تاب منها ويؤيده حكاية خصمه البلخي عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه كما مر. وفي روضات الجنات عن الشيخ حسن بن علي الطبرسي صاحب كتاب الكامل البهائي إنه حكى في كتابه الموسوم بأسرار الأئمة عن الشيخ منتجب الدين أبو الفتوح في كتاب نكت الفصول أن ابن الراوندي كان يهودياً ثم أسلم منتصباً قائلاً بإمامة العباس بن عبد المطلب اهـ. وهذا مع انفراده به لم يسنده إلى دليل وعن ابن الجوزي زنادقة الإسلام ثلاثة ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء المعري اهـ وحشره في الزنادقة ليس إلا لما نسب إليه من الكتب. ومع اعتذار المرتضى عنها المتقدم وتبرئه منها ونقل التوبة عنه عن جماعة لا يمكن الجزم بذلك. وفي معالم العلماء ابن الراوندي مطعون عليه جداً. وقال المرتضى في [ص ٣٤٦] كتاب الشافي إنه عمل الكتب التي شنع بها عليه مغايظة أو مغالطة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقضها وكان يتبرأ منها براء ظاهراً وينتفي من عملها ويضيفها إلى غيره وله كتب سداد مثل كتاب الإمامة والعروس اهـ.

وزبدة القول في ابن الراوندي أنه مخطئ في تأليفه لهذه الكتب التي هي من كتب الضلال سواء كان ألفها معتقداً بها أو لأجل معارضة المعتزلة كما ذكره المرتضى في كلامه السابق إلا أنه مع نقضه لأكثرها وحكاية القول بتوبته منها لا يمكن الجزم بإلحاده ويبقى حاله في مرحلة الشك وإن جزمنا بخطئه والله العالم بسريره.

بعض الحكايات عنه

في تكملة فهرست ابن النديم الملحقة بالطبعة المصرية: حكى أبو الحسين ابن الراوندي قال: مررت بشيخ جالس ويده مصحف وهو يقرأ والله ميزاب السموات والأرض. فقلت: وما يعني ميزاب السموات والأرض؟ قال: هذا المطر الذي ترى، فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ يا هذا إنما هو ميراث السموات والأرض. فقال: اللهم غفرأنا من أربعين سنة أقرأها وهي في مصحفى هكذا اهـ.

مؤلفاته

قال المسعودي في مروج الذهب له ١١٤ كتاباً وقال ابن خلكان [ص ٣٤٧] له من الكتب المصنفة نحو ١١٤ كتاباً وقال أبو القاسم البلخي فيما حكاه عنه ابن النديم في تمة الفهرست مما ألف من الكتب الملعونة^(١) كتاب يحتج فيه على الرسل عليهم السلام ونقضه على نفسه ونقضه الخياط أيضاً^(٢) نعت الحكمة صفة القديم تعالى وجل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه ونقضه عليه الخياط^(٣) كتاب يطمعن فيه على نظم القرآن نقضه عليه الخياط وأبو علي الجبائي ونقضه هو على نفسه^(٤) القضيب الذهب وهو الذي فيه أن علم الله بالأشياء محدث ونقضه عليه أبو الحسين الخياط^(٥) الفرند ونقضه عليه الخياط^(٦) المرجان في اختلاف أهل الإسلام ونقضه ابن الراوندي على نفسه اهـ ونقضه لها على نفسه يدل على أنه عملها لينقضها لا لأنه يعتقدها كما مرت الإشارة إليه. قال ومن كتب صلاحه^(٧) الأسماء والأحكام^(٨) الابتداء والإعادة^(٩) كتاب الإمامة (أقول) مر نسبة المرتضى إليه هذا الكتاب. قال^(١٠) خلق القرآن^(١١) البقاء والفناء^(١٢) كتاب لا شيء إلا موجود وأمثالها من كتبه كثيرة اهـ. وجل هذه الكتب ألفها ابن الراوندي في أيام كونه من المعتزلة وقرر بها عقائدهم ولهذا عدما البلخي من كتب صلاحه سوى كتاب الإمامة فإنه موافق لعقائد الإمامية ألفه حين ترك مذهب المعتزلة وتقرب به إلى الشيعة ويقال إنه أخذ عليه جائزة منهم ثلاثين ديناراً^(١٣) الطبائع^(١٤) اللؤلؤة في تناهي الحركات^(١٥) فضيحة المعتزلة في رد كتاب فضيلة المعتزلة والجاحظ وشيوخ المعتزلة ودافع عن الإمامية وقد رد عليه من المعتزلة أبو الحسين الخياط بكتاب سماه الانتصار وقد نقل كثيراً من مطالبه خصوم المعتزلة خصوصاً الإمامية والمتكلمون من

الأشاعرة^(*) (١٦) العروس وهو محسوب من الكتب السداد (١٧) التاج في إثبات قدم العالم وردده عليه أبو الحسين الخياط المعتزلي وأبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي الإمام وحكى ابن أبي الحديد في شرح النهج عن قاضي القضاة أن أحداً من العقلاء لم يذهب إلى نفي الصانع للعالم ولكن قوماً من الوراقين اجتمعوا ووضعوا بينهم مقالة لم يذهب إليها أحد وهي أن العالم قديم لم يزل على هيئته هذه ولا إله للعالم ولا صانع أصلاً وإنما هو هكذا مازال ولا يزال من غير صانع ولا مؤثر قال (أي قاضي القضاة) وأخذ ابن الراوندي هذه المقالة فنصرها في كتابه المعروف بكتاب التاج (١٨) كتاب السبك (١٩) كتاب نعت الحكمة^(**) أو عبث الحكمة (٢٠) كتاب الزمرد في إبطال الرسالة والطعن على القرآن ولعله أحد الكتب التي ذكرها أبو القاسم البلخي سابقاً، وأبو القاسم الكعبي نقل عن ابن الراوندي أن سبب تسميته هذا الكتاب بالزمرد أن الزمرد إذا قابل عين الحية أذابها وكذلك هو يهلك الخصم ونقضه عليه الخياط ونقضه هو على نفسه (٢١) الدماغ في الرد على ترتيب القرآن نقضه الخياط وأبو علي الجبائي ونقضه ابن الرواندي على نفسه وكأنه أحد ما سبق (٢٢) كتاب [ص ٣٤٩] التوحيد (٢٣) كتاب في اجتهد الرأي نقضه أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي (٢٤) كتاب في معجزات الأئمة عليهم السلام.

ففي رياض العلماء ابن الراوندي ذكره الشيخ حسن بن علي بن محمد بن علي بن الحسن الطبرسي في أسرار الأئمة ونسب إليه كتاباً في معجزات الأئمة والظاهر أنه غير ابن الراوندي المرمي بالزندقة عند العامة والخاصة وحمله على القطب الراوندي والسيد فضل الله الراوندي أبعد اهـ بل الظاهر أنه هو المرمي بالزندقة لانصراف الإطلاق إليه.

(*) يلاحظ أن المؤلف مخطى في زعمه أن «فضيلة المعتزلة تأليف أبي الحسين الخياط»، فهو لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، انظر كتابنا Ibn ar-Riwandi, ch.i.
 (**) لقد مر ذكر «نعت الحكمة» تحت رقم ٢ في قائمة المؤلف، انظر قبل، ص ١٠٤ س ١٣، وقارن كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحة»، ص ٨٨ تعليق ١٩.

(٦ / ٢٤)

كراوس، باول:

— رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي،

القاهرة ١٩٣٩،

ص ١٨٢، ١٩٢.

(١)

[ص ١٨٢ تعليق]

[والرازي] أما ما كذفه به صاعد [الأندلسي]^(١) من الميل إلى آراء البراهمة في إبطال النبوات، فهذا مذهب نسبه إلى البراهمة ابن الراوندي الملحد في كتاب «الزمردة» وأخذه عنه كثير من المتأخرين^(٢).

(٢)

[ص ١٩٢ تعليق]

قد دللنا في غير هذا الموضع^(٣) على أن القول بموازنة العقل والشرعية وبإبطال النبوات المنسوب عند المتأخرين إلى البراهمة ليس غير «قصة أدبية» اخترعها ابن الراوندي الملحد.

(١) انظر طبقات الأمم، نشرة لويس شيخو، بيروت ١٩١٢، ص ٣٣.

(٢) علق الأستاذ كراوس على هذا الموضع: «راجع ما قلت فيه R. S. O. ج ١٤ (١٩٣٤) ص ٣٤١ وما يليها».

(٣) كتب الأستاذ كراوس في هذا الموضع: «راجع، أيضاً»، من فوق ص ١٨٢.

كرلوس، الأستاذ باول:
- كتاب الزمرذ لابن الراوندي،
مجلة الأديب (بيروت ١٩٤٣)،
مجلد ٢، جزء ٩.

[ص ٢٩]

منذ أن نشر كتاب «الاتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» لأبي الحسين الخياط المعتزلي (المتوفى سنة ٣٠١)^(١) برزت شخصية ابن الراوندي الغربية من الغموض الذي أحاط بها إلى ذلك الحين واتضح - إلى حد ما - الدور العظيم الذي قدر لها على مسرح الحياة الإسلامية في القرن الثالث للهجرة. فبعد أن كانت اقتصرت معرفتنا بها على ما ورد في كتب التاريخ وكتب الطبقات من المعلومات السطحية «البرانية» أصبح الآن المعني بتاريخ الفكر الإسلامي يمسه مساً ويشهد تطورها المندفع الذي رفعها أولاً على أعواد منابر الاعتزال وجعل منها رئيساً من رؤساء مذهبهم، ثم أدت ثورة ابن الراوندي عليهم إلى طرده من مجالسهم وإلى ردوده - العديدة عليهم، تلك الردود التي أصبحت «دار سلاح» لكل من قصد من المتأخرين الطعن في المعتزلة وتفضيح آرائهم، ثم ألقى به تطوره في أوساط الشيعة على مختلف أصباغها، حيث التقى بصديقه وشريكه في التزندق أبي عيسى الوراق الذي هداه إلى الإلحاد الصريح أو إلى التصريح بأفكاره الحرة وخروجه على الديانات جميعاً. «ذكر أبو علي الجبائي أن السلطان

(١) نشره المشرق السويدي نيرج في القاهرة ١٩٢٥

طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات وأما ابن الراوندي فهرب... ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات.

وقد روى لنا المسعودي في مروج الذهب أن موت الوراق وقع في سنة ٢٤٧ وأن ابن الراوندي مات برحبة مالك بن طوق، وقال غيره أنه مات في سنة ٢٤٥ أو سنة ٢٥٠ وعمره ست وثلاثون أو أربعون سنة فقط، على ما كان له من الكتب المصنفة التي جاوزت المائة^(٢).

لم يكن إلى الآن في أيدينا إلا كتاب «فضيحة المعتزلة» لأبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي الذي رد الخياط عليه وأورد منه فصلاً مطولة في كتابه الانتصار. وهذا المؤلف يمثل لنا الدور الثاني من حياة ابن الراوندي، إن صح التقسيم الذي اقترحنه قبل. أما كتبه الإلحادية – مع أهميتها لمعرفتنا بهذا التيار في التاريخ الإسلامي – فقد ضاعت كلها ومن بينها خاصة كتاب الزمرذ حتى أن بعض المحدثين ظن أنها لم تُولف وإنما نسبها خصوم ابن الراوندي إليه أو حرف معانيها لفضيحته والتشهير به.

[ص ٣٠]

إن للكتب حظوظاً! أثارت مصنفات ابن الراوندي هذه ضجة لا مثيل لها في أوساط المتكلمين والفلاسفة الذين عاصروه أو جاءوا بعده، فقد رد عليها يعقوب بن إسحاق الكندي وأبو نصر الفارابي الفيلسوفان وأبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي رئيس الإمامية (المتوفى سنة ٣١١) وابن أخته أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، ومن المعتزلة الخياط وأبو بكر الزيري وأبو القاسم البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩) وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣) وابنه أبو هاشم عبد السلام (المتوفى سنة ٣٢١)، وكذلك أبو الحسن الأشعري وأبو بكر محمد بن عبد الله البرذعي الخارجي وابن درستويه النحوي وأخيراً أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم الرياضي والفلكي المشهور (سنة ٤٣٠) الذي كتب مقالة عنوانها «في إيضاح تقصير أبي علي الجبائي» في نقضه بعض كتب

(٢) راجع ترجمته في مقدمة نشرة كتاب الانتصار وفي مقالنا في:

Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ (١٩٣٤) ص ٣٧١ إلخ.

الراوندي ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندي بحسب أصوله وإيضاح الرأي الذي لا يلزم معه اعتراضات ابن الراوندي^(٣) ولم يبق لنا من مصنفات ابن الراوندي تلك ولا من الردود العديدة عليها إلا واحد، حفظته لنا ظروف غريبة وسترته عن أعين الباحثين إلى هذا الحين.

أذكره أيها القارئ تلك المكاتبة التي وقعت بين أبي العلاء المعري و«داعي الدعاة» في تحريم اللحوم التي عرفت خاصة بما أورد منها ياقوت الحموي في إرشاد الأريب. كان هذا الداعي الإسماعيلي الفاطمي الذي يحاول أن يكتشف عن سر مقاصد المعري في كراهيته لأكل اللحم مجهولاً أو كاد، إلى أن ظهرت شخصيته من المكبات السرية التي احتفظت بها الطوائف الإسماعيلية البهروية القاطنة في الهند وفي اليمن وفي الشام أيضاً. فإذا به أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران الشيرازي المعروف بلقب المؤيد في الدين داعي الدعاة أي رئيس الدعوة الإسماعيلية الفاطمية في عهد الخليفة الفاطمي المستنصر بالله الذي ولي مصر من سنة ٤٢٧ إلى سنة ٤٨٧. وقد وصل إلينا — بين كتب الخزائن الإسماعيلية السرية — من مؤلفات المؤيد الشيرازي هذا «سيرة» مطولة يصف فيها المؤلف حوادث حياته منذ أن ابتدأ دعوته في بلاد الفرس حتى ناداه خليفته وإمامه إلى مصر حيث تولى شؤون المذهب الفاطمي الدينية ورياسة «دار العلم» التي أنشئت في جانب الأزهر. وله ديوان يدل على شاعرية الرجل يمدح فيه المستنصر ويضبط فيه نكتاً من مذهب الإسماعيلية ويعبر فيه عنه سرية دعوته إذ يقول عنه نفسه:

رضيت التسترَ لي مذهباً وما أبتغي عنه من معدل

ولكن أهم مؤلفاته «مجالسه» أو محاضراته التي ألقاها في دار العلم بالقاهرة وهي ثمانمائة مجلس في ثمان مجلدات كبار يتناول المؤيد الشيرازي فيها موضوعات إسماعيلية شتى — دينية كانت أو سياسية أو تأويلية أو أدبية — وفي ثانياً هذه المجالس يتلو على سامعيه نص مكاتباته مع أبي العلاء المعري وكذلك نص رده على كتاب الزمرذ لابن الراوندي ذاكراً خلاله نبذاً

(٣) راجع ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧.

مفصلة عن هذا الكتاب المفقود^(٤)

يشمل رد المؤيد الشيرازي على كتاب ابن الراوندي المجلس السابع عشر إلى الثاني وعشرين من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية وأنا أورد لك بعض منتخبات منها تطلعك على مغزى كتاب ابن الراوندي وقيمته من الوجهة التاريخية.

يبتدئ المؤيد مجلسه الـ ٥١٧ بعد حمد الله والصلاة على رسوله «المعشر المؤمنين، جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين ومن خشية ربهم مشفقين». إنه وقع إلى أحد دعائنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البrahمة في رد النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله تعالى لتبليغ كلامه ورد الرسالات، فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة ظهره، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرؤه عليكم ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه.

«بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الناجي من استظل عليه بأنيابه فهم له مسلمون المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ الملحدون عنهم عمون، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون، وصلى الله على من ختمت نبوتهم به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين لهم بإحسان الذين لهم ذرية إيمان. (أما بعد) فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي وسماها «الزمرذة» ونسبها إلى البrahمة في دفع النبوات، وذكر فيها حججاً يحتاج بها مثبتوها في إثباتها وحججاً يحتاج بها نافوها في نفيها. فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم، بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين.

« قال ابن الراوندي: إن البrahمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب [ص ٣١] والترهيب.

(٤) نشرت هذه المجالس مع شرح مطول في مجلة Rivista المذكورة ص ٩٣ - ١٢٩ وص ٢٣٥ -

فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقت عنا النظر في حجته وإجابة دعوته. إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته. هذا نص كلامه.

لعلك تتعجب من جسارة ابن الراوندي في معارضته للأنبياء وكيف يجرؤ أن يقدر قدرهم بمساحة العقل الإنساني، ذلك العقل الذي قال عنه بعض المتأخرين:

نهاية إقدام العقول عقل وأقصى مدى العالمين ضلال

ولكن لا تنس أن عصر ابن الراوندي كان عصر «تنوير» اعتمد فيه كل من سعى إلى المعرفة على نور العقل وحده. أدى اصطدام الإسلام بثقافات الشرق القديمة والتي أصبح هو وارثها إلى أزمة فكرية من خصائصها البارزة إقبال كثير من المثقفين إلى القيم الثقافية المكتشفة حديثاً.

لست في حاجة إلى أن أذكرك بما كان لعلوم القدماء من الهند واليونانيين من الأثر العميق في تلك الثورة الفكرية وإلى أي حد وسعت النظريات الفلسفية والفلكية والطبية والطبيعية الكيميائية أفق المعارف ومكنت المفكرين من تشييد نظرة جديدة عن العالم ولا حاجة لي أيضاً إلى أن أذكرك بما أدى إليه التقاء الديانات المختلفة تحت ظل الإسلام والمناقشة الحرة بين أصحابها التي كان خلفاء بني العباس الأول يسمحون بها أو يشجعونها وما كان لها من الأثر في تشييد أسلحة المتكلمين وتصقيلاها. لأن ما هي تلك الظاهرة التي نسميها «الكلام» ولا سيما كلام أهل الاعتزال الذي بلغ ذروته في جيل إبراهيم النظام وأبي الهذيل العلاف والمعمّر بن عباد السلمي وغيرهم، إلا نصرة الإسلام أمام حجج الفلاسفة الدهريين وأنصار المذاهب الطبيعية المختلفة وتصورات فرق الزنادقة من أنصار ماني وابن ديسان ومزدك وآراء أهل الملل القديمة التي استعادت منذ أمد بعيد بعدة الاستدلالات المنطقية العقلية على صحة عقائدها. فقد اهتدى متكلمو الإسلام إلى أن يستعملوا في مناظراتهم بل في مكافحتهم لمخالفهم نفس

الأسلحة التي هوجموا بها وأن يجعلوا العقل معياراً لجميع آرائهم ومحوراً يدور حوله كل تفكيرهم، حتى أنهم لم يقبلوا أمام أنفسهم عقائد دينية تخالف العقل وصار الإسلام وجميع مظاهره مقيساً بهذا المقياس.

فلذا رأينا ابن الراوندي يقيس النبوة والديانات عامة بمقياس العقل فإنه في هذا وفي غيره تلميذ لأستاذه^(٥) من أهل الاعتزال الذين خرج عليهم بعد أن كان اختلف إلى مجالسهم، والفرق الوحيد بينه وبينهم أنهم يأخذون بالعقل والنطق للانتصار لعقائدهم الإسلامية بينما هو يستعمل نفس العدة في عكس مقاصدهم، لسوء ظنه بما كان يدين به من قبل.

ليس موقفنا من مثل هذه النصوص اليوم موقف المتكلمين القدماء الذين كان من شأنهم بل من واجبهم أن يردوا عليهم ويظهروا ضلالات مؤلفها فيها. لسنا إلا مؤرخين لحركة فكرية ظهرت في قلب الإسلام وأصبحت فيه من أقوى الخمائر على تطور الثقافة الإسلامية وإنضاجها. وعندى أنا لا نستطيع أن نفهم انفساح الحضارة الإسلامية في شتى مظاهرها إلا إذا درسنا تلك القوى المحركة الكامنة التي من أهمها نهضة التفكير الحر في الإسلام.

يظهر أن كتاب ابن الراوندي كان نقضاً للأديان المختلفة غير أن ما وصلنا منه يتصل خصوصاً برد المؤلف على الإسلام والمسلمين وقد نبه على هذا أبو الحسين الخياط في كتابه^(٦) إذ يقول إن ابن الراوندي «ذكر في كتاب الزمرذ آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم فطعن فيها وزعم أنها مخاريق وأن الذين جاؤوا بها سحرة ممخرقون وأن القرآن الكريم من كلام غير حكيم وأن فيه تناقضاً وخطأ وكلام يستحيل، وجعل فيه باباً ترجمة (على المحمدية خاصة) يريد أمة محمد صلى الله عليه. — الواضح أن ما يستفصحه الخياط في تسمية ابن الراوندي فصلاً من كتابه بالرد على المحمدية، أنه في جسارته يسمي الإسلام باسم مؤسسه كأنه فرقة من الفرق، فضلاً عما في هذه

(٥) جمع «أستاذ» عند القدماء دائماً «لستاذون» وليس «أساتذة».

(٦) الانتصار ص ٢، وأيضاً ص ١٥٥ و ١٧٣.

التسمية من المقاصد الخفية إذ إن ابن الراوندي يضع آراءه وردوده على لسان البراهمة الذين كأنهم ينظرون إلى الأديان عن بعد.

هذا ولنذكر بعض القطع التي أوردها داعي الدعاة المؤيد الشيرازي عن كتاب الزمرذ الذي يدعي مؤلفه فيه «أنه بجناح عقله وجد في آفاق المعارف مطاراً وأقام لنفسه من المعجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً».

كان من أهم المسائل التي تداول المتكلمون البحث عنها في مجالسهم مسألة المعجزات التي رواها أصحاب السيرة والقصاص عن [ص ٣٢] النبي، ومن المعروف أن أقطاب المعتزلة وعلى رأسهم إبراهيم النظام نفوا هذه المعجزات إذ كانوا يعتبرونها غير جذيرة بحرمة الإسلام ورفعة نبيه. أما ابن الراوندي فإنه يقول بعين هذا القول إذا استثنينا الصبغة العدائية التي يصطبغ بها عنده. فاصغ إليه إذ يتحدث عن حديث الميضاة وشاة أم معبد وحديث سراقه وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة: «إن المخاريق شتى وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق على المعارف لدقته وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة على الكذب». ويقول: «أما تسبيح الحصى وكلام الذئب وما يجري مجراهما فقد تنكره العقول».

وبعد كلامه في المعجزات عامة يتناول ابن الراوندي مسألة إعجاز القرآن، تلك المسألة التي لها الأهمية الكبرى لا في العقائد الإسلامية فقط ولكن في العلوم اللغوية والبيانية أيضاً. ومن المعروف أن المتكلمين القدماء عالجوا مسألة الإعجاز من وجهتين، فبينما قال أكثرهم بإعجاز القرآن أي بعدم مقدرة الإنس على محاكاته والإتيان بمثله من جهة لفظه ونظمه وتأليفه كان المتطرفون منهم وعلى رأسهم إبراهيم النظام يرون أن مثل هذه الحجة البلاغية لا تكفي للدفاع عن أوحدية الكتاب المنزل فنفا أن يكون نظام القرآن وتأليفه حجة على تنزيله وقالوا بإعجازه من جهة المعاني فقط، وما نحن أولاء نرى ابن الراوندي يدخل بجرائته في تلك المناقشة إذ ينفي إعجاز القرآن الكريم من الجهتين معاً.

قال ابن الراوندي في القرآن على ما رواه المؤيد الشيرازي:

«إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها وتكون

عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة» إلى حيث قال: «وهب إن باع فصاحته طالت على العرب فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم!».

هذا وإنني لأظن من المفيد أن أروي لك بعض ما أتى به داعي الدعاة في رده على ابن الراوندي في هذه المسألة لاسيما إذ يطلعك جوابه على ما كان عليه الإسماعيلية من المذهب في مسألة إعجاز القرآن التي نحن فيها. قال المجيب: «إنَّ الكلام ألفاظ مقدرة على معان ملائمة لها والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً. فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز منها. والقرآن كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه عنه بالحكمة فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة. وقد قاربت أيها الخصم بالإقرار بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان ثم أردفته بقولك: «فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء» فنقول إن في معناه المكنى عنه بالحكمة ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر العبارات. والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه عن بعض كثير التفاوت بهذه المثابة من الإعجاز فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها. فأين موقعها من الإعجاز».

على أن ابن الراوندي لم يكتف بنفي الإعجاز من جهة اللفظ، بل يجاوز هذا إلى نقض القرآن من جهة المعاني أيضاً فقد روى عنه داعي الدعاة وكذلك ابن الجوزي في تاريخ المنتظم وعبد الرحيم العباسي في كتاب معاهد التنصيص وغيرهم كثيراً من المطاعن التي طعن بها في القرآن الكريم. وإن أردت أن تقف على مطاعن الزنادقة عامة على القرآن الكريم وعلى ردود المتكلمين عليهم فاقراً خصوصاً كتاب «تنزيه القرآن عن المطاعن» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (المتوفى سنة ٤١٥) وقد طبع هذا الكتاب في مدينة القاهرة في سنة ١٣٢٦. وقد تعرض ابن الراوندي لسيرة النبي بسوء وليس هنا مجال ذكر الأمثلة.

وكان عصر ابن الراوندي على الاعتقاد بأن العلوم كلها ترجع إلى الأنبياء وأن الأنبياء هم الذين حصلوا عليها وحيّاً أو توقيفاً وعلموها الناس. وقد يسفه ابن الراوندي هذا الرأي إذ يقول إنّ العلوم والمعارف عامة لم تنشأ للإنسانية عن توقيف أو وحي بل عن إلهام مستعملاً ذلك الاصطلاح بمعنى البديهة الفطرية التي يمتاز بها الجنس الإنساني كافة. ويقول مثلاً في علوم النجوم «إنّ الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حين عرفوا مطالعها ومغاريها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك. وبعارض أيضاً رأي من يقول إنّ اللغات المختلفة نشأت من توقيف على الأنبياء إذ يرى «أنّ الكلام مستمل على عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له» وقد نبه داعي الدعاة على أن ابن الراوندي ترقى في هذا القول من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم.

وأعجب من هذا كله السبب الذي دعا ابن الراوندي إلى تسمية كتابه بالزمرّد. فلم يختار اسم حجر ثمين عنواناً لكتابه لأن [ص ٣٣] يدل على قدره وارتفاع قيمته كما عمل في عناوين كثير من كتبه الأخرى مثل كتاب التاج، وقضيب الذهب، والفريد، وما إليها بل أنه اختار هذا العنوان لغرض أخبث مما يظن الظان. فقد اعتمد فيه ابن الراوندي على القصة الشعبية اليونانية الواردة في كثير من كتب العجائب والغرائب بأن من خاصة الزمرّد أنه إذا رآته الأفاعي وسائر الحيات عجبت وسالت أعينها. قال: فكان قصدي أن الشبه التي أودعتها الكتاب تعمي حجج المحتجين».

فاعتقد أن ما أورده عامل في حجج أهل الشرائع حسب ما أثار الزمرّد في حديق الحيات فإذن لا نستغرب ما كان لكتاب الزمرّد من الأثر عندما ظهر فتعرض مؤلفه للتشنيع عليه وللاضطهاد ولطلب أصحاب الشرطة له حتى أنه حاول أن ينفي عن نفسه تأليفه فقد روى ابن الجوزي في تاريخ المنتظم أن ابن الراوندي وأبا عيسى محمد بن هارون الوراق كانا يتراميان بكتاب الزمرّد ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه من تصنيفه!

نكتفي بسرد هذه القطع من كتاب ابن الراوندي التي أوردها داعي الدعاة والتي تطلعك على خاصية آرائه، ونحن نغلق هذا الباب بسردنا عليك فصلاً صغيراً ختم به المؤيد الشيرازي رده على كتاب ابن الراوندي وهو مأخوذ من آخر المجلس الثاني والعشرين من المائة الخامسة من المجالس

المؤيدة: «قد سقنا جواب الرسالة الموسومة بالزمرذة - وهي خزفة مكسورة - حسبما فتح الله تعالى لنا فيه. ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه أن ابن الراوندي الذي عمل الرسالة مصيبته بعقله أعظم من مصيبته بدينه فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام الذين هم ملوك الديانات بالنقض، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين في النبوة لكان فيه من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قلوبهم عن ضعفهم ما يمنع عن تنقصهم وثلبهم. وتوكيل هذا في الآخرة، بل المحصول منه إحداد شفار القتل لنفسه لو كان حياً وألسن اللعن والخزي إليها ميتاً فإن الذي أتعبت خاطره وسره في شيء يكون نتيجة في الحياة الذل والقتل وفي الممات الخزي واللعن لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة. ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُخْسِنُونَ صُنْعًا﴾».

* * *

بقيت أمامنا مسألة واحدة تدعو إلى تأمل ما وهي لم نسب ابن الراوندي الآراء التي يعرضها في كتاب الزمرذ للبراهمة؟ وهل في تلك النسبة شيء مما يتفق وآراء تلك الطائفة الهندية؟ ليس من الضروري أن نرجع لحل تلك المسألة إلى ما يعرفه الباحثون اليوم عن أحوال الهند وآراء طوائفها الدينية المختلفة، بل يكفي أن نقارن قول ابن الراوندي عنهم بما عرفه المسلمون ولاسيما المؤلفون القريبو العهد منه عن الهند وعن البراهمة.

من المعروف أن أول من حاول الكشف عن أسرار الحضارة الهندية والبحث المجدي عن ديانات أهلها أبو الريحان البيروني في كتابه «في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة» وقد نبه في مقدمة هذا الكتاب على أن من تقدمه من مؤلفي كتب الملل والنحل لم يعثروا على معرفة حقائق الهند عياناً وتجربة بل اكتفوا بالقليل والقال. وقد أشار المسعودي في مروج الذهب^(٧) إلى أن أهم من عالج آراء الهند رجلان أولهما أبو

(٧) ج ١ ص ١٤٨ من طبعة أوروبا.

القاسم البلخي الكعبي المتكلم المعروف في كتابه «عيون المسائل» والثاني أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي في كتابه «الآراء والديانات» وكلاهما عاش في أواخر القرن الثالث وبدا القرن الرابع مما جعلهما أقرب عهداً لابن الراوندي من البيروني. وقد أراد الحظ السعيد أن تصل إلينا بعض منتخبات من كتاب النوبختي لاسيما فيما أورده ابن الجوزي في كتاب «تلبيس إبليس»^(٨) إذ يقول:

«وقد حكى أبو محمد النوبختي في كتاب الآراء والديانات أن قوماً من الهند البراهمة أثبتوا الخالق والرسول والجنة والنار وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب... وأنه أمرهم بتعظيم النار ونهاهم عن القتل والذباح إلا ما كان للنار ونهاهم عن الكذب وشرب الخمر وأباح لهم الزنا وأمرهم أن يعبدوا البقر ومن ارتد منهم ثم رجع حلقوا رأسه ولحيته وحاجبيه وأشعار عينيه ثم يذهب فيسجد للبقر في هذيانات يضيع الزمن بذكرها.»

[ص ٣٤]

ووصف النوبختي في مكان آخر من كتابه حياة الزهاد من البراهمة الذين يتقربون بإحراق أجسادهم وإلقاء أنفسهم في النار» هذا وما إليه من العادات التي تظهر عليه الصبغة الهندية والتي سجلها للمهتود كثير من مؤلفي اليونان والبيروني أيضاً عندما عاشهم وإذا قابلت هذه الأقوال عن شعائر الهندود الغربية وآرائهم البعيدة عن عقولنا بما ينسبه ابن الراوندي إليهم من المذهب العقلي الصرف فلست أشك أنك توافقني في أنه لا علاقة بين براهمة ابن الراوندي والبراهمة الحق، لاسيما إذ رأينا براهمة ابن الراوندي يجعلون العقل الحكم الأعلى في كل ما في السموات والأرض حتى أنهم ينفون الرسل والأنبياء بينما ينسب النوبختي ومن سلك مسلكه إليهم رسلهم وأنبياءهم. ومعنى هذا أن ابن الراوندي اتخذ تسمية البراهمة قناعاً له للتعبير عن آرائه الجريئة التي ليست فيها من الهنديات شيء بل يمكن ويجب فهم نشأتها من البيئة الإسلامية ومن الأزمان الروحية التي تعرض لها الاعتزال والكلام عامة. وقد أشار إلى هذه الواقعة المؤيد الشيرازي في رده على ابن الراوندي إذ لم يذكر البراهمة إلا بأن يضيف إلى

(٨) القاهرة ١٣٤٠ ص ٦٩.

ذكرهم أن تلك الآراء تنسب إليهم «بزعمه» أي بزعم ابن الراوندي فقط.

هذا والطريف في الأمر أن كثيراً من أقطاب علم الكلام من المتأخرين ومن أصحاب كتب الملل والنحل قد انخدعوا بما اختلقه ابن الراوندي عليهم. فقد نرى الباقلاني^(٩) وابن حزم^(١٠) والبغدادى^(١١) والغزالي^(١٢) والطوسي^(١٣) والذهبي^(١٤) أيضاً ينسبون إلى البراهمة تلك الآراء التي رواها صاحب كتاب الزمرذ باسمهم والتي ليست من «التبرهم» في شيء. أما ابن الجوزي فقد وضع في جانب نخبته من كتاب النوبختي عن البراهمة الحق فصلاً مطولاً^(١٥) في شبه البراهمة الموجهة ضد أهل الشرائع المنزلة يرجع في آخر الأمر إلى كتاب ابن الراوندي. أما الشهرستاني فقد عرض آراء هؤلاء البراهمة الموهومين عرضاً مفصلاً جديراً بأن نرويه هنا بتمامه إذ كان يمكنك من مقابله بما مر عليك من كتاب الزمرذ ومن الحكم من تلقاء نفسك على ما نقول.

قال الشهرستاني^(١٥) بعد أن حاول تفسير اسم البراهمة بنسبته إلى إبراهيم عليه السلام أو إلى رجل يقال له برهام: «قد مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك بوجوه منها أن قال:

١ - إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً. فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأني حاجة لنا إلى الرسول. وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً إذ قبول ما ليس معقولاً خروج عن حد الإنسانية ودخول في حد البهيمية.

٢ - ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم والحكيم

(٩) كتاب إعجاز القرآن (القاهرة ١٣٤٩) ص ١٠.

(١٠) الفصل ج ص ٦٩.

(١١) الفرق بين الفرق ص ٣٣٢.

(١٢) الفصل ص ٥٥ (من مجموعة الجواهر الغوالي المطبوعة في مصر ١٣٤٣).

(١٣) في تاريخ الإسلام في ترجمة أبي العلاء المعري.

(١٤) تلبيس إبليس ص ٦٩ الخ

(١٥) كتاب الملل والنحل (طبعة أوروبا) ص ٤٤٥ الخ.

لا يتعبد الخلق إلا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر. فلننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا، وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه وإذا أنكرناه وكفّرنا به استوجبنا عقابه. فما بالنا نتبع بشرأ مثلنا؟ فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغفينا عنه بقولنا، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قولنا دليلاً ظاهراً على كذبه.

٣ - ومنها إن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم. وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصبم وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته وغير ذلك، كل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول.

٤ - ومنها أن قال: إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً [ص ٣٥] أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً. فبأي تمييز له عليك وأية فضيلة أوجبت استخدامك وما الدليل على صحة دعواه، فإن اغتررت بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرت بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساوي خبره.



لعل القطعة التي أوردناها من كتاب الشهرستاني تكفيك دلالة على أن براهمة ابن الراوندي أشخاص موهومون على نمط الزوار الفرس الذين نقلهم «مونتسكيو» إلى قلب أوروبا لكي يضع على لسانهم ما يجول في خاطره من الأفكار في عيوب الحضارة الغربية. وليست الرواية الوهمية التي اخترعها ابن الراوندي الوحيدة من نوعها في الآداب الإسلامية ولكن لها نظائر وأشباه. فإن أكثر ما نقرؤه في الكتب عن عقائد الصابئة الحرائين أو الحرنانيين ليس إلا خرافة اخترعها بعض الظرفاء من المتفلسفة في

أواخر القرن الثالث للهجرة ليشبعوا جوع الجمهور المثقف إلى آراء غريبة مستبعدة. وكذلك عمل ابن وحشية المشهور في فلاحته النبطية إذ اختلق للأنباط والكنعانيين والكلدانيين والبابليين القدماء علوماً فاقت في عمقها كل ما اهتدى إليه علماء الأمم الأخرى وكما أن الناس انخدعوا باختلاقات ابن وحشية وأحمد بن الطيب السرخسي وأبي بكر الرازي كذلك انخدعوا بالرواية الموهومة عن البراهمة التي اخترعها ابن الراوندي.



لنفترق بعد هذا عن ابن الراوندي. لن يقال إن شخصيته في إباحتها وجرأتها وتأذيتها لما هو مقدس محبة إلى النفس. ولكنها تمثل تياراً لا سبيل إلى إنكاره لمن يرمي إلى فهم الحياة الإسلامية في القرن الثالث للهجرة على مختلف ألوانها. ولعله يسلينا أن هذا الرجل مع إصراره على قدرة العقل الإنساني في إدراك حقائق الأشياء قد وصل في آخر عمره إلى أن قال - أو قيل أنه قال -:

أليس عجيباً بأن امرءاً لطيف الخصام دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم

بلوي، الدكتور عبد الرحمن:

— من تاريخ الإلحاد في الإسلام،

القاهرة ١٩٤٥،

الصفحات، ٢٥، ٢٧، ٣٣، ٣٦، ٤٥، ٤٨، ٧٥ — ١٨٨، ١٩٨، ٢٠٢،

٢٠٣، ٢٠٦، ٢١٧، ٢٢٤.

(١)

[ص ٢٥]

ثم أن المصادر التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة قليلة غير مأمونة. وهذه القلة إما لأن كتب الزنادقة قد فقدت كلها تقريباً، ولم يعد بين أيدينا منها إلا شذرات ضئيلة نعث عليها بعد عناء طويل في كتب الردود، مثل هذه الشذرات التي عثر عليها المأسوف على شبابه الممتاز الدكتور كراوس في كتاب «المجالس المؤيدية»، وهي شذرات لابن الراوندي مأخوذة من كتابه «الزمرذ» قد رد عليها داعي الدعاة مؤيد الدين الشيرازي في هذه المجالس الموسومة باسمه^(١).

(٢)

[ص ٢٧]

ونحن قد أشرنا من قبل إلى المقال الذي كتبه كراوس عن ابن الراوندي

(١) انظر ملحق هذا الكتاب [ص ٢٥٩ وما يليها] .

بمناسبة الفقرات التي عثر عليها في «المجالس المؤيدة» مأخوذة من كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي، وهو مقال طويل مملوء بالمعلومات، ويعد خير ما كتب عن ابن الراوندي حتى اليوم^(٢)

(٣)

[ص ٣٣]

أما الزنادقة من المتكلمين فأشهرهم ابن طالوت ونعمان، اللذان كانا أستاذي ابن الراوندي الزنديق المشهور، كما كان من أساتذته أيضاً أبو شاعر الذي يذكر عنه الخياط أنه كان متصلاً بهشام بن الحكم، المتكلم الشيعي المعروف. ويرى فيدا^(٣) أن الرابطة بين أساتذة ابن الراوندي الثلاثة هؤلاء يظهر أنها كانت التغالي في الشيع.

(٤)

[ص ٣٦]

ولكن أظهر شخصية في هؤلاء المتكلمين الزنادقة بعد شخصية ابن الراوندي (الذي نؤجل الحديث عنه إلى الفصل الخاص به في القسم الثالث من هذا الكتاب)^(٤)، هي شخصية أبي عيسى الوراق وقد كان هو أيضاً أستاذاً لابن الراوندي.

(٢) يعني الدكتور بدوي حتى صدور كتابه سنة ١٩٤٥.

(٣) يشير الدكتور بدوي إلى مقالة الأستاذ G. Vajda الموسومة

Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside; in: R.S.O., Vol XVI, 1937, pp. 173-229.

وموضع النص هناك يقع في 3 - 192 PP.

(٤) يراجع الملحق في هذا الكتاب.

[ص ٤٥]

ولكن^(٥) الرأي مختلف في الحكم على طابع كتاب ابن المقفع وأغراضه. فجويدي^(٦) الذي نظر إليه بحسبانه ضرباً من معارضة القرآن يقصد به الطعن في الإسلام، والذي رأى فيه الخطوة الأولى والدليل الأول تقريباً على الحجاج الموجه ضد الإسلام، ذلك الحجاج الذي نراه قوياً متقناً في مؤلفات ابن الراوندي...

[ص ٤٨ تعليق ١]

هذه النقطة تجعل موقف ابن المقفع مختلفاً كل الاختلاف عن موقف ابن الراوندي الملحد. فإذا كانت أسحلة الهجوم على الإسلام واحدة في جوهرها لدى كليهما، كما بين هذا جويدي جيداً، ص ١٥ — ص ١٦^(٧)، فإنه بينما الهجوم عند الأول متلو بإيمان إيجابي، نجد أن ابن الراوندي — لو كان لنا أن نبدي حكماً على أساس ما يقوله خصومه عنه وعن مؤلفاته (أن كتاب «فضيحة المعتزلة» هو الملحد الحقيقي الذي يضع معرفته بالكلام في خدمة كل بدعة وكل دين ضد الإسلام.

[ص ٧٥ — ١٨٨]

[انظر بحث الأستاذ كراوس في ابن الريوندي ملحقاً بالكتاب]

(٥) هذه الشفرة (والشفرة التالية أيضاً) منم فصل من مقال للأستاذ كابرييلي F. Gabrieli ترجمة الدكتور بدوي من مقال L'opera d'ibn al-Moqaffa المنشور في مجلة R.S.O. (XIII, pp. 197-247)

(٦) إشارة كابرييلي هنا إلى مقدمة الأستاذ M. Guidi لكتابه La lotta tra l'Islam e il Manicheismo, Roma 1927.

(٧) يقابل: Ibid., pp. XIX - XX

[ص ١٩٨]

ثم شاهدنا هذه الحركة المتصاعدة^(٨) تبلغ أوجها عند ابن الراوندي: فبعد أن كانت مجرد مزاج روحي أو موقف فكري مؤقت غير واضح، صارت مذهباً شاملاً أقيم على أسس من العقل، وأصبح ذا أنصار يؤمنون به لأسباب عقلية فكرية، وكانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الإلحاد على الإسلام.

[ص ٢٠٢]

ومن هذه الفقرة المهمة^(٩) يتبين التشابه الكبير بينه [« بين الرازي » وبين ابن الراوندي حين قال على لسان البراهمة: «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله - سبحانه - على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه. ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب». فإذا كان ابن الراوندي قد بنى على هذه المقدمة لإبطاله للنبوة، فيشبه أن يكون الرازي قد أراد هذا أيضاً ورمى إليه، خصوصاً وهو يزيد في تأكيد مناقب العقل [ص ٢٠٣]، فينسب إليه ليس فقط ما يتصل بالأخلاق، كما اقتصر عليه ابن الراوندي، بل وأيضاً ما يتصل بالمسائل الإلهية... ولقد كان قول ابن الراوندي - لو أخذ وحده - خليقاً بأن يرد عليه بالقول بأن الأنبياء يأتون لبيان الأمور المتصلة بالالوهية، ولا يقتصرون على الناحية الأخلاقية وحدها. أما الرازي، فقد أكد أن العقل هو المرجع في كل شيء... فكان الرازي إذاً قد ذرّف على أستاذه وزاد...

[ص ٢١٣]

ثم يعود الرازي إلى احتجاجه بالتناقض للدلالة على السبطلان كما

(٨) حركة الزندقة.

(٩) انظر: رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، نشرة باول كراوس، القاهرة ١٩٣٩، ١/ص ١٧ س ١٦،

ص ١٨ س ١٦.

فعل فيما يتصل بالأنباء. فيتخذ من تناقض روايات رجال الدين شاهداً على فساد أقوالهم. فنراه هاهنا يلجأ إلى نفس ما لجأ إليه ابن الراوندي من الطعن في قيمة الرواية فيما يتصل بالأحاديث والأخبار الدينية...

(١١)

[ص ٢١٦]

(فالرازي) يهاجم إعجاز القرآن على نحو مشابه لما فعله ابن الراوندي، فيهاجمه من ناحية النظم والتأليف، كما يهاجمه من ناحية المعنى. ...والشبه واضح بين هذا القول [الذي زعمه الرازي^(١٠)] وبين قول ابن الراوندي: إننا نجد في كلام أكرم بن صيفي أحسن من بعض سور القرآن، وإن كان الرازي لم يذكر بليغاً بعينه. وهذا الطعن في إعجاز القرآن من حيث النظم...

(١٢)

[ص ٢١٧]

أما من حيث المعنى، فقد هاجم [الرازي] القرآن من عدة نواح تختلف عن تلك التي هاجمه منها ابن الراوندي. ولا عجب، فابن الراوندي كان يجول في محيط كلامي ديني، لهذا تركز نقده في هذه النواحي. أما الرازي، فقد كان يجول في جو علمي.

(١٣)

[ص ٢٢٣]

والرازي يشير أيضاً على هامش تلك المسألة العامة في نقد القرآن والكتب [ص ٢٢٤] المقدسة مسألة اللغات وكيف نشأت، وقد رأيناها مفصلة بعض التفصيل في مقال كراوس عن ابن الراوندي^(١١)، وعرفنا قول الرازي وما يشير به من مسائل...

(١٠) يراجع كراوسك فصول مستخرجة من كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي، منشورة في مجلة (شرقيات Orientalia) ج ٥، سلسلة جديدة، كراسة ٤٧/٣، روما سنة ١٩٣٦، قطعة رقم ١٦ س ٢ - ٨.

(١١) انظر الملحق في آخر هذا الكتاب.

(٩/٢٧)

بينيس، س.:

- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند،

ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده،

القاهرة ١٩٤٦/١٣٦٥،

(١)

[ص ١٢، تعليق ٤]

هل كان النظام يقول بأن في الجسم أجزاء لا نهاية لها في الفعل؟ تختلف الإجابة عن هذا السؤال فيما انتهى إلينا من حكايات الإسلاميين. وابن الراوندي لا يعرض لهذه المسألة، بل هو يكتفي بأن يعيب على النظام قوله بأن الجسم لا يتأهى في التجزؤ (الانتصار ص ٣٢، ٣٤)... ويكتفي البغدادي في الفرق بين الفرق (ط. القاهرة، ١٩١٠، ص ١٢٣ - ١٢٤)، في نص يتفق فيه تمام الاتفاق مع ابن الراوندي، بأن يعد القول بانقسام كل جزء لا إلى نهاية من فضائح النظام.

(٢)

[ص ١٩، تعليق]

.. وقارن «المقالات» ص ٣٢٧ س ١٥، حيث يشبه مذهب النظام في الكمون والمداخلة من حيث المعنى بمذهب أهل التشية في امتزاج النور

بالظلمة. وقد استعمل ابن الراوندي من قبل هذه المقارنة في تشنيعه على النظام -
انظر كتاب الانتصار ص ٣١.

(٣)

[ص ٢٧ تعليق ١]

انظر كتاب الانتصار ص ١٣٣ - ١٣٤ في أمر علاقة ضرار بالمعتزلة.
والخياط ينكر على ابن الراوندي أنه يعد ضراراً من المعتزلة.

(٤)

[ص ٣٩ تعليق ٤]

يقول ابن الراوندي في تشنيعه على المعتزلة أن أبا عفان الرقي، من أصحاب
النظام والجاحظ، كان يزعم أن الله علة لكون الخلق. والخياط ينكر هذا.

(٥)

[ص ١٢٣]

والقول بخلق القرآن ونفي صفات الله هما، بالإجمال، أساس أصل التوحيد
عند المعتزلة. والخياط. وإن كان قد حاول أن يفصل فصلاً تاماً بين جهم
والمعتزلة، فإنه لم يتردد في اعتبار جهم من جملة الموحدين، أما العامة وابن
الراوندي ضمناً، فإنهم يضيفون جهماً إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن (كتاب
الانتصار ص ١٢٦).

(٦)

[ص ١٢٥ تعليق ٢]

... والمعتزلة بإنكارهم جواز نسخ الأخبار زادوا في شقة الخلاف بين
مذهبهم ومذهب الشيعة في القول بالبداء. انظر فيما يتعلق مقال

جولدتزيهر في دائرة المعارف الإسلامية. وراجع أيضاً مقالات الإسلاميين ص ٣٩
 س ٤، ٢٢١ س ١، ٤٧٩ ص ١، ٤٩١ س ١٢، وكتاب الانتصار ص ١٢٧
 والصفحات التالية... وقد حاول ابن الراوندي أن يبين أنه ليس بين قول الشيعة
 بالبداء وقول المعتزلة في النسخ إلا فرق في الاسم دون المسمى. والخياط ينكر
 هذا مستنداً إلى أن الشيعة (الرافضة) تقول بالبداء في الإخبار، وليس القول بالنسخ
 في الأمر والنهي من القول بالبداء في الإخبار في شيء...

(٧)

[ص ١٢٦ تعليق ٤]

...وقد أراد ابن الراوندي أن يشنع على المعتزلة بأن قال إن ضراراً وحفصاً،
 وهو يعدهما من المعتزلة، يقولان بالماهية، وأن ممن كان يقول بها، أيضاً، ثمامة
 وحسينا النجار وسفيان بن سختان وبرغوثا. والخياط يقول إن إضافة القول
 بالماهية إلى ثمامة كذب وباطل، أما الباقلون الذين ذكرهم ابن الراوندي فليسوا من
 المعتزلة في نظر الخياط (الانتصار ص ١٣٣ والصفحة التالية)^(*).

(*) كذلك قارن الأصل الألماني:

S. Pines, Beitrage Zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1930, (index).

(١٠/٢٨)

تيمور، أحمد... باشا:

- ضبط الأعلام،

ط. القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧.

ص ٦٣.

الراوندي

أحمد بن يحيى بن إسحاق، المكنى بأبي الحسين، العالم المشهور، صاحب المصنفات في علم الكلام، المتوفى برحلة مالك بن طوق سنة خمس وأربعين ومائتين عن أربعين سنة، وقيل توفي سنة خمسين.

قال ابن خلكان^(*): «نسبته إلى راوند، بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة، وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان، ورواوند أيضاً، ناحية بظاهر نيسابور. وقاسان بالسین المهملة وهي غير قاشان بالشين المعجمة».

(*) يقارن نص وفيات الأعيان، في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحن»، ص ١٩١ - ١٩٢.

(١١/٢٩)

جار الله، زهدي حسن:

- المعتزلة،

القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧

(١)

[ص ٣٩، تعليق]

[أشهر الزنادقة]:

- ١ - بشار بن برد - البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦ - ٣٧.
- ٢ - ابن المقفع - خزنة الأدب ج ٣ ص ٤٥٩.
- ٣ - صالح بن عبد القدوس - تكملة الفهرست ص ١.
- ٤ - أبو شاعر الديصاني، وأبو حفص الحداد - الانتصار ص ٤١، ١٤٢.
- ٥ - ابن ذر الصيرفي، وأبو عيسى الوراق - الانتصار ص ١٤٩، ١٥٠.
- ٦ - ابن الروندي وأبو حيان التوحيدي - طبقات الشافعية الكبرى ج ٤ ص ٣.

أما الجاحظ فدفاعه عن الإسلام أشهر من أن يذكر. قال الخياط إنه لا يعرف متكلماً نصر الرسالة واحتج للنسوة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ^(١). وذكر له ياقوت ثمانية كتب في الرد على المخالفين وستة في الدفاع عن مبادئ الاعتزال^(٢)، وخيرها جميعاً كتاب «فضيلة المعتزلة» وهو كتاب وضع ليس لممدح المعتزلة وإظهار فضلهم فحسب، بل للرد على الرافضة^(٣) أيضاً. يدلنا على ذلك أنه أغاظ الرافضة كثيراً، فأنبرى أحدهم وهو ابن الروندي لتفنيده، ووضع كتابه «فضيحة المعتزلة» للرد عليه، وحمل فيه على المعتزلة حملة شعواء، ونسب إليهم أموراً كثيرة لم يعتقدها ولا قالوا بها ليشوه سمعتهم، فرد عليه أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار» وتوصل من تلك الأمور ورد تلك التهم. وكتاب الانتصار في حد ذاته برهان ساطع ودليل قاطع على ما قام به المعتزلة من الدفاع عن الإسلام ومقاومة خصومه، وكيف أنهم استمروا على هذه الخطة حتى في أيام ضعفهم وبعد زوال دولتهم.

وحري بنا بعد هذا أن نشير إلى شيئين آخرين: الأول أن المعتزلة، وإن كان أكثر ردهم على المجوسية والجبرية، فقد كانوا لا يتأخرون عن الرد على جميع المخالفين [ص ٤٣] للإسلام كائنين من كانوا. ألم يضع الجاحظ الكتب في الرد على النصاري واليهود والزيدية...؟^(٤) أو لم يقاوموا الخوارج أيضاً..؟ إليكم ما يرويه البيهقي: كان لأحد المعتزلة جار يرى رأي الخوارج، وكان كثير الصلاة والصيام حسن العبادة. فقال المعتزلي لرجلين من أصحابه: مرا بنا إلى هذا الرجل فنكلمه عسى أن ينقذه الله عز وجل من الهلكة بنا ويهديه من الضلالة. فكلموه، ولما يسوا منه وظهر لهم تلاعبه بهم، قال المعتزلي لصاحبيه: أنهيان عن دماء أمثال هؤلاء؟

(١) كتاب الانتصار، ص ١٥٤.

(٢) معجم الأنباء، ج ١٦، ص ١٠٧ - ١١٠.

(٣) راجع معنى الرافض في كتاب الانتصار ص ١٠٥ - ١٠٦، وفي العقد الفريد، ج ١، ص ٢١٧.

(٤) معجم الأنباء، ج ١٦، ص ١٠٧ - ١٠٨.

ووالله لأجاهدنيهم مع كل من أعانني عليهم..! (٥) والشيء الثاني أن المعتزلة كانوا أشداء على خصوم مبدئهم، متمسكين بعقائدهم، حتى أنهم لم يتساهلوا مع بعض رجال حين جاءوا بأمور مخالفة أو أبدلوا آراء شاذة مغايرة. فقد اعترضوا جميعاً على بشر بن المعتز في اللطف وناظره فيه حتى رجع عنه (٦). ونفوا حفص الفرد لما قال بالجبر وحاربوه، وتصدى له أبو الهذيل فناظره وقطعه (٧). كذلك عنفوا ابن الروندي ووبخوه وطرده من حلقته (٨)، وطردهوا فضلاً الحذاء وابن حائط لأنهما خلطا وتركوا الحق وذهبوا إلى حد تحريض الخليفة الواثق على ابن حائط وحمله على النظر في إلحاده وإقامة حكم الله فيه، ولكن المنية عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شيء من ذلك (٩).

(٣)

[ص ١١٧]

[ويرى العلاف]

أن لما يعلمه الله تعالى ويقدر عليه غاية ينتهي إليها وحداً يقف عنده، فلا يعلم بعد ذلك شيئاً ولا يقدر أن يفعل شيئاً أصلاً (١٠) ويكذب الخياط في هذا القول المنقول عن ابن الروندي فيقول: إن أبا الهذيل كان يرى أن الله يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذي غاية ولا نهاية. أما الأشياء المحدثّة فإن لها كلا وجميعاً وغاية ينتهي إليها العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفتها القديم. ولما كان القديم عند أبي الهذيل ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه كل ولا بعض، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كل وجميع. وقد قال في المحدثات أنه محيط بها: «وهو بكل شيء محيط». وأنه محص لها: «وَأَحْصَى كُلَّ

(٥) المحاسن والمساوئ، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٦) الانتصار، ص ٦٥.

(٧) الفهرست، ص ٢٥٥.

(٨) الانتصار، ص ١٠٢.

(٩) أيضاً، ص ١٤٩.

(١٠) أيضاً، ص ٨، والمقالات ج ١ ص ١٦٣، وابن حزم، ص ١٤٧.

مَتَى عَدَدًا، ولا تكون الإحاطة والإحصاء إلا للأشياء المتناهية^(١١).

(٤)

[ص ١٢٦]

[في الحديث عن النظام]

واعترض ابن الروندي على قوله أن الروح إذا انطلقت من الجسد ترتفع إلى الأعلى لأنه شبيه بقول المنانية والديصانية في النور والظلمة. فرد عليه الخياط بأن المنانية كفرت بقولها أن النور والظلمة قديمان لم يزلأ، وأن الديصانية كفرت بإثباتها عالمين قديمين عالم في العلو وعالم في السفلى غير عالما هذا. والنظام لم يقل بذلك بل قال إن النور يذهب علواً والظلمة تذهب سفلاً، وأن الخفيف يصعد إلى أعلى عالماً هذا والثقيل ينزل ويلحق بأسفل عالماً هذا^(١٢) واعترضوا أيضاً على قول النظام أن أفعال الحيوان جنس واحد فقال ابن الروندي إنه يعني أن الكفر مثل الإيمان، وأن العلم مثل الجهل، وأن الحب مثل البغض^(١٣).

(٥)

[ص ١٢٧]

ومع ذلك فإن ابن الروندي يقول إن النظام كان يحيل أن يكون الله قادراً على فعل المستحيل، كان يجعل المبرد مسخناً، أو الحر مبرداً، لأن الجوهر محال أن يعمل ما ليس في طبعه عمله. ولكن الخياط ينكر أن يكون النظام قد قال ذلك^(١٤).

(١٦)

[ص ١٢٩]

قال النظام إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي

(١١) الانتصار، ص ٨ - ١٠.

(١٢) أيضاً، ص ٢٨ - ٤٠.

(١٣) أيضاً، ص ٢٨.

(١٤) أيضاً، ص ٢٨.

صلى الله عليه وسلم ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب^(١٥). أما النظم والتأليف فإن الناس قادرون على مثلهما، ولكن الله تعالى صرف أذهانهم عن معارضة القرآن ومنعهم من الاهتمام به جبراً وتعجزاً، ولو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله فصاحة وبلاغة^(١٦). وقد رد الخياط على هذا القول الذي كان ابن الروندي أول من نسب إلى النظام، وقال أن النظام كان يقر بإعجاز القرآن نظماً وإخباراً^(١٧).

(٧)

[ص ١٣٠]

العالم فعل الله بطبعه^(١٨)، أي أن طبيعته تعالى هي التي جعلته يصنع هذا الكون، فالكون نتيجة قوة طبيعية كامنة في الله وليس نتيجة مشيئته واختياره. ويرى الشهرستاني أن ثمامة أراد بذلك ما أراده الفلاسفة - الطبيعيون منهم طبعاً - من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة^(١٩) غير أن الخياط يرفض هذا القول الذي أخذه ابن حزم والشهرستاني عن ابن الروندي ويقول إنه لم يسمع عن ثمامة ولا ورد في كتبه. لأن المطبوع عند ثمامة هو الجسم المحدث، أما القديم الذي ليس بجسم فتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ثم إن المطبوع عند أصحاب الطبايع لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، أما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها^(٢٠).

(٨)

[ص ١٣٢، تعليق]

قد يكون معمر لم يقل ذلك في الحياة والموت، لأن ابن الروندي أظهر

(١٥) أصول الدين ص ١٨٤، والفرق بين الفرق ص ١٢٨.

(١٦) المقالات ج ١ ص ٢٢٥، والملل والنحل ج ١ ص ٦٤.

(١٧) الانتصار، ص ٢٧ - ٢٨.

(١٨) ابن حزم، ج ٤، ص ١٤٨.

(١٩) الملل والنحل، ج ١ ص ٧٨.

(٢٠) الانتصار، ص ٢٢ - ٢٣.

تردداً في نسبته إليه، فقال إما الحياة والموت، فمن الناس من زعم أن معمرًا يضيفهما إلى الله، ومنهم من زعم أنه يضيفهما إلى الحي الميت - (الانتصار ص ٥٦) -. يضاف إلى هذا أن الشهرستاني لم يثبت على معمر أنه قال إن الحياة والموت من فعل الأجسام بطبيعتها، وإنما استنتج ذلك من إحالة معمر أن تكون لله قدرة على خلق الأعراض، ولأن الحدوث والفناء عرضان، فلا دخل لله تعالى فيهما. (الملل والنحل ج ١ ص ٦٧).

(٩)

[ص ١٤٨]

روى ابن الروندي أن الجاحظ كان يقول إن القرآن جسم يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً^(٢١). ولا يعقل أن يكون الجاحظ قد قال ذلك، بل الأرجح أن يكون ابن الروندي نسب إليه للحط من قدره، وإن كان قاله فعلاً فإنه إما أن يدل على الدرجة البعيدة في السخف التي وصلت إليها المحاجات الفلسفية في زمنه، وإما أن يكون الجاحظ، كما قال ماكدونالد، قصد بهذا القول التهكم على المتجادلين في وقته وإيضاح مبلغ العقم في أبحاثهم^(٢٢).

(١٠)

[ص ١٩٠]

[في اضطهاد المعتزلة لغيرهم من الفرق]

ثم تمادوا في ذلك فصاروا يرفضون شهادتهم ويكفرونهم، ولا سيما المردار الذي غالى في تكفيره غيره فوضع - على ما يروي ابن الروندي - كتاباً في القدر والتشبيه أکفر فيه أهل الأرض^(٢٣).

(١١)

[ص ١٩٤]

وليس أدل على ذلك من أن كتاب السنة كالبغدادي والشهرستاني

(٢١) الملل والنحل، ج ١ ص ٨١.

Macdonald, Development of Muslim Theology, p. 161(٢٢)

(٢٣) الانتصار، ص ٦٨.

كانوا في ردهم على المعتزلة وكلامهم عنهم يعتمدون كثيراً على كتب الرافضة ويقتبسون منها ولا سيما كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الروندي.

(١٢)

[ص ١٩٦]

وروي عن ابن الروندي أن كثيرين من المعتزلة يكفرون النظام وبشراً وجعفر بن مبشر لقولهم في القرآن أن الناس لم يسمعه على الحقيقة، وأن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز^(٢٤).

(١٣)

[ص ١٩٧]

فلما قامت الحركة الرجعية، وزالت سلطة المعتزلة السياسية، وتعرضوا لهجمات الخصوم. اشتدت الحركة الانفصالية، وخرج على المعتزلة بعض رجالهم كأبي عيسى الوراق (٢٤٧ هـ « ٨٦١ م.) الذي تركهم وانضم إلى أعدائهم الرافضة^(٢٥). وأبي الحسين أحمد بن الروندي (٢١٥ - ٢٩٨ هـ « ٨٣٠ - ٩١٠ م)^(٢٦)، [ص ١٩٨] الذي انضم إلى الرافضة أيضاً ووضع لهم كتاب «الإمامة»، وتقرب إليهم بالظعن

(٢٤) أيضاً، ص ٨٢.

(٢٥) أيضاً، ص ١٥٢.

(٢٦) راجع تحقيق تاريخ ابن الروندي لنيرج في مقدمة الانتصار، ص ٤٣، [أقول: ولقد أثبتنا خطأ هذا الرأي فيما قلناه في مقدمة كتابنا تاريخ ابن الروندي الملحد دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩].

في المعتزلة. ويرى صاحب الوفيات في ابن الروندي أنه كان من علماء الكلام، وكانت له مع كثير من متكلمي عصره مجالس ومناظرات^(٢٧). ونقل العباسي عن كتاب «محاسن خراسان» لأبي القاسم الكعبي المعتزلي أن ابن الروندي لم يكن في زمانه أحقق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله^(٢٨). ولذلك كان عليمًا بعقائد المعتزلة مطلعاً على دخائلهم، فراح يهاجمهم بعنف وشدة، ويظهر معانيهم وفضائلهم بصورة لم تتأت لأحد إلا للأشعري من بعده.

(١٤)

[ص ١٩٩]

[وطالما كان الجاحظ في كتابه فضيلة المعتزلة،]

كاتباً أدبياً قوي الحجة متين الأسلوب، فلا بد أن يكون كتابه قد لفت أنظار الناس وترك فيهم أثراً كبيراً، ولذلك هب الرافضة يردون عليه ويفندون ما جاء فيه ويطعنون في الاعتزال. وكان أهم تلك الردود كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الروندي الذي أصبح كما ذكرنا من أنصار الرفض. ويعتقد أبو الحسين الخياط أن ابن الروندي وضع كتابه هذا وشم فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة^(٢٩). وقد تذرع الخياط (٣٠٠ هـ) للدفاع عن مدرسته وأصحابه فوضع كتاب «الانتصار» الذي يرد فيه تهم ابن الروندي وينتصر للمعتزلة ويظهر فضلهم في الدفاع عن الدين ضد المخالفين وحمائهم لمبدأ التوحيد^(٣٠).

(١٥)

[ص ٢٠٠]

وأخيراً جاءت الضربة الكبرى الفاصلة التي أذهلت المعتزلة طويلاً،

(٢٧) الوفيات، ج ١ ص ٢٨.

(٢٨) معامد التنصيص، ج ١ ص ٧٦ - ٧٧.

(٢٩) الانتصار، ص ١٤٢.

(٣٠) أيضاً، ص ١٧، ٢٣، ١٥٤، ١٧٢.

وزلزلت كيانههم، وقضت عليهم بالزوال الأكيد إن عاجلاً أو آجلاً، وهي أيضاً متباعدة من داخل الاعتزال، ناشئة عن انقسام المعتزلة واختلافهم، وفيها دليل واضح على ما سبق أن أشرت إليه من أن العوامل الخارجية ما كانت لتكفي وحدها، مهما بلغت قوتها، لإسقاط المعتزلة لو أنهم كانوا داخلياً أقوياء متحدين. فالمعتزلة عملوا في سقوطهم بأيديهم، وساهموا في النهاية التي صاروا إليها بطرق مختلفة أحسب أننا وقفنا على أكثرها وقلنا إن الخلاف بينهم كان واحداً منها إن لم يكن أشدها خطراً وأسوأها أثراً. أما هذه الضربة فقد وجهها إلى المعتزلة أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٣٠ هـ. « ٨٧٣ - ٩٤١ م.) . أخذ رجالهم وأئمتهم والمتهم الذي خرج عليهم وانصرف إلى قتالهم كما فعل ابن الروندي من قبل.

(١٦)

[ص ٢٠٢]

فقد سبق الأشعري كثيرون انفصلوا عن المعتزلة وحاربوهم فلم يكن لهم كبير خطر على كيانههم، أهمهم ابن الروندي الذي ذكرنا أنه لم يكن أحذق منه في علم الكلام في وقته، والذي رأينا أنه لم يدخر جهداً في مهاجمة المعتزلة والكيد لهم. فلماذا كان خطر الأشعري على المعتزلة أعظم من خطر غيره...؟ ولماذا استطاع أن ينجح في ما فشل فيه غيره...؟ إن لذلك - على ما أرى - سببين اثنين. هما أن الذين انفصلوا عن المعتزلة قبل الأشعري إما تطرفوا في أقوالهم وخلطوا كبشار بن برد، وفضل الحذاء، وابن حائط، فلم يقبلهم أهل السنة ولم يتعاونوا معهم بل حاربوهم كما حاربهم المعتزلة، وإما ارتموا في أحضان الرافضة كأبي عيسى الوراق وابن الروندي، وأهل السنة - كما نعلم - يكرهون الرافضة أضعاف كرههم للمعتزلة. أما الأشعري فإنه التجأ إلى أهل السنة، وأعلن توبته (!) ورجوعه إلى العقيدة السليمة وإلى أقوال السلف الصالح، فوجد بين أهل السنة كثيرين أصغوا إليه وآزرروه.

(١٧)

[ص ٢٠٦]

ما أخبرنا به المقدسي من أنه نظر في كتب الفاطميين الشيعة في شمال

أفريقيا فوجد أنهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول^(٣١)، وما رأيناه من أن الرافضة حين هاجمهم الجاحظ في كتابه «فضيلة المعتزلة» لم يجدوا من يرد عليه غير ابن الروندي المعتزلي الأصل الذي وضع لهم كتاب «فضيحة المعتزلة» لم يجدوا من يرد عليه غير ابن الروندي المعتزلي الأصل الذي وضع لهم كتاب «فضيحة المعتزلة». ثم إن الشيعة وجدوا في بعض أقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدته كإنكار النظم أن يكون إجماع المسلمين حجة، وذهابه إلى أن الحجة في قول الإمام المعصوم^(٣٢)، وقلة اعتداد المعتزلة عموماً بالأخبار المأثورة. هذا وقد كان جملة من المعتزلة الأوائل يتشيعون لعلي بن أبي طالب كأبي جعفر الإسكافي الذي ذكره الخياط وعده من رؤساء متشييعهم^(٣٣) وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ومن كان في شقهما، ومنهم من كان يفسق عثمان بن عفان ويبرأ منه كالمرداد وجعفر بن المبرش^(٣٤) ويقول ابن الروندي أن متشيعة المعتزلة الذين ثبتوا إمامة علي زعموا أن جميع القاعدين عن مساعدته قد أخطأوا بقعودهم، وأنهم لا يدرون لعلهم خرجوا بخطئهم هذا من الإيمان وصاروا من أهل النار^(٣٥).

(٣١) أحسن التقاسيم، ص ٢٣٨.

(٣٢) تأويل مختلف الحديث، ص ٢٢ - ٢٣، والملل والنحل، ج ١ ص ٦٤.

(٣٣) الانتصار، ص ١٠٠.

(٣٤) أيضاً، ص ٩٨.

(٣٥) أيضاً، ص ٩٩.

(١٢/٣٠)

نادر، الدكتور ألبير نصري:

- فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين،

الإسكندرية ١٩٥٠^(١)،

(الجزء الأول).

(١)

[ص ٣٢]

ومن تلامذة الخياط، أبو القاسم البلخي الكعبي وعبد الله بن أحمد، لا نعلم شيئاً عن تاريخ حياته بالرغم من أنه الوحيد الذي وصلنا منه مؤلف، وهو كتاب الانتصار^(٢) والرد على ابن الروندي الملحد. ويتضح مما جاء في ص ٨٨ من هذا الكتاب، أنه كتب بعد موت ابن الروندي.

ومن مطالعة كتاب الانتصار^(٣) يتبين لنا أن الخياط كان ملماً بمختلف آراء^(٤) المتكلمين في عصره، كثيراً ما يذكره ابن المرتضى والمسعودي في كلامهما عن المعتزلة. وأخذ البغدادي الكثير من كتاب الانتصار في كتابه الفرق بين الفرق^(٥).

(١) كذلك يقارن الجزء الثاني، ط. بغداد ١٩٥١.

(٢) في الأصل: الانتصار.

(٣) في الأصل: أراء.

(٤) علق نادر هنا «انظر مقدمة [مقدمة] كتاب الانتصار للأستاذ نيجرج، لقد ترجمنا هذا الكتاب إلى

الفرنسية» يلاحظ:

[Le Livre du Triomphe, Beyrouth 1957.

كل مخلوق، أعني كل جسم طبيعي، فهو مجبور، أو بمعنى آخر خاضع لقوانين ثابتة. ويمثل النظام لذلك بقوله: إذا دفع الحجر اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها، عاد الحجر إلى مكانه طبعاً^(٤) وكذلك يقول الجاحظ: إن للأجسام طبائع وأفعال مخصوصة بها^(٥). والخياط في دفاعه عن ثمامة ضد ابن الراوندي يزيد قانون الحتمية هذا تأكيداً إذ يقول: إن المطبوع هي^(٦) الأجسام المعتملة المحدثه، والمطبوع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار لا يكون منها إلا التسخين، والثلج لا يكون منه إلا التبريد. وأما من تكون منه الأشياء المختلفة، فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها^(٧).

(٤) يلاحظ «الشهرستاني، الملل والنحل على هامش ابن حزم، ١/٦٢».

(٥) يلاحظ «الشهرستاني: الملل [٥ الملل]، ١/٨٨».

(٦) كذا في الأصل!

(٧) يلاحظ «الخياط، الانتصار، ص ٢٢ - ٢٣. الشهرستاني، الملل، ١/٧٨».

كذلك يقارن في هذا الشأن كتابنا Ibn ar-Riwandi, text, ch. IV.

(١٣/٣١)

عبد الرحمن، الدكتور عائشة:

- رسالة الغفران لأبي العلاء المعري،

ط ١ القاهرة ١٩٥٠.

[قارن ط ٤، دار المعارف بمصر، القاهرة - بلا تاريخ].

[ص ٤٦٩، تعليق]

ابن الراوندي^(١): أحمد بن يحيى الراوندي، كان يلزم الرافضة. وألف كتاباً
جرينة كافرة، قيل إنها بلغت نحو مائة وبضعة عشر كتاباً. توفي ببغداد عام ٣٠٠
أو ٣٠١ هـ (شذرات الذهب، ٢/٢٣٥)^(٢).

(١) بخصوص بعض التعليقات على عنوانات كتب ابن الروندي، ومدينة (راوند)، انظر تعليقات
الدكتورة عائشة في كتابها المذكور، الصفحات ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦.
كذلك قارن تعليقات ص ٤٩٥.

(٢) يقارن نص ابن العماد في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(١٤/٣٢)

عبد الرحمن، الدكتور عائشة:

- الغفران،

ط ١، القاهرة ١٩٥٤.

قارن ط ٣، القاهرة ١٩٦٨.

(١)

[ص ١٦٦]^(١)

ولعل «نيكلسون» هو الذي أفاض في الحديث عن الزندقة في (الغفران)، لكن رأيه فيها لا يخلو من تهافت وتناقض. كما أن فهمه لها تعوزه الصحة أحياناً والدقة أحياناً أخرى^(٢)

بدأ فقال إنَّ سلوك «أبي العلاء» نحو الزنادقة، لا يقدم أساساً لانتهامه بالعطف عليهم، واستظهر المستشرق على ذلك. بأمور ثلاثة:

- ١ - أن الشيخ يدعو الله أن يثيب «ابن القارح» بما لعن من عقائدهم.
- ٢ - أنه يبارك «محمدًا» - صلى الله عليه وسلم - لما أباح من استعمال السيف ضد الكفر.

- ٣ - أنه يعجب لمحاولة «ابن الروندي» تقليد القرآن بعمل من عنده.

(١) هناك إشارتان لابن الروندي في الكتاب، انظر ص ١٥٨، ١٦٩، فلاحظ.

(٢) يراجع الأستاذ Nicholson في J.A.R.S., 1902.

ونظر في حديثه عن الزندقة من الناحية التاريخية والأدبية، فرى له أثراً فاحظاً، فالغفران تضع بين أيدي الدارسين للملل والنحل في التاريخ الإسلامي، قدراً من أخبار الزنادقة لا نعرف - فيما قرأنا - رسالة أدبية جمعت مثله. وخطرها يأتي من ناحية أن أدباء الزنادقة حوربوا واضطهدت آثارهم الأدبية لسبب ديني، ولم يرو ما روي منها إلا هما وعلى حذر.

وتاريخنا الأدبي يشكو هذه الثغرة، كما يشكوها التاريخ السياسي للإسلام، فحتى يومنا هذا، تعوزنا الوسائل الكافية لدرس تاريخ الزندقة وأدبها، ذلك لأن كتب الزنادقة اختفت من التراث التاريخي لنا، وهي - في الغالب - قد أعدمته، وما سلم منها قليل. وأكثر هذا القليل، لا نجده في كتب الزنادقة أنفسهم، بل في أخبار رواها خصومهم رواية خضعت لاعتبارات من الهوى والسياسة والدين وغيرها. ولعل أقرب مثل يتصل بموضوعنا اليوم، أن كتب "ابن الراوندي" وقد ذكر "ابن القارح" منها سبعة:

(التاج، والزمرد، ونعت الحكمة، والدامغ، والقضيب، والفريد، والمرجان)
[ص ١٧٥] وذكرها «أبو العلاء» ما عدا (الزمرد ونعت الحكمة).

لم يصل إلى أيدينا منها سوى فقرات من كتاب (الزمرد)، عشر عليها «باول كراوس» (في المجالس المؤيدية، للحميدي) ونشرها في مقال له بالألمانية، في (مجلة الدراسات الشرقية: مجلد ١٤ عام ١٩٣٤) ومقتطفات أخرى من كتاب (الدامغ) عشر عليها «ريتر: Ritter» في كتاب (المنتظم لابن الجوزي) ونشرها مرفقة بترجمة لها عام ١٩٣٦.

أما بقية الكتب السبعة لابن الروندي، فليس لها اليوم في مكتبتنا أثر، وكذلك شأن كتبه الأخرى التي أحصوها بنحو مائة وبضعة عشر كتاباً^(٣)، سمعنا ببعضها فيما كتب خصومه نقضاً لها أو رداً عليها، مثل:

كتاب (اجتهاد الرأي) رد عليه «أبو سهل النوبختي» أحد شيوخ الإمامية.

كتابة (إمامة المفضل) نقضه «الخياط»، و«أبو بكر البردعي» المعتزلي.

كتاب (فضيحة المعتزلة) رد عليه، «الخياط» بكتاب (الانتصار).

كتاب (أدب الجدل) رد عليه «أبو القاسم البلخي، والفارابي».

وغيرها مما لا تتوفر الآن على تتبعه وجمعه.

ويكفي هذا المثل الواحد، لنقدر الثغرة التي أوجدها اضطهاد كتب الزنادقة،

ومن هنا تبدو القيمة التاريخية والأدبية لم روى «الغفران» من أخبارهم وأشعارهم.

(٣) ينظر ابن العماد، شذرات الذهب، ٢/٢٣٥.

(١٥/٣٣)

الزركلي، خير الدين:

- الأعلام،

ط. ثانية، القاهرة ١٩٥٦،

ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

[ص ٢٥٢ عمود ٢]

الراوندي (.. - ٢٩٨ هـ/.. - ٩١٠ م)

أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي: فيلسوف مجاهر بالإلحاد. من سكان بغداد. نسبته إلى «راوند». من قرى أصبهان.

قال ابن خلكان^(١): له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم.

وقال ابن كثير^(٢): أحمد مشاهير الزنادقة، طلبه السلطان فهرب، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي (بالأهواز)، وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن».

(١) يراجع نص وفيات الأعيان، في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ١٩١.

(٢) يراجع نص البداية والنهاية، أيضاً، نفس الكتاب ص ٢٠٥.

وقال ابن حجر العسقلاني^(٣): «ابن الراوندي، الزنديق الشهير، كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم ترندق، واشتهر بالإلحاد. ويقال كان غاية في الذكاء.

وقال ابن الجوزي^(٤): «أبو الحسين الريوندي، الملحد الزنديق، وإنما ذكرته ليعرف قدر كفره، فإنه معتمد الملاحدة والزنادقة. ثم قال: وكنت أسمع عنه بالعطائم، حتى رأيت ما لم يخطر على قلب أن يقوله عاقل. [ص ٢٥٣] وذكر «ابن الجوزي»^(٥) أنه وقعت له كتبه. ونقل عن الجبائي أن ابن الريوندي (كما يسميه) وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر والرد على مذهب أهل التوحيد، وكتاباً في الطعن على محمد - صلى الله عليه وسلم -.

وقال أبو العلاء المعري (في رسالة الغفران)^(٦): «سمعت من يخبر أن لابن الراوندي معاشر^(٧) يختصون^(٨) له فضائل يشهد الخالق وأهل المعقول أن كذبها غير مصقول، وهو في هذا أحد الكفرة، لا يحسب من الكرام البررة. ونعته ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة بالقطب الراوندي^(٩).

(٣) تراجع نص لسان الميزان، أيضاً، نفس الكتاب ص ٢٢٠.

(٤) تراجع نص المنتظم، أيضاً، نفس الكتاب ص ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦ - ١٥٧.

(٥) ليست في الأصل.

(٦) تراجع النص، في كتابنا السابق ص ١١٣ - ١١٤. ولاحظ تعليقنا على هذا التصريح هناك، فهو مفتعل ولا يمت إلى الحقيقة بشيء.

(٧) أغفل الزركلي ذكر بعض النص، فبعد «مباشر» تذكر أن اللاهوت سكنه، وأنه من علم مكته...

(٨) في الأصل: يختصون، والتصويب عن نص الغفران.

(٩) استدرك الزركلي على هذه الجملة في الجزء ١٠، ط القاهرة ١٣٧٨/١٩٥٩، ص ٣٤ س ٤ - ٨،

فقال: «تحذف من ترجمته الجملة التي هي (ونعته ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة بالقطب الراوندي)، وذلك لاحتمال أن يكون ابن أبي الحديد عني (سعيد بن هبة الله) الملقب (قطب الدين الراوندي) وله كتاب في شرح نهج البلاغة». كذلك تراجع أطروحتي: Ibn ar-Riwndi, p. 73, note فابن الريوندي والقطب الراوندي شخصيتان مختلفتان عند ابن أبي الحديد.

وعرفه ابن تغري بردي^(١٠) بالماجن المنسوب إلى الهزل والزندقه.

وتناقل مترجموه أن له نحو ١١٤ كتاباً، منها: فضيحة المعتزلة، والتاج،
والزمرد، ونعت الحكمة، وقضيب الذهب، والدامغ المتقدم ذكره، وأن كتبه التي
ألفها في الطعن على الشريعة اثنا عشر كتاباً. ولجماعة من العلماء ردود عليه، نشر
منها كتاب الانتصار لابن الخياط^(١١). وفي المؤرخين من يجزم بأنه عاش ٣٦ سنة
«مع ما انتهى إليه من المخازي» كما في المنتظم لابن الجوزي^(١٢). ومن فرق
المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه^(١٣) مات برحبة مالك بن طوق (بين الرقة وبغداد)،
وقيل: صلبه أحد سلاطين بغداد^(١٤)

(١٠) يراجع نص النجوم الزاهرة، في «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ٢٢٢.

(١١) ط. الأستاذ (H.S.Nyberg) القاهرة ١٩٢٥.

(١٢) يقارن النص، في كتابنا السابق، ص ١٦٦.

(١٣) هذا غلط مبين، فليس هناك علاقة بين الراوندية وابن الريوندي من جهة، وإن الراوندية إنما
كانت فرقة فارسية المنحى تشيعت لبني العباس، وكان زعيمها يعرف بأبي هريرة عبد الله
الراوندي، تراجع أطروحتي Ibidem, p. 72, note كذلك يلاحظ تعليقنا على نص الألفندي من
رياض العلماء، في «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ٢٤٧.

(١٤) كذا (١)، وعبارة ابن كثير (يراجع النص، في كتابنا السابق): ويقال: أنه أخذ وصلبه أما ابن
تغري بردي (يراجع النص، في كتابنا السابق) فيصرح: لما تزايد أمره صلبه بعض السلاطين. ولم
نشر له على أن الذي صلبه إنما كان من سلاطين بغداد (١).

(١٦/٣٤)

القمي، الشيخ عباس:

- الكنى والألقاب،

النجف ١٣٧٦/١٩٥٦،

٢٨٣/١

ابن الراوندي

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، البغدادي، العالم المقدم المشهور. له مقالة في علم الكلام، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً. وكان عند الجمهور يرمى بالزندقة والإلحاد.

وفي (روضات الجنات)^(١) وعن ابن شهر آشوب في كتابه «المعالم»: أن ابن الراوندي هذا مطعون عليه جداً، ولكنه ذكر السيد الأجل المرتضى في كتابه «الشافى في الإمامة» أنه إنما عمل الكتب التي قد شنع بها عليه مغالطة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقصانها. وكان يتبرأ منها تبرأ ظاهراً، وينتحي من علمها وتصنيفها إلى غيره.

وله كتب سداد مثل كتاب الإمامة والعروس. ثم ساق

(١) في الأصل (ضا)، وهو رمز روضات الجنات للخوئاساري.

(الخوانساري)^(٢) الكلام في ترجمته، وفي آخره أن صاحب «رياض العلماء» قال: ظني أن السيد المرتضى نص على تشيعه وحسن عقيدته في مطاوي «الشافعي»، أو غيره، انتهى.

توفي سنة ٢٤٥ (رمه). وراوند، بفتح الواو وسكون النون، قرية من قرى قاسان، وفي القاموس: راوند موضع بنواحي أصفهان، وأحمد بن يحيى الراوندي من أهل مرو الروذ. انتهى.

قال ابن خلكان في ترجمة أبي الحسين أحمد بن يحيى الراوندي المذكور: راوند قرية من قرى قاسان بنواحي أصفهان. وراوند أيضاً ناحية ظاهرة بنيسابور^(٣)

(٢) في الأصل (ضا).

(٣) ويروى قصة الرجلين من بني أسد مع الدهقان بحسب رواية ابن خلكان، فراجع الأخير في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحذ»، ص ١٩٢.

(١٧/٣٥)

كحالة، عمر رضا:

- معجم المؤلفين،

ط. دمشق ١٣٧٦/١٩٥٧،

ج ٢ ص ٢٠٠ عمود ١ - ٢.

أحمد الراوندي (٢٠٥ - ٢٩٨ هـ)^(١)

(٨٢٠ - ٩١٠ م)

أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي، المعروف بالراوندي^(٢)، (أبو الحسين)، عالم متكلم، وصف بالإلحاد والكفر والزندقة. توفي برحلة مالك بن طوق الثعلبي، وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة^(٣) له من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، منها: فضيحة المعتزلة، التاج، الزمرد، قضيب الذهب، ونعت الحكمة.

(١) في الهامش: «سير النبلاء» والمنظم، وفي الوفيات، والمروج ٢٤٥، وقيل في ولادته ووفاته غير ذلك.

(٢) في الهامش: «وفي رواية: الريوندي».

(٣) في الهامش: «الوفيات»، يراجع نص ابن خلكان، في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحق» ص ١٩١ - ١٩٢.

(١٨/٣٦)

السببتي، الشيخ موسى:

- المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي،

مجلة النشاط الثقافي، السنة الأولى، العدد ٨ (١٩٥٨) ^(١).

[ص ٤٤٣]

لم تؤخذ الفلسفة عند المسلمين شكلاً له أطرافه وحدوده وهيئته، ولم تسلك نهجاً له أعلامه ودلائله، وله منحنياته ومنعطقاته، كما رأيناها سلكت عند اليونان، وسلكت في العصر الحديث، لذلك لم تتكون لها في أول الأمر فئة تناصرها، وتوقف حياتها على البحث في قضاياها ومشاكلها، وتحاول إزاحة الستار عن رموزها وخفاياها، إنما بحثت قضاياها في أجواء دينية، ونزعات مذهبية وفرق إسلامية، إلى أن جاء عهد الفارابي وأبي علي وإخوان الصفا عند ذلك عرفت الفلسفة مستقلة بنفسها، وعرف لها رجال أوفياء مخلصون وأتباع متحمسون.

لا نحاول أن نجحد للفكر العربي نشاطه وقوته، ولا نشوه وجهاً جميلاً، كان ظاهراً ظهوراً ينياً في تاريخ الفكر العربي، وكما أننا في قيم الأشياء والأفكار التي نحيا في عصرها، ولا تستحوذ على قلوبنا الدهشة للأبهة والجلال لمن يتحلى بها، كذلك لا يجعل بنا الغلو في تقدير الآراء

(*) مع أن الفقرة الأخيرة من هذا المقال هي التي تعيننا في هذا الجمع، إلا أننا أدرجناه برمته لنري القارئ الأسلوب العقيم الذي بحث فيه ابن الريوندي في بعض المراجع الحديثة (٢).

والأفكار والمعتقدات والنظم التي أسسها قوم سابقون، وكما ابتعدنا عن الغلو في التقدير والإعجاب. فأجدر بنا أن نبتعد كثيراً عن المهاجمة والتجريح والنقد لآراء أناس مضوا وتركوا لنا تراثاً خالداً، وإذا وجدنا لهم خطأ أو ما يقاربه، فعلينا أن نفسح لهم العذر في صدورنا فالعصمة ليست موجودة على الأرض لعالم أو فيلسوف أو مفكر، كما أن الفارق الزمني والمكاني له مكانه الملحوظ والأوضاع السائدة في المجتمع من سياسة وعرف ومعتقد وتقليد لها مكانتها في نفوس المفكرين.

[ص ٤٤٤]

وعلى هذه الخطة المرسومة ينبغي أن نمشي، وبهذه السيرة ينبغي أن نسير، رائدنا الإخلاص للحق وتحري وجوه الصواب، على قدر ما تساعدنا قوانا، وتسعفنا إمكانياتنا، نبذل الوسع في كشف الحجاب عن محيا الحق الجميل، الذي يهيم به ويعبده كل امرئ له مسكة من عقل، ودربة في تأمل، وشغف في كمال، وذوق في جمال.

حظ البداوة من الفلسفة قليل، بساطة المعيشة، وسذاجة القرى العقلية، وقلة الوسائل الاقتصادية، وقلة الحاجة الماسة إلى تنظيم الحياة الاجتماعية مدياً أو سياسياً، والمصالح قلما تكون متقاطعة متنافرة، لكي يحتاج إلى وضع قانون يقدر الحقوق ويصونها.

أول شعاع انبثق من أشعة الفلسفة ليس له موطن خاص، بل وجد حيث يوجد الإنسان في شرق الأرض وغربها، نعم يختلف بالقوة والضعف، والاندفاع والفتور، لذلك كان للفلسفة سبل كثيرة، فعند اليونان الدهشة أول باعث على الفلسفة، ومنه انبثق شعاع الفلسفة في اليونان، وعند آخرين حب الخير. وعند آخرين حب الخلود ومقت الفناء. وعند طائفة قليلة غزيرة الاستطلاع. هذه الأسباب مجتمعة أو متفرقة أول مصادر الإشعاع الفلسفي، فالإنسان في هذه المواقف ظامئ متعطش لنرك حقائق الأمور، فطلق يسأل ويبحث ويفتش، ويضع الفروض، ويقيس الأمور، ويقارنها بعقلية واهنة، إرواء لظمأه إلى المعرفة، وتهذئة للنفس اللجوج في محاولة اكتناه الأسباب الخفية المستورة وراء الحوادث الواقعية.

والفكر العربي لم يكن باعثة الدهشة على مزاوله الفلسفة، ومناجاة أحلامها، ولا يحدثنا التاريخ بنظر استقلالي في معالجة مواضيع العقل البشري وجد قائماً بنفسه قبل انتشار ضوء الدين الإسلامي في الجزيرة، وإن أقصى ما يقف عليه الباحث نظرات بسيطة وتأملات فجائية وثابة من موضوع لآخر، من دون اعتماد على برهان، وركون إلى سبب ينتقل الفكر منه إلى المسبب.

بعثة الرسول الكريم والقرآن الشريف أخذاً من النفس العربية مأخذاً كبيراً، فتصرفا بالقلوب، ولعبا بالأهواء، لما كان في شخص النبي الكريم من مزايا نقرأ سطورها اللامعة في وجهه الأغر، فأول نظرة تقرأ في العربي أن يقول: ما هذا الوجه بوجه كذاب. ولما في القرآن العظيم: من تنبيه وإرشاد وتوجيه ودعوة إلى التأمل، وتحريض على التفكير وجدت عند العرب يقظة فكرية، وحجاً للبحث، وشغفاً بالنظر والاعتبار، وأما الذين [ص ٤٤٥] لهم عيون لا تبصر، وأذان لا تسمع، وقلوب لا تعقل، فهم كالأنعام قد ذرأهم لجهنم سواء كانوا إنساً أم جنأ، حيث أن الكون حافل بالعجائب الباهرة، والدلائل الواضحة والآيات الناطقة، التي تكفي العقل السليم، في الاستنتاج والتأمل، الذي ينتهي به لا محالة إلى الوقوف على الصواب في المعتقد، واختيار الأحسن من المثل العليا، والأكثر ملائمة لنفسه، وجسمه، ومحيطه، فيصلح نفسه ويحرسها من الشك، الذي يزعزع العقيدة ويهدم الراحة ويسلب الطمأنينة، ويهذب السلوك العملي للإنسان، فتتغير في نفسه قيم الأخلاق، وأثمان الفضائل، ويستحيل النظر إلى الحياة فيتبين ذمماً ما كان جماله باهراً وتافهاً محقراً ما كان عزيزاً غالياً، نموذج القرآن: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخِلْفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ يَمَافَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَنْتَرِفِقُومُ يَعْقِلُونَ﴾ هل هناك تحريض؟ أعظم من قوله: «آيات لقوم يعقلون» فهذه الآية ونظائرها نهيت قوى الفكر العربي أن يشخذ ملكاته ويمرن عقله على النظر، ويقوم بالمهمة التي خلقه الله لأجلها فينظر ويتأمل ويلاحظ ويبرهن.

لذلك كان مسائل الفلسفة التي أثيرت أول أمرها في الأوساط الإسلامية كانت جنودتها مقتبسة من القرآن وحده. بل هو الذي حدا

المسلمين إلى التأمل في ما هتف به من حقيقة، وقرر من نظام، وسن من شرائع وبعد ذلك شب الضرام وطفى سيل الجدل طغياناً كبيراً ذهب بحياة أقوام، وقضى على جماعات، وقلب كثيراً من السلطات، وذهبت الأمة فرقاً متنافسة، وأحزاباً متزاحمة على النفوذ في محافل السياسة، ومعاهد الأدب ومجامع العلم وشعائر العبادة، وكانت الأمور مترواحة بين نصر وهزيمة وضعف وقوة.

سيطرت المعتزلة سيطرة عامة، وفي عهد المأمون إلى الواثق فكان الجدل مستفيضاً بين المعتزلة وخصومهم في مسائل ستعرض لها مفصلاً في أثناء هذه المحاكمة التي توضح الحق وتؤيده وفي قيام المتوكل قعد الاعتزال ثم أخذ يتقلص ظله تدريجياً فصار همساً في السر بعدما كان هتافاً في العلانية، وأصبح منكراً ياباه أولو الكرامة بعدما كان معروفاً بحسب حلية الفاضل وزينة المهذب، وأخذ مذهب الأشاعرة يقوى ويتشهر حتى بسط نفوذه على سائر طبقات الأمة ما عدا طائفة من المنقطعين للعلم والأدب فقد كانوا موزعين بين معتزلة وشيعة ومتصوفة إلى أيام قيام الديالمة فنشط التشيع وانتشر انتشاراً قوياً ثم تضائل وانحط بقيام [ص ٤٤٦] السلاجقة وهكذا كانت تحيا مذاهب وتقوم على أنقاض مذاهب عمرت حيناً ثم توارت عن مسرح الحياة العامة.

ومن الكتب التي أبانت لنا صور تفكيرهم الفلسفي تحت طلاء من الدين كتاب الانتصار لأبي الحسن الخياط ومنذ وقع تحت يدي أغرمت به وتصفحت مقاصده وأغراضه فوجدت أن ابن الراوندي قد وضع كتاباً يتضمن جميع ما للمعتزلة من زلل في الرأي وخطأ في النظر وتقصير في الاستنتاج والكتاب وضعه ابن الرواندي بهذا الباعث السيئ والغرض الدنيء، ليهاجم المعتزلة ويبحث عن هفواتهم ويفتش عن مثالبهم، فكتابته ليس فيها شيء من نزاهة وأبو الحسين الخياط كتب كتابه بدافع لا يبعد كثيراً عن باعث ابن الراوندي، نعم يختلف الموقف فأبو الحسين موقفه موقف دفاع وابن الرواندي وقف مهاجماً، وإن كان أبو حسين هاجم جماعة آخرين ليسوا من المعتزلة وإنما ذنبهم أن ابن الراوندي ناصرهم حيناً من الزمن لا عن إخلاص، بل لأنه يريد أن يهاجم فهو يرضى ممن يسخط عليه المعتزلة، ويناصر وينضم إلى صفوف من يحارب المعتزلة.

(١٩/٣٧)

نعمة، الشيخ عبد الله:

- هشام بن الحكم، أستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة،

بيروت (٩) ١٣٧٨/١٩٥٩.

(١)

[ص ٦١]

[في الحديث عن هشام بن الحكم]

ونحن لا نعرف شيئاً عن آرائه في الأصول، نعم وردت عنه بعض آراء مجملة لا يختلف عما يقوله جمهور الأصوليين الشيعة. فقد ورد عنه أنه كان يقول إنّ التواتر موجب للعلم ولو كان حاصلاً من الكفار، كما أشار إلى ذلك ابن الخياط المعتزلي قال:

«ثم إن الماجن (ويقصد به ابن الراوندي) قال: فإن قال السفهاء من البغداديين: الشيعة لا تزعم أن مجيء خبر المتواترين موجب للعلم قال: قلنا لهم: ليس كلهم يقول هذا، هذا هشام بن الحكم يزعم أن مجيء خبر المتواترين موجب للعلم ولو كانوا كفاراً»^(١).

(١) كتاب الانتصار [للخياط] ص ١٥٨.

[ص ١٧٤]

[في الحديث عن حقيقة الإنسان]

ويذهب ابن المعتز إلى أنه جسد وروح، وهما جميعا إنسان، والفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح^(٢). ويرى معمر العطار أنه جزء لا يتجزأ والبدن آلة، يحرك البدن ويصرفه [ص ١٧٥] ولا يماسه^(٣)، وهو موافق لقول (ابن الراوندي) في أنه جزء لا يتجزأ في القلب.^(٤)

وبعضهم يذهب إلى أن الإنسان هو الروح، ولكنه يفسره تفسيراً مادياً بأنه جوهر مركب من بخارية الأخلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسية التي هي القلب والدماغ^(٥)، وهو قريب من قول ابن العطار^(٦) وابن الريوندي بل هو نفسه، وربما كان هو الذي يريده النظام.

(٢) مقالات [الإسلاميين للأشعري]، ص ٣٢٩.

(٣) في الأصل المطبوع (لا ولا يماسه) وحذفت (لا) الأولى.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

(٥) كشف الفوائد ص ٨٩، وأوائل المقالات ص ٩٠.

(٦) الرواية عن معمر العطار، قبل، وابن العطار، الآن، تدل على الاضطراب، فهل قصد الشيخ نعمة

(معمر بن عباد) و(ابن عباد)؟

(٢٠/٣٨)

الهاشمي، أحمد:

- جواهر البلاغة في المعاني والبديع والبيان،
ط. القاهرة ١٣٧٩/١٩٦٠.

[ص ١٢٩]

[في ذكر أن يؤتى اسم الإشارة كمسند إليه، يذكر المؤلف الحالة الثالثة]:
...إظهار الاستغراب، كقول الشاعر (*):

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة
وصير العالم التحريير زنديقا

(*) يقارن بحثنا «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي» في آخر نصوص المراجع الحديثة في هذا الكتاب، فاليقان منسوبان على الأكثر إلى ابن الريوندي.

(٢١/٣٩)

توتل، فردناند:

- المنجد في اللغة والعلوم،

بيروت ١٩٦٠،

ص ٢١٢، عمود ١.

[مادة الراوندي]

الراوندي (ابن - أبو الحسين) عاش في القرن ١٠. (*) كان من المعتزلة، ثم نبذ تعليمهم. كتب ضد الإسلام والأديان المنزلة. من مؤلفاته كتاب «فضيحة المعتزلة» وكتاب «الزمر».

(*) ليس ابن الريوندي من رجال القرن العاشر الميلادي («الربيع الهجري»)، فلقد عاش بين ٢٠٥ -

٢٤٥ هـ / ٨٢٠ - ٨٦٠ م. انظر كتابنا

Ibn ar-Riwandi, i, sec. 4

أما الرأي الآخر الذي رفضناه بخصوص تأخير وفاة ابن الريوندي إلى نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فهو أيضاً لا يذهب أنه عاش في القرن العاشر الميلادي!!

(٢٢/٤٠)

الهاشم، جوزف:

- الفارابي،

منشورات دار الشرق الجديد،

بيروت ١٩٦٠.

(١)

[ص ٦]

واشدت وطأة التطرف الفكري فراح الراوندي^(١) ينكر النبوة والمعجزات ويعتبر أن الهداية للعقل دون غيره. ووافقه أبو بكر الرازي^(٢) «طبيب المسلمين غير مدافع» كما يدعوه صاعد الأندلسي، فأخذ على الديانات اختلافها حتى التناقض. وقال بأزلية المبادئ الكونية كالزمان والمكان والنفس والهيولى، نافياً بذلك وحدانية الله. وهزئ من النبوة والمعجزات في كتابيه: نقض الأديان - مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبيين. واعتبر أن سبيل الإصلاح والإصلاح إنما هو العقل والفلسفة.

(١) أبو الحسين ابن (بن) الراوندي (القرن العاشر) (كذا) كان من المعتزلة فنبذ تعاليمهم - أشهر كتبه: الزمردة.

(٢) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، يلقب بجالينوس العرب (٨٦٤ - ٩٣٢).

وسيتردد صدى كثير من هذه الآراء في ديوان أبي العلاء المعري^(٢) بعد ذلك،
يدعو إلى إمامة العقل.

(٢)

[ص ٢٠]

و[الفارابي] بالإضافة إلى هذا كتب كثيرة جلها مفقود. وقد عددها القفطي
وابن أبي أصيبعة، فأربت على المئة. منها: [ص ٢١]... - الرد على ابن الراوندي في
أدب الجدل.

(٣)

[ص ١٣٨]

وقد بلغت هذه الموجة من الإلحاد ذروتها في عهد أبي نصر مع اثنين من
مشاهير الفكر خاصة: أحمد الراوندي، ومحمد الرازي الطيب. فقد ذهب الراوندي
في كتابه «الزمردة» إلى إنكار النبوة والرسالة والوحي والمعجزات، رافضاً ذلك
بكثير من النقد والتهكم، معتبراً أن الهداية للعقل لا لغيره، وما في النبوة إما أن
يكون موافقاً للعقل، وفي العقل عنه غنى. وإما أن يكون مخالفاً له ويجب أن
يرذل. أما بلاغة القرآن وإعجازه «فليست بالأمر الخارق للعادة، لأنه لا يمتنع أن
تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح
من البقية، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها».

وعرض الطيب الكبير، أبو بكر الرازي، لنظرية العقل والنقل، فأنكر على
الفلاسفة محاولتهم التوفيق بين الفلسفة [ص ١٣٩] والدين لأنهما لا يلتقيان:
فالأديان باختلافها تؤدي إلى التنافر والحروب، بينما الفلسفة وحدها تقود إلى
صلاح الفرد والمجتمع. وقد خص الرازي نظرية النبوة ورسالة الأنبياء ومعجزاتهم
بكتابين وصما بالكفر والإلحاد: مخاريق الأنبياء أو حيل المتبئين ونقض الأديان أو
في النبوات.

(٢) أبو العلاء المعري، أحمد بن عبد الله (٩٧٣ - ١٠٥٧) أشهر كتبه اللزوميات ورسالة الغفران.

(٢٣/٤١)

مكارثي، الأب رتشارد يوسف:

- التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب،

بغداد ١٩٦٢/١٣٨٢

[ص ٤٨]

[من مؤلفات الكندي برقم ٢٨٨]: كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد.

عيون ١٨٥^(١) وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي^(٢)

(أو الراوندي) - راجع «كتاب الانتصار»، ط. نيسرج، ١٩٢٥/١٣٤٤، ص ٢٥ وما يليها.

(١) أي: عيون الأثباء في طبقات الأطباء، نشرة الأستاذ Muller، القاهرة - كوتنجن، ١٨٨٢/١٢٩٩،

٢١٢/١، قارن كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩، ص ١٨٧

(٢) تفضيل أستاذنا الأب مكارثي MacCarthy لقراءة (الروندي) متابعة واضحة للأستاذ نيبرك

Nyberg في مقدمته لكتاب الانتصار المذكور قبل، ص ٧٥ وما يلي.

(٢٤/٤٢)

فروخ، الدكتور عمر:
- صفحات من حياة الكندي وفلسفته،
بيروت ١٩٦٢.

[ص ٥٦]

[في الحديث عن مؤلفات الكندي^(١) له]: كلام له مع ابن الراوندي في
التوحيد.^(٢)

(١) قارن مؤلفات الكندي قبل، ص ١٦٢، وأيضاً في كتاب الأستاذ مكارثي MacCarthy الموسوم
«التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب»، بغداد ١٣٨٣/١٩٦٢، ص ٤٨ رقم ٢٨٨.
(٢) قارن أيضاً محمد بحر العلوم، الكندي - الرائد الأول للفلسفة الإسلامية ومفخرة الفكر العربي،
النجف ١٣٨٢/١٩٦٢، ص ١٥٣ برقم ٢٩.

(٢٥/٤٣)

الخاقاني، الشيخ علي:

- شعراء بغداد

الجزء الثاني،

بغداد ١٩٦٢.

[ص ٧١]

أحمد بن يحيى الراوندي

المتولد ٢٠٥ هـ والمتوفى ٢٩٨ هـ

وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي البغدادي،
المعتزلي. المعروف بابن الراوندي، من مشاهير علماء عصره.

ولد في راوند (*) عام ٢٠٥ ونشأ بها وهاجر إلى بغداد فسكنها. ذكر في
معظم الكتب والأعلام منها ما جاء في تكملة فهرست ابن النديم عن أبي
القاسم البلخي المعتزلي في كتاب (محاسن خراسان) فقال: لم يكن في

(*) راوند: قرية من قرى قاشان بنواحي أصبهان، بناها راوند الأكبر ابن الضحاك بيو راسب.

[ص ٧٢] نظرائه في زمنه أحقق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله.

وذكره السيد الأمين في الأعيان ج ١٠ ص ٣٣٩ وعدّد كثيراً من أقوال العلماء فيه فقال: بعد تعريف البلخي له. وهذه شهادة من أبي القاسم البلخي وهو من شيوخ المعتزلة، وعداوة المعتزلة لابن الراوندي معروفة بسبب أنه كان منهم، ثم أظهر مذهب الشيعة خصوصهم، وألف في الرد على المعتزلة وهجن مذهبهم. وكان معاصراً لأبي عيسى الوراق، وعلى قول أبي الحسين الخياط أنه كان من تلامذة أبي عيسى.

وفي رياض العلماء في أبي عيسى الوراق محمد بن هارون قال بعض أهل السنة في كتابه: إنّ دعوى النص الجلي على خلافة علي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق.

وفي موضع آخر من الرياض: كان ابن الراوندي يزعم العامة أول من أبدع القول بالنص الجلي على إمامة علي عليه السلام، ونقل الرواية عليه.

وكان ابن الراوندي من المتكلمين المعروفين، وكان في أول أمره من المعتزلة وألف كتباً على طريقة المعتزلة وتقرير عقائدهم، ثم أظهر مذهب الشيعة الإمامية وألف كتباً على طريقتهم ككتاب الإمامة وغيره، وكتاب معجزات الأئمة، وأجاد في تأليف تلك الكتب وجمع فيها من الأدلة وآراء الكلاميين لتأييد عقيدة الشيعة خصوصاً في مسألة ما كان للشيعة منه مأخذ كبير في تلك الأيام، وألف كتباً في الرد على المعتزلة ككتاب فضيحة المعتزلة وغيره. ولما كان عارفاً بأرائهم على الوجه الأكمل لأنه كان منهم مؤلفاً وكاتباً مجيداً جاءت كتبه في ذلك في نهاية الجودة.

واستمر السيد الأمين يتحدث عنه بقوله: ونسبت إليه كتب نسب بسببها إلى الإلحاد ورد عليها جماعة، ونقض هو بعضها، واعتذر السيد المرتضى عنها. ونقضه لها إما لأنه أول الأمر لم يكن معتقداً بها، أو ظهر له فسادها، أو تاب منها، وربما يؤيد حكاية البلخي فيما سبق عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه، وزاد في تحامل من تحامل عليه من المعتزلة وبعض الأشاعرة نصرته مذهب الشيعة بعدما كان من المعتزلة، فنسب إلى

الإلحاد والزندقة، ووجد خصومه ما يقوي دعواهم ويعضدها من الكتب المنسوبة وإليه والله [ص ٧٣] أعلم بحقيقة أمره.

وعلماء الشيعة مختلفون في أمره، والذي دافع عنه في قبال المعتزلة هو السيد المرتضى. أما ابن شهر آشوب فقال: إنه مطعون فيه. وألف أبو محسن [« محمد] الحسن بن موسى النوبختي، وخاله أبو سهل إسماعيل بن علي كتباً في نقض بعض مقالات ابن الراوندي وأشار المرتضى في الشافي في باب الإمامة إلى نقض بعض أدلة ابن الراوندي.

واستمر السيد الأمين في الدفاع عنه مستمداً ذلك من رأي الشريف المرتضى بقوله:

أما إن سبب تركه لمذهب المعتزلة، وإظهاره الاعتقاد بمذهب الشيعة وتأليفه لنصرة مذهبهم، هو طرد المعتزلة له فأراد إرغامهم بنصره مذهب الشيعة، فلم يأت إلا من جهة المعتزلة كأبي القاسم البلخي وأبي الحسن الخياط وغيرهما، وقولهم في حقه غير مقبول، فإن الخصومة والعداوة تمنع قبول الشهادة، وظاهر حاله أن رده عليهم، وتأيينه مذهب الشيعة ناشئ عن عقيدة، على أن قولهم هذا ناشئ عن الظن والتخمين. والإطلاع على السرائر متعذر لغير علام الغيوب. وأما الكتب المنسوبة إليه فيأتي عن المرتضى العذر عنها وأنه كان يتبرأ منها براء ظاهراً، وأن جعلها قد نقضه على نفسه، وقد سمعت نقل البلخي عن جماعة أنه تاب منها عند موته. وقد شنع المعتزلة على ابن الراوندي كثيراً منهم القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي الهمداني صاحب كتاب المغني الذي صنف السيد المرتضى كتاب (الشافي) للرد عليه، فإنه قال في مقام الرد على الشيعة في كتابه المذكور على ما حكاه عنه المرتضى في الشافي ص ١٣ قال حاكياً عن شيخه أبي علي الجبائي: أن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام، فجعل هذه الطريقة سلباً إلى مراده، نحو هشام بن الحكم وطبقته، ونحو أبي عيسى الوراق، وأبي حفص الحداد، وابن الراوندي، وبين شيخنا أبو علي أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل - إلى أن قال: وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد وأنه كان يقصد بسائر ما يؤلفه إلى التشكيك فظاهراً، وربما كان يؤلف لضرب من الشهرة والمنفعة.

قال المرتضى: ونحن مبنيون عما في كلامه من الخطأ والتحامل - إلى أن قال: فأما ابن الراوندي فقد قيل إنه إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة وتحدياً لهم لأن القوم كانوا أساءوا عشرته، واستقصوا معرته فحمل ذلك على إظهار هذه الكتب عجزهم عن استقصاء نقضها وتحاملهم عليه في رميها بصور الفهم والغفلة، وقد كان ينبراً منها تبرؤاً ظاهراً، وينتفي من عملها ويضيفها إلى غيره، وليس يشك في خطئه بتأليفها، سواء اعتقدها أم لم يعتقدها، وما صنع ابن الراوندي من ذلك إلا ما قد صنع الجاحظ مثله أو قريباً منه. ومن جمع بين كتبه التي هي (العثمانية) و(المروانية) و(الفتيا) و(العباسية) و(الإمامية) وكتاب (الرافضة) والزيدية، رأى من التضاد واختلاف القول ما يدل على شك عظيم، وإلحاد شديد، وقلة تفكير في الدين. أقول: وذلك لأن كتاب العباسية في تأييد الشيعة الراوندية ونصرة بني العباس وأن الإمامة فيهم، وكتاب العثمانية في نصرة شيعة عثمان وإنكار فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام، وكتاب المروانية في نصرة آل مروان والدفاع عن إمامة بني أمية وعداوة علي بن أبي طالب، وكذا باقي كتبه، وفي ذلك من التناقض ما لا يخفى.

قال المرتضى: وليس لأحد أن يقول إن الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة وإنما حكى مقالات الناس وحجاجهم، وليس على الحاكي جريرة ولا يلزمه تبعة لأن هذا القول إن قنع به الخصوم فليقنعوا بمثله في الاعتذار عن ابن الراوندي فإنه لم يقل في كتبه هذه التي شنع بها عليه أنني أعتقد المذاهب التي حكيتها وأذهب إلى صحتها، بل كان يقول قالت الدهرية، وقال الموحدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتو الرسل. فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سبب الصحابة والأئمة والشهادة عليهم بالضلال والمروق عن الدين بإخراج كلامه مخرج الحكاية، فلتزولن أيضاً التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك، وبعد فليس يخفى كلام من قصده الحكاية، وذكر المقالة من كلام المشيد لها، الجاهد نفسه في تصحيحها وترتيبها، ومن وقف على كتب الجاحظ التي ذكرناها علم أن قصده لم يمكن الحكاية، وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه والطرق ما لم يخطر كثيراً منه ببال أهل المقالة [ص ٧٥] التي شرع في حكايتها، وليس يخفى

على المنصفين ما ورد في هذه الأمور. قال: وأما أبو حفص الحداد فلسنا ندري من أي وجه أدخل في جملة الشيعة لأننا لا نعرفه منهم، ولا منتسباً إليهم، ولا وجد له قط كلام في الإمامة وحجاج عنها.

وذكره الصفدي في الوافي فقال: كان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً، وهو من أهل مرو الروذ سكن بغداد.

قال القاضي أبو علي التتوخي: كان أبو الحسين بن الراوندي يلزم أهل الإلحاد فإذا عوتب في ذلك قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم أنه كاشف وناظر، ويقال: أنا أباه كان يهودياً فأسلم، وكان بعض اليهود يقول للمسلمين لا يفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا. ويقال: أن أبا الحسين قال لليهودي قولوا: أن موسى قال لا نبي بعدي.

وذكر أبو العباس أحمد الطبري: أن ابن الراوندي كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على انتحال حتى ينتقل حالاً بعد حال حتى صنف لليهود كتاب (البصيرة) رداً على الإسلام لأربعمائة درهم فيما بلغني أخذها من يهود سامراء، فلما قبض على المال رام نقضها حتى أعطوه مائتي درهم فأمسك عن النقض.

وقال محمد بن إسحاق التميمي: قال البلخي في كتاب محاسن خراسان: أبو الحسين أحمد بن الراوندي من أهل مرو الروذ من المتكلمين، ولم يكن في زمانه في نظرائه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله منه، وكان في أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله فكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا
قال: وحكى عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه، وأظهر الندم واعترف بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتنحيتهم إياه من مجالسهم، وأكثر كتبه الكفریات ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي، وفي منزل هذا الرجل توفي.

ومما ألفه من الكتب (١) التاج: يحتج فيه بقدم العالم (٢) الزمردة: يحتج فيه على الرسل وإبطال الرسالة (٣) نعت الحكمة: يفسه به الله تعالى في تكليف خلقه ما لا يطيقون من أمره ونهيه (٤) الدماغ: يطعن فيه على نظم القرآن (٥) قضيب الذهب: يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق وأحدث لنفسه علماً (٦) الفريد: طعن فيه على النبي (ص) (٦) [٧] المرجان (٧) [٨] اللؤلؤة: في تناهي الحركات.

وقد نقض ابن الراوندي أكثر الكتب التي صنفها كالزمردة والمرجان والدماغ ولم يتم نقضه. ولأبي علي الجبائي عليه ردود كثيرة في نعت الحكمة وقضيب الذهب والتاج والزمردة والدماغ والفريد وإمامة المفضل.

وقال السيد أبو الحسن محمد بن الحسين الآملي أنه سمع من أبيه الذي سمع من أبيه الذي سمع من أبيه يقول: قلت لأبي الحسين بن الراوندي المتكلم أنت أحقق الناس بالكلام، غير أنك تلحن، فلو اختلفت معنا إلى أبي العباس المبرد لكان أحسن، فقال: نعم ما قلت نهيتني لما أحتاج إليه. قال: فكان من بعد يختلف إلى أبي العباس المبرد، قال: فسمعت المبرد يقول لنا: أبو الحسين بن الراوندي يختلف إلي منذ شهر، ولو اختلفت سنة احتجت أن أقوم من مجلسي هذا وأقعدته فيه.

واجتمع ابن الراوندي وأبو علي الجبائي على جسر بغداد، فقال له: يا أبا علي أما تسمع مني معارضتي للقرآن ونقضي له. فقال له أبو علي: أنا عارف بمجاري علومك وعلوم أهل دهرك، ولكن أحاكمك إلى نفسك فهل تجد فيم عارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلازماً ونظماً كنظمه، وحلاوة كحلأوته. قال: لا والله. قال: قد كفيته فأنصرف حيث شئت.

وذكر الجبائي أن السلطان طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق. فأما أبو عيسى فحبس حتى مات. وأما ابن الراوندي فهرب إلى ابن لاوي الهروي ووضع له كتاب الدماغ في الطعن بالنبي (ص) وعلى القرآن ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات، وعاش أكثر من ثمانين سنة.

وسرد ابن الجوزي من زندقته أكثر من ثلاث وركات. قال الجبائي:

وكان قد وضع كتاباً للنصارى على المسلمين في إبطال نبوة محمد (ص) ونسبه إلى الكذب وشمه وطعن في القرآن الذي جاء به. توفي عام ٢٩٨ هـ. ومن شعره:

محن الزمان كثيرة ما تنقضي وسرورها يأتيك كالأعياد
ملك الأكارم فاسترق رقابهم وتراه رقفاً في يد الأوغاد
وقوله، وقيل أنشده:

أليس عجباً بأن امرءاً لطيف الخصام دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم

وذكره ابن خلكان ج ١ ص ٢٧ فقال: العالم المشهور، له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء، في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. توفي سنة ٢٤٥ هـ برحبة مالك بن طروق الثعلبي وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة، وفي البستان سنة ٢٥٠.

له ترجمة في (١) تاريخ ابن الوردي ج ١ ص ٢٤٨ (٢) البداية والنهاية ج ١١ ص ١١٢ (٣) لسان الميزان ج ١ ص ١٥٥ (٤) شرح نهج البلاغة ج ٤ ص ٤١ (٥) معاهد التنصيص ج ١ ص ١٥٥ (٦) المنتظم ج ٦ ص ٩٩ (٧) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٣٥ (٨) النجوم الزاهرة ج ٣ ص ١٧٥ (٩) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢١٢ (١٠) الإمتاع والمؤانسة ج ٢ ص ٧٨ (١١) خطط المقرئ ج ٢ ص ٣٥٣ (١٢) مروج الذهب ج ٧ ص ٢٣٧ (١٣) مرآة الجنان ج ٢ ص ١٤٤ (١٤) أبو الفدا ج ٢ ص ٣٢٣ (١٥) أعيان الشيعة ج ١٠ ص ٣٣٩ - ٣٤٩ (١٦) روضات الجنات ص ٥٤ (١٧) سير النبلاء - خ - ج ٩ ص ١٥٣.*

(*) في تحقيقنا أن إشارة صديقنا الخاقاني إلى مخطوطة سير النبلاء للذهبي نسخة طوبقوسراي (١٥٣/٩ - ١٥٤)، أما إشارته إلى الصفدي في الوافي (انظر قبل ص ١٦٨ س ٣) فهي نسخة الظاهرية (٢٩٨/٨).

(٢٦/٤٤)

الحسني، هاشم معروف:
- الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة،
بيروت ١٩٦٤.

[ص ١٣٥]

[في الحديث عن آراء أبي الهذيل العلاف]... قد نسب إليه الراوندي^(١) في كتابه فضائح المعتزلة^(٢) آراء أخرى^(٣)، وقد أوردها كتاب الفرق في مؤلفاتهم^(٤)

(١) كذا (I). والصحيح ابن...

(٢) كذا (I). وقد بينا في كتابنا عن ابن الريوندي أن الاسم الصحيح للكتاب هو فضيحة. أما فضائح، فهي من أغلاط المؤلفين والنساج المتأخرين، انظر كتابي:

Ibn ar-Riwandi, ch. i.

(٣) انظر شذرات كتاب فضيحة المعتزلة المرقمة ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ١٢٥ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٦ - ١٦٥ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٥ - ١٨٤ - ١٨٧ - ١٩٢ -

١٩٤، بتحقيقنا في كتابي السابق ١١٥ - ١٧٣ pp. Ibid.,

(٤) للموازنة، راجع شذرات كتاب الفرق من كتاب فضيحة المعتزلة بتحقيقنا في كتابي السابق Ibid, Ch. VII

(٢٧/٤٥)

- الرافعي، مصطفى صادق:

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية،

مراجعة محمد سعيد العريان،

القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٥.

(١)

[ص ٢٠٤]

وأبو الحسين^(١) أحمد بن يحيى، المعروف بابن الراوندي^(٢)، وكان رجلاً [ص ٢٠٥] غلبت عليه شقوة الكلام، فبسط لسانه في مناقضة الشريعة، وذهب يزعم ويفتري، وليس أدل على جهله وفساد قياسه وأنه

(*) التعليقات المرتومة التالية على النص هي من عمل الرافعي. أما النجمات، فهي من عملنا (الأعسم).

(١) توفي سنة ٢٩٣ على رواية أبي الفداء. وفي كشف الظنون سنة ٣٠١. وفي وفيات ابن خلكان سنة ٣٤٥، وقيل ٣٥٠ [الصواب ٢٤٥/٢٥٠ - الأعسم]. ولعل الأولى أقرب. فحمله القبط على أن مال إلى الرافضة، قالوا: لأنه لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، ثم ألحد في دينه وجعل يصنف الكتب لليهود والنصارى، وغيرهم في الطعن على الإسلام. وهلك في منزل رجل يهودي اسمه أبو عيسى الأهوازي، وكان يؤلف له الكتب.

يمضي في قضية لا برهان له بها. من قول في كتاب الفريد^(٢): «إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالقرآن الذي تحدى به النبي، فلم تقدر على معارضته. فيقال لهم: أخبرونا، لو ادعى مدّع لمن تقدم من الفلاسفة... مثل دعواكم في القرآن، فيقال: الدليل على صدق بطليموس أو إقليدس، أن إقليدس ادعى أن الخلق يعجزون عن أن يأتوا بمثل كتابه. أكانت نبوته تثبت؟»^(٣)

قلنا: فاعجب لهذا الجهل الذي يكون قياساً من أقيسة العلم.. واعجب (للكلام) الذي يقال فيه: إن هذا الكتاب وذلك الكتاب، فكلاهما كتاب. ولما كانا كذلك، فأحدهما مثل الآخر. ولما كان أحدهما معجزاً فالثاني معجز لا محالة. وما ثبت لصاحب الأول يثبت للطبع لصاحب الثاني. وما دمتا نعرف أن صاحب الكتاب الثاني لم تثبت له نبوة فنوبة صاحب الأول لا تثبت... لعمري أن مثل هذه الأقيسة التي يحسبها ابن الراوندي سبيلاً من الحجة وباباً من البرهان لهي في حقيقة العلم كأشد هذيان عرفه الأطباء قط، [ص ٢٠٦] وإلا فأين كتاباً من كتاب^(٢)؟ وأين وضع من وضع؟ وأين قوم من قوم؟ وأين رجل من رجل؟ ولو أن الإعجاز كان من ورق القرآن وفيما يخط عيه، لكان كل كتاب في الأرض ككل كتاب في الأرض، ولا طرد ذلك القياس كله على ما وضعه كما يطرد القياس عينه في قولنا: إن كل حمار يتنفس، وابن الراوندي يتنفس، فابن الراوندي يكون ماذا...؟ ولو أن مثل هذه السخافة تسمى علماً تقوم به الحجة فيما يحتج له ويبطل به البرهان فيما يحتج عليه، لما بقيت في الأرض حقيقة صريحة، ولا حق معروف، ولا شيء يسمى باسمه. ولكان هذا اللسان المتكلم قد عبدته أمم كثيرة، لأن فيه قوة من قوى الخلق، ولأنك لا تجد سخيفاً من سخفاء المتكلمين الذين يعتقدون من ذلك علماً - كابن الراوندي مثلاً - إلا وجدته قد أمعن في سخفه، لا تدري أجعل

(٢) وفي تاريخ أبي الفداء: (الفرند)، وهو تصحيف. وهذا الكتاب وضعه ابن الراوندي في الطعن على النبي (صلى الله عليه وسلم) وقد ردوا عليه ونقضوه.

(*) يراجع نص أبي الفداء في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحة» ص ١٩٦. وقارن أصل النص عند ابن الجوزي، في كتابنا السابق، ص ١٥٨.

(٣) كتاب إقليدس مثلاً في الهندسة، وهي علم فئة، بخلاف البيان الذي كان طبيعة في العرب لا في فئة منهم. فاختلفت جهتا القياس.

إلهه هواه، أم جعل إلهه في فمه...؟^(٤)

وقد قيل إن هذا الرجل عارض القرآن بكتاب سماه (التاج) ولم نقف على شيء منه في كتاب من الكتب^(٥)، مع أن أبا الفداء نقل في تاريخه أن العلماء قد أجابوا عن كل ما قاله من معارضة القرآن وغيرها من (كفريات)، وبينوا وجه فساد ذلك بالحجج البالغة^(٦). والذي نظنه أن كتاب ابن الراوندي، إنما هو في الاعتراض على القرآن ومعارضته على هذا الوجه من المناقضة، كماه صنع [ص ٢٠٧] في سائر كتبه: كالفريد، والزمردة، وقصيب الذهب، والمرجان^(٧) - فإنها وصفت به ظلمات بعضها فوق بعض، وكلها اعتراض على الشريعة والنبوة بمثل تلك السخافة التي لا يبعث عليها عقل صحيح، ولا يقيم وزنها علم راجح^(٨).

(٤) يجنح ابن الراوندي، في طعنه، إلى الأقيسة الفاسدة، يغالط بها، وله من ذلك سخافات عجيبة. وقد طعن في كتاب (الزمردة) على نبوات الأنبياء جميعاً، وله كتاب (نعت الحكمة) يعترض فيه على الله إذ كلف خلقه ما أمر به. فاعجب لهذا حقاً!

(٥) أما اليوم فمصادرتنا كثيرة في معرفة كتاب التاج المذكور. انظر كتابنا السابق، ص ١٩، ١٠٨، ١٥٤، ١٩١، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٤٧.

(**) يلاحظ نص أبي الفداء في كتابنا السابق، ص ١٩٥.

(٥) يخيل إلينا أن ابن الراوندي كان ذا خيال، وكان فاسد التخيل، وإلا فما هذه الأسماء؟ وأين هي مما وضعت له؟ والخيال الفاسد أشد خطراً على صاحبه من الجنون: لأنه فساد في الدماغ، ولأنه حديث متوثب، فما يملك معه الدين ولا العقل شيئاً، وأظهر الصفات في صاحبه الغرور.

(٦) كتبنا هذا للطبعة الأولى [ط. القاهرة ١٩٢٦؟]، ثم وقفنا بعد ذلك على أن كتاب (التاج) يحتج فيه صاحبه لقدم العالم، وأنه ليس للعالم صانع، ولا مدبر، ولا محدث، ولا خالق. أما كتابه الذي يطعن فيه على القرآن، فاسمه (الدامغ)، قالوا إنه وضعه لابن لاوي اليهودي، وطعن فيه على القرآن، وقد نقضه عليه الخياط وأبو علي الجبائي، قالوا: ونقضه على نفسه.. والسبب في ذلك أنه كان يؤلف، لليهود والنصارى [أو] الثورية وأهل التعطيل، بأثمان يعيش منها، فيضع لهم الكتاب بثمن يتهددهم بنقصه.. حتى أعطوه مائة درهم أخرى، فأمسك عن النقض! أما ما قيل من معارضته للقرآن، فلم يعلم منها إلا ما نقله صاحب

وقد ذكر المعري هذه الكتب في رسالة الغفران، ووفى الرجل حسابه [ص ٢٠٨] عليها، وبصق على كتبه مقدار دلو من السجع..! وناهيك عن سجع المعري الذي يلعن باللفظ قبل أن يلعن بالمعنى..! ^(٦)

ومما قاله [المعري] في التاج: وأما تاجه فلا يصلح أن يكون نعلًا... وهل تاجه إلا كما قالت الكاهنة: أف وتف ^(٧) وجورب وخف... قيل: وما جورب وخف؟ قال: واديان بجهنم! ^(٨)

وهذا يشير إلى أن الكتاب كذب واختلاق، وصرف لحقائق الكلام، كما فعلت الكاهنة، وإلا فلو كانت معارضته لنقض التحدي، وقد زعم أنه جاء بمثله لما خلت كتب التاريخ والأدب والكلام من الإشارة إلى بعض كلامه في المعارضة، كما أصبناه من ذلك لغيره ^(٩)

(٢)

[ص ٢١١]

على أن المعري - رحمه الله - قد أثبت إعجاز القرآن فيما أنكر من رسالته على ابن الراوندي فقال: «وأجمع ملحد ومهتد، وناكب عن... [إلى قوله]... والزهرة البادية في جلدوب ذاته نسق» ^(١٠)

= (معاهد التخصيص) [التنصيص] قال: «اجتمع ابن الراوندي، هو وأبوه علي الجبائي يوماً على جسر بغداد، فقال له: يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً [«شيئاً» في معارضتي للقرآن ونقضي له؟ قال الجبائي: أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك، ولكن أحكمك إلى نفسك: فهل تجد في معارضتك له عنوية وهشاشة وتشاكلاً وتلاؤماً ونظماً كنظمه وحلاوة كحلاوته؟ قال: لا والله! قال: قد كفيته، فانصرف حيث شئت!! ويقال لابن الراوندي كان أبوه يهودياً وأسلم. والخلاف في أمره كثير، وبلغت مصنفاته مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً.

(*) يراجع نص المعري المذكور في كتابنا السابق، ص ١٠٨ - ١١٤.

(٧) الألف: وسخ الأذن. والتف: وسخ الأنف.

(**) يراجع كتابنا السابق، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٨) في صفحة ١١١ جزء ٢ من هامش الكامل أسماء الذين كانوا يطعنون على القرآن، ويصنعون الأخبار ويثبتونها في الأمصار، ويضعون الكتب على أهل.

(***) انظر كتابنا السابق، ص ١١٠ - ١١١.

(٢٧/٤٦)

نعمة، الشيخ عبد الله:

- فلاسفة الشيعة،

بيروت [١٩٦٥]

(١)

[ص ١٦٦]

[ومن مؤلفات أبي سهل إسماعيل النوبختي]: كتاب الإنسان والرد على ابن الراوندي^(١) نقض كتاب عبث الحكمة لابن الراوندي، نقض كتاب التاج على ابن الراوندي، نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي...

(٢)

[ص ١٧٣]

[ومن مؤلفات الحسن بن موسى النوبختي]: التكت على ابن الراوندي.

(١) كتب هنا الشيخ نعمة في الهامش:

«هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتكلم المشهور، صاحب المؤلفات الكثيرة، وتبلغ مائة وأربعة عشر كتاباً، منها فضيحة المعتزلة الذي رد عليه ابن الخياط [كذا في] في كتابه الانتصار. وهو من الشيعة على قول الشريف المرتضى، وقد اتهم بالإلحاد والزندقة، توفي عام ٢٤٥ هـ».

(٣)

[ص ٥٣٠]

[ومن مؤلفات أبي نصر الفارابي]: كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل^(١).

(٤)

[ص ٥٦٦]

[في الحديث عن هشام بن الحكم]

كما ظل جماعة من المتكلمين متأثرين بأرائه، حتى عصر متأخر عنه، مثل أبي عيسى محمد بن هارون الوراق، وأحمد بن الحسين^(٢) الراوندي، الذي وضع كتابه (فضيحة المعتزلة) وهاجم فيه الآراء الاعتزالية ورجالها مهاجمة شديدة، متكئاً في كثير من فصوله على آراء هشام بن الحكم، مما اضطر أبا الحسين بن^(٣) الخياط إلى وضع كتابه (الانتصار) للرد على (الفضيحة) وعلى الراوندي وهشام^(٤).

(٢) راجع ما يقوله في شأن هذا الكتاب صديقنا الأستاذ Van Ess في مقاله عن الفارابي وابن الريوندي في هذا الكتاب ص ٢٠٦ وما يليها.

(٣) كلا (!)، والصحيح أبو الحسين أحمد بن يحيى. انظر تعريف المؤلف به في الهامش رقم ١ قبل ص ١٧٦.

(٤) في الأصل ابن. وهي غلط.

(٥) لقد بحثنا في كتابنا عن ابن الريوندي هذا الموضوع، وبيننا بالدليل أن ابن الريوندي إنما كان يعتمد على هشام بن الحكم عند محاكمة النصوص والمقارنة. انظر Ibn ar-Riwandī أما ما يقوله الشيخ نعمة بخصوص (الانكاه) فهو مبالغ في اسباغ طابع السيطرة لفكر هشام على المتأخرين عنه. فإذا صحّ هذا في بعض، لكنه لا ينطبق على ابن الريوندي كما رأى. أما قوله (الراوندي) فصحيحة: ابن...

(٢٩/٤٧)

عبد الرحمن، الدكتورة عائشة:

- أبو العلاء المعري،

القاهرة [١٩٦٥]

(١)

[ص ٢٣٢]

وقذفه [قذف أبا العلاء] بعضهم بالزندقة والإلحاد وسقم الدين، وقرنوه مع أبي حيان التوحيدي وابن الراوندي^(١) - من أشهر الزنادقة في الإسلام - في قرن واحد، وتقربوا إلى الله بلعنته، وحكموا عليه بالخسران في الدنيا وعذاب الجحيم في الآخرة^(٢)

(٢)

[ص ٢٣٤]

إذا كان لا يحظى برزقك عاقل

وترزق مجنوناً، وترزق أحمقاً

(١) يراجع نص السبكي في طبقات الشافعية (ظ. القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦) ٣/٤، من كتابنا «تاريخ ابن الروندي الملحد»، ص ٢٠٣.

(٢) يراجع نص ابن الجوزي في تلبس إبليس (ط. القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٨) ص ٦٨، ١١١-١١٢، من كتابنا السابق، ص ١٧٠-١٧١.

فلا ذنب يا رب السماء على امرئ

رأى منك ما لا يشتبه فتزندقا

والبيتان مما لم يرو في ديوانه [«ديوان أبي العلاء»]^(٣) وهما منسوبان في «معاهد التنصيص» للعباسي - ص ٧١، ط. بولاق سنة ١٢٧٤ [هـ] - لابن الراوندي، وهما به أشبه، وله في هذا المعنى بيتان آخران رواهما أبو العلاء في «رسالة الغفران»^(٤) بين أشعار الزنادقة^(٥).

-
- (٣) تراجع بحثنا عن «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، مجلة كلية أصول الدين (بغداد ١٩٧٥)، المجلد الأول، ص ١٩٩. كذلك انظر البحث ملحقاً بهذا الكتاب ص ٢٤٤.
- (٤) انظر بحثنا السابق، ص ١٧٢، ١٧٣، وقارن ص ٢٢٠-٢٢١ من كتابنا هذا.
- (٥) تشير المؤلفة إلى نشرتها لرسالة الغفران، ص ٤٩٥، ط ٣ (ذخائر). قارن كتابي «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ١١٤.

(٣٠/٤٨)

العلوجي، عبد الحميد:

- عطر وحبر،

بغداد ١٩٦٧/١٣٨٧،

ص ١٨٧، ١٨٨، ٢٢٤.

(١)

[ص ١٨٧]

وأهان^(١) المرحوم مصطفى صادق الرافعي^(٢) حمارنا حين أقام عليه قياساً منطقياً لإفحام الملحد ابن الراوندي الذي اشتهر بمعارضة القرآن الكريم، فابن الراوندي يزعم أن هندسة إقليدس كتاب، وإن القرآن الكريم [ص ١٨٨] كتاب.. وما دام الأمر كذلك، فكتاب إقليدس يماثل كتاب الله إعجازاً.. وقد أغضب هذا القياس الفاسد المرحوم الرافعي، فقال: إن كل حمار يتنفس، وابن الراوندي يتنفس، فابن الراوندي يكون ماذا؟

(١) من مقالة (مع الحمار..) ص ١٥٧ وما بعدها.

(٢) يراجع نص إعجاز القرآن للرافعي في كتابنا هذا، قبل ص ١٧٣.

وإنني استطعت^(٣) بعد أن ولجت مع الوالجين رحاب الفن على شاشة التلفزيون إن أفهم مذهب عزيز علي... فهل يعني ذلك أنه أضحي رابع^(٤) الزنادقة في الإسلام بعد المعري وابن الراوندي وأبي حيان التوحيدي؟^(٥).

(٣) من مقالة (دفاع عن فنان كبير) هو عزيز علي (أ)، ص ٢٢٣ وما بعدها.
 (٤) كذا (II)؛ هذا التعبير غامض، وهو يحتاج إلى إيضاح الصلة، فلا أدري ما وجه المقارنة بين عزيز علي (المنولوجست) وفيلسوف الشعراء وفيلسوف المتكلمين وفيلسوف الأدباء؟
 (*) وقد بثني صديقنا العلوجي، بعد اطلاعه على كتابنا (تاريخ ابن الريوندي الملحد) في ربيع ١٩٧٦، اعترافه بأنه ما كان يجب عليه أن يظلم ابن الريوندي مع الظالمين! وقارن كتابنا هذا ص ٢٣٨ وتعليق ١٩.

(٣١/٤٩)

عبد الحملي، الدكتور عرفان:
- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية،
بغداد ١٩٦٧.

[ص ١١٢]

والمعروف أن البغدادي^(١) يعتمد كلياً على كتاب «فضيحة المعتزلة»^(٢) الذي ألفه الملحد والزنديق ابن الروندي، ومن هنا صار الاحتراس في الأخذ بما كتب عن المعتزلة شرطاً أساسياً عند البحث عنهم^(٣)

(١) البغدادي هذا هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، المتوفى سنة ٤٣٩/١١٣٤، مؤلف كتاب «الفرق بين الفرق»، نشرة محمد بدر، القاهرة ١٩١٠. والرأي الذي يسوقه زميلنا الدكتور عرفان سبقه إليه الأستاذ نيبرك في مقدمته لكتاب الانتصار (ظ. القاهرة ١٩٢٥، ص ٤٤-٤٥). قارن الترجمة الفرنسية Le Livre du Triomphe, pp. xxxiv xxxv وقد فصلت في هذا القول بالحجة والدليل في كتابي عن ابن الروندي Jbn ar-Rîwandî, ch. Iii.

(٢) يراجع كتابي ibid. Ch. Iv, v.

(٣) كذا II ولسنا نعرف الدواعي لهذا الشرط. إنها متابعة لموقف زهني حسن جار الله على أية حال. فلاحظ ص ١٣١ و ١٣٥-١٣٦ من كتابنا هذا.

(٣٢/٥٠)

الألوسي، الدكتور حسام محيي الدين:

- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين،

بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧.

[ص٩٣ تعليق ١٥٥]

يذكر لنا الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار»، نشر نيبرج، القاهرة ١٩٢٥، ص ١٨^(١) «وإنما الذي نقل ابن الراوندي^(٢) قول جهنم، لأن جهنم^(٣) كان يزعم أن الله يفني الجنة والنار وما فيهما، ويبقى وحده كما كان وحده. وحجته الآية^(٤) (هو الأول والآخر)^(٥)».

(١) إن هذا غلط مبين! فالإشارة الصحيحة هي ص ١٢. كذلك قارن ص ١٨ من ط بيروت ١٩٥٧. فلعل أستاذنا الدكتور الألوسي رجع إلى الطبعة الأخيرة.

(٢) نص الخياط كما يلي: «وإنما هذا الذي حكاه صاحب الكتاب... ولم يشر لاسم ابن الريوندي.

(٣) كنا في اقتباس الدكتور الألوسي. وفي نشرة نيبرج: جهنم، وهي الصواب.

(٤) «وحجته الآية» لا وجود لها في نص الخياط، فهناك نقرأ: «ويستدل على قوله هذا بقول الله تعالى...»، فلاحظ.

(٥) قارن القرآن، سورة الحديد ٥٧، آية ٢.

(٣٣/٥١)

الخطيب، عبد الله:

- صالح بن عبد القدوس البصري،

بغداد ١٩٦٧.

(١)

[ص ٣٦]

إن المحافظين^(١) في مناظراتهم يطلقون اسم الزنديق (المفكر الحر) على من يبدو أنه في اعترافه بالإسلام بلسانه [ص ٣٧] يعوزه الصدق الكافي. وهذا التفكير الحر في المتطرف هو الذي [كشف كراوس، منذ عهد قريب، عن أهم مصنفاته منذ الإيرانشهرى إلى ثغوري، ويشمل ذلك ما]^(٢) كتبه أبو عيسى الوراق، وابن الراوندي، والطبيب الكبير الرازي.

(٢)

[ص ٤٨]

وحتى في الرد على أصحاب البدع الكفرة لا نجد غير النقد لهم

(١) هذه الشذرة مقتبسة من مقالة زنديق للأستاذ ماسينيون في الموسوعة الإسلامية. كما يشير الخطيب. فراجع الأصل الإنكليزي:

Massignon, art. Zindik; in; Encyclopaedia of Islam, vol, iv, (1933), p. 1228.

(٢) العبارة المحصورة بين معقوفتين []، ساقطة من المطبوع، ومن إضافات المؤلف في آخر الكتاب. انظر كتابه، ص ٢٠٧.

إلا فيما ندر^(٣)، ككتاب الخياط^(٤) في الرد على ابن الراوندي، وفي المجالس المؤيدية^(٥)، وفي كتاب نقد العلم والعلماء^(٦)، وبعض الكتب والرسائل القليلة النادرة.

(٣)

[ص ٧٥]

يقول التوحيدي^(٧):

(٤)

[ص ٧٧]

وقد جاء في الإمتاع والمؤانسة^(٨) :

-
- (٣) في الأصل المطبوع: فيما ندرى (أ)، وهو غلط.
- (٤) يشير الخطيب في الهامش «الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد». والصحيح، بحسب عنوان الأستاذ نيرك: الروندي.
- (٥) يشير المؤلف هنا: «راجع كتاب من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٧٩ وما بعدها». وللتفصيل، يراجع ملحق (ابن الراوندي للأستاذ كراوس) في آخر كتابنا هذا.
- (٦) يذكر الخطيب مرجعه هنا: «ابن الجوزي البغدادي، نقد العلم والعلماء، ص ٢٠ وما بعدها. فلاحظ!».
- (٧) ينقل هنا الخطيب الشذرة التي نشرناها في كتابنا (تاريخ ابن الريوندي الملحد، بيروت ١٩٧٥، ص ٨١) عن أبي حيان التوحيدي، فلاحظها هناك. وقد وقع في نص المؤلف بعض التحريف (أ).
- وهذا الكتاب أعدنا نشره دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩.
- (٨) يقتبس هنا الخطيب نص الشذرة التي نشرناها في كتابنا السابق ص ٧٩، نقلاً عن أبي حيان التوحيدي، فراجعها هناك، ولقد تصحفت وتحرفت عبارة التوحيدي، في اقتباس الخطيب (أ).
- قارن ص ١١٢ من كتابه المذكور، النص رقم ١٣.

(٣٤/٥٢)

مذكوره الدكتور إبراهيم يومي:
- في الفلسفة افسلامية منهج وتطبيقه،
القاهرة ١٩٦٨.

(١)

[ص ٨٠]

ابن الراوندي وإنكاره للنبوة

وليس هناك شك في أن التسليم بالوحي والمعجزة الزم هذه الأصول وأوجبها، فإن منكري النبوة ينقضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها. وعلى الرغم مما في هذه الدعوى من جرأة وفي هذا الموقف من تهجم، فإننا نجد بين المسلمين من وقفوه. ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار هذا الموضوع في القرنين الثالث والرابع للهجرة نشير إلى رجلين هما أحمد بن إسحاق (كذا!) الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي الطيب.

فأما الأول فشخصية غريبة للغاية، ولا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا وفاته، ويغلب على الظن أنه مات في أخريات القرن الثالث. وهو من أصل يهودي نشأ في راوند قرب أصبهان، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة، وكان من حذاقهم، وعدّه المرتضى بين طبقتهم الثامنة^(١) إلا أنه لم يلبث

(١) ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج ١، ص ٣٨-٣٩، المرتضى، النية والأمل، ص ٥٣.

أن خرج عليهم لأسباب لم يجعلها التاريخ بعد، وحمل عليهم، بل على الإسلام وتعاليمه المختلفة، حملة عنيفة، ولازم الملحدين واتصل بهم اتصالاً وثيقاً. ويظهر أنه أضحى دسيسة ضد المسلمين يدبر لهم المكاييد، ويستأجر للطعن عليهم، وينشر فيهم عناصر الزيف والإلحاد. ولم يخف أمره على بعض اليهود المخلصين الذين حذروا المسلمين منه، وقالوا لهم: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا»^(٢)، وقد كتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله، منها كتاب «فضيحة المعتزلة» في الرد على كتاب «فضيلة المعتزلة»، الذي وضعه الجاحظ من قبل، وكتاب «الدامغ» يعارض به القرآن، وكتاب «الفرند» في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم، وكتاب «الزمردة» في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم^(٣)

[ص ٨١]

والكتاب الأخير يعنينا بوجه خاص، فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار في ذلك العهد. وقد بقي مجهولاً إلى زمن قريب، ويرجع الفضل في التعريف به إلى كراوس الذي اهتدى إليه في مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة في الهند. وهذه المخطوطة ليست إلا جزءاً من «المجالس المؤيدية»، المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله بن ابن عمران الشيرازي، داعي الدعاة الإسماعيلي أيام الخليفة الفاطمي المنتصر بالله^(٤)، وتشتمل في جملتها على ٨٠٠ محاضرة ألقيت في «دار العلم» بالقاهرة، في منتصف القرن الخامس الهجري ودرست فيها المشاكل الإسلامية على اختلافها^(٥).

وفي المجلس السابع عشر من المائة الخامسة إلى المجلس الثاني والعشرين، يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد. وهذه المجالس الستة هي التي نشرها كراوس

(٢) معاهد التنصيص، ج١، ص ٧٦-٧٧.

(٣) نيبيرج، الانتصار، ص ٣٢-٣٧.

(٤) P. Kraus, Beiträge Zur Islamischen Ketzer Geschichte, in Rivista (1931), p. 94.

[الصحیح هو المنتصر بالله. الأعمش].

(٥) Hamdani, The Hist. of the Islā'ili Da'wat, p. 126-139.

وترجمها إلى الألمانية، وعلق عليها تعليقاً ضافياً يدل على إطلاعه الواسع وبخثه العميق في مجلة «الرفستا الإيطالية» سنة ١٩٣٤^(٦). فهي لا تحوي كتاب «الزمردة» في مجموعته، بل فقرات منه تولى الإسماعيلية مناقشتها وإظهار ما فيها من خطأ ومغالطة. وقد صيغت هذه المناقشة في قالب مشوق جذاب، وإن تكن مسجوعة سجعاً ثقيلاً أحياناً. وفيها دفاع وردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية المترامية الأطراف، ولا يتسع المقام لعرضها في تفصيلها، ونكتفي بأن نستخلص منها دعاوى ابن الراوندي واعتراضاته.

قد يكون أول شيء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو ما في ابن الراوندي من حذق ومهارة ومكر ودهاء. يقف موقفاً بعيداً عن التحيز - ولو في الظاهر على الأقل - كي يجتذب إليه كل القراء، فهو لا يتعرض للنبوة بالنفي والإتكار فقط، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة يأتي فيها على أقوال المشبته والمنكرين، وكم نأسف لأن صاحب «المجالس المؤيدية» أهمل جانب الإثبات في هذه القضية^(٧)، ولو وافانا به لاستطعنا أن نحكم في وضوح ما إذا كان واضح [ص ٨٢] «كتاب الزمردة» يكيل بكيلين. على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندي يمعن في الدهاء والمكر، فهو يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات^(٨)

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثار الفكر الهندي أم من اختراع ابن الراوندي، فهي تلخص فيما يلي: إنكار للنبوات عامة ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، ونقد لبعض تعاليم الإسلام وعباداته، ثم رفض في شيء من التهكم للمعجزات في جملتها. فأما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً لا يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل، وفي هدي العقل ما يغني عن كل رسالة. يقول ابن الراوندي: «إن البراهمة يقولون أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله

(٦) Kraus. Rivista, 96-109, 110-120.

(٧) Ibid, p. 96.

(٨) Ibid.

سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فلأن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنيا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته^(٩).

وسيراً في هذا الطريق العقلي المزعوم يرى ابن الراوندي أن بعض تعاليم الدين مناف لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران. على أنهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء، فلم امتازا على غيرهما؟ وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت^(١٠)؟

والمعجزات أخيراً غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، ومن الجائز أن يكون روايتها، وهم شرذمة قليلة، قد تواطأوا على الكذب فيها. فمن ذا الذي يسلم أن الحصى يسبح أو أن الذئب يتكلم^(١١)؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم [ص ٨٣] الله يوم بدر لنصرة نبيه؟ إنهم كانوا مفلولي الشوكة قليلي البطش، فإنهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً. وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النبي صلى الله عليه وسلم بين القتلى ولم ينصره أحد^(١٢)؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب في فصاحتهم وغلبيهم، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم^(١٣)؟

(٩) [الإشارة الصحيحة هنا هي ص ٩٧] Ibis., 90

Ibis., 99. (١٠)

Ibis., 101. (١١)

(١٢) [الإشارة الصحيحة هنا هي ص ١٠٦-١٠٥] Ibis., 102.

(١٣) [كذلك الإشارة الصحيحة هي ص ١٠٢] Ibis., 105-106.

لسنا في حاجة مطلقاً لأن نرد على هذه الشبه الواهية والدعاوى الباطلة، وسيدرك القارئ بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة. ولا نظننا في حاجة كذلك إلى سرد الدفاع المجيد الذي دبجه يراع الإسماعيلية ضدها، وفي مقدور كل باحث أن يرد عليها بأرائه الخاصة وأفكاره المستقلة. وكل ما نريد أن نلاحظه هو أن ابن الراوندي يردد نغمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل، فهو ينادي بالحسن والقبح العقليين، ويذكرنا بذلك السؤال الذي وضعته مدرسة المعتزلة لأول مرة وهو: هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبدلوا جهدهم في أن يوفقوا بينه وبين الدين، وإن يردوا على شبه الزنادقة والملحدون بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع. ومسألة العقل والنقل هي عقدة العقد ومشكلة المشاكل ذلك العهد، وسنرى فيما يلي كيف استطاع الباحثون الآخرون حلها.

أبو بكر الرازي ومخاريق الأنبياء

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين أثارنا مشكلة النبوة أثناء القرن الثالث والرابع للهجرة في شكل حاد، ونعني بها ابن الراوندي. ونعرض الآن لشخصية أخرى [الرازي] ليست أقل خطراً، وربما كانت أعرف لدى جمهور القراء... [الخ].

(٢)

[ص ٨٧]

وهذه الاعتراضات في جملتها تقشرب بعض الشيء من الاعتراضات التي أثارها ابن الراوندي من قبل. وكأن الرجلين يرددان نغمة واحدة ويصدران عن أضل معين، أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اختفت وراء حملتهما. ونحن نعلم من جهة أخرى أن الرازي يقول بالتناسخ الذي عرفت به السمنية من الهنود، ويتشيع للمانوية الذين كانوا يدسون في غير ملل للإسلام ومبادئه، ولا يبعد أن يكون قد وقف على نقد الإغريق للديانات على اختلافها. وسواء أكان الرازي متأثراً بعوامل أجنبية أم معبراً عن آرائه الشخصية، فإنه يصرح بأن الأنبياء لا حق لهم في أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواسية، وعدل الله وحكمته تقضي بالألا يمتاز واحد عن آخر.

موقف الفارابي من هذا الشك والإنكار

في هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير نشأ الفارابي، وكان لابد له أن يقاسم في المعركة بنصيب. لاسيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معاً، فقد ولد سنة ٢٥٩ هجرية وتوفي سنة ٣٣٩. ويروي المؤرخون أنه كتب ردين، أحدهما على ابن الراوندي والآخر على الرازي، وتأسف جد الأسف لأن هذين الردين لم يصل إلينا^(١٤). وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما في ضوء الملاحظات السابقة، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابي المنطقي الفيلسوف على ابن الراوندي إلا في شيء يتصل بالمنطق والجدل اللذين أخل الأخير بقواعدهما، أو في مبدأ من مبادئ الفلسفة والإلهيات التي خرج عليها^(١٥).

(١٤) ابن أبي أصيبعة، عيون، ص ١١، ١٣٩، القفطي ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(١٥) ينبغي أن نلاحظ أن ابن [أبي] أصيبعة يصرح بأن الفارابي كتب كتاباً في الرد على ابن الراوندي في آداب الجدل، والقفطي يعد هذا كتابين أحدهما في آداب الجدل والآخر في الرد على ابن الراوندي [قارن النصين في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ١٨٢ و ١٨٨].

(٣٥/٥٣)

برجشترسر، الأستاذ:

- أصول نقد النصوص ونشر الكتب

إعداد الدكتور محمد حمدي البكري،

القاهرة ١٩٦٩.

[ص ٥٢]

مثال ذلك كتاب «الانتصار في الرد على ابن الروندي الملحد» لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المعتزلي المتوفي بعد سنة ٣٠٠هـ بقليل، الذي نشره نيرج Nyberg في القاهرة سنة ١٣٤٤هـ ونقرأ فيه ما لفظه «فإذا نفى أبو الهذيل التغير والزيادة [ص ٥٣] والنقصان، والعجز والعوارض والموانع عن الله جل ذكره ثم أحال... (وهنا تنقص كلمة من النسخة الوحيدة لأن مكانها مخروم) الذي أضافه إليه من أفعاله»^(١)، ولم يوفق الناشر إلى تقدير الكلمة الناقصة. وفي موضع آخر نقرأ ما لفظه «فإذا قيل له (أي للإسواري) أفليس الله قد أخبر بدوام أفعاله في الآخرة؟ قال بلى»^(٢)، فنعلم من الموضع الثاني أن مسألة دوام أفعال الله كانت مسألة دائرة بين المعتزلة، فإذا طبقنا هذه المعرفة على الموضع الأول، أمكننا أن نعرف أن الكلمة الناقصة هي كلمة [دوام] ويتبين من ذلك أن أبا الهذيل كان يهذب في هذه المسألة ما ذهب إليه الإسواري، ويظهر من هذا المثال أن معرفة الأشياء تؤدي في بعض الأحيان إلى إصلاح النقص وسد الخلل.

(١) كتاب الانتصار، ص ١٤.

(٢) أيضاً، ص ٢٠.

(٣٦/٥٤)

عمارة، محمد:

- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية،

بيروت ١٩٧٢.

(١)

[ص ٢٢]

وأبو علي الجبائي... من مصنفاته.. نقد ابن الراوندي الملحد^(١)...

(٢)

[ص ٣٢]

الراوندية: وهم أتباع أبي الحسين بن يحيى^(٢) بن إسحاق الراوندي، المشهور بابن الراوندي (واختلف في ميلاده بين سنتي ٢٠٥ و ٢١٥ هـ وترجحت وفاته ٢٩٨ هـ لا ٢٤٥ هـ)^(٣)، وكان ابن الراوندي في بدء حياته معتزلياً،

(١) كذا (ل)، ولا نعرف عنواناً للجبائي كهذا (٩).

(٢) كذا في الأصل. وصوابه: أبي الحسين (أحمد) بن يحيى...

(٣) لم ترجع سنة ٢٩٨ هـ على الإطلاق، غير رأي الأستاذ نيرك، وقد أثبتنا بشكل قاطع أن الصحيح في وفاة ابن الريوندي هو سنة ٢٤٥ هـ انظر مقدمتنا لكتاب تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٧ الفقرة ١، ص ٩ الفقرة ٤.

وقارنه للتفصيل بكتابنا

Ibn ar-Rāwandī's Kitāb Fādhāt al-Mu'tazilah, ch. I, passim.

ثم أصبح شديد العداء للاعتزال والمعتزلة، فألف الكثير من الكتب ضدهم. ومن أشهر مؤلفاته كتابه (فضيحة المعتزلية)، الذي رد به على كتاب الجاحظ الذي أسماه (فضيلة المعتزلة)، ولقد ضاع هذان الكتابان، والذي حفظ لنا بعض الآراء التي ذكرها ابن الراوندي في كتابه هذا^(٤)، وفي كتبه الأخرى ضد المعتزلة والاعتزال، هو رد أبي الحسين الخياط عليه في كتابه الشهير (الانتصار)، والرد على ابن الراوندي^(٥) الملحد).

والمعتزلة تقول: إن ابن الراوندي لم ينتقل فقط من معسكرهم إلى معسكر المجبرة، بل جاوز ذلك إلى مناصرة الزنادقة واليهود. وأرجع البعض ذلك إلى فقره وحقده الاجتماعي، بينما قال آخرون: إن سبب ذلك هو أنه قد «تمنى رئاسة ما نالها»^(٦)، فارتد وألحد». والقاضي عبد الجبار يقول: إنه تاب قبل موته^(٧)

(٤) إن ما كشفناه عن شذرات «كتاب فضيحة المعتزلة»، يدل على أنه وصلنا بأقرب صورة الممكنة للأصل. يراجع كتابنا:

Ibn ar-Rîwandî, Chaps. iv, v, & vii, passim.

(٥) كذا في الأصل، والصحيح، تبعاً لعنوا الأستاذ نيبرك: الروندي.

(٦) في الأصل: ما نالها، وهو غلط مطبعي.

(٧) يشير محمد عمارة هنا إلى مقدمة الأستاذ نيبرك لكتاب الانتصار (ط. القاهرة ١٩٢٥)، ص ٢٢-

٤٣. فراجع نص هذه المقدمة في موضعها من كتابنا هذا، قبل.

فوزي، الدكتور فاروق عمر:

- لمحات تاريخية عن أحوال اليهود في العصر العباسي.

مجلة مركز الدراسات الفلسطينية،

بغداد (المجلد الأول/ العدد الثالث) ١٩٧٢.

[ص ٧٩]

وقد اعتبرت بعض الروايات التاريخية ابن الراوندي^(١)، وهو من معاصري
هيوبي البلخي^(٢)، يهودي العقيدة ثم اعتنق الإسلام ووجد له في أبي عيسى بن^(٣)
لاوي الأهوازي اليهودي صديقاً حميماً، وكانت أفكاره خطرة على المجتمع
الإسلامي مما دعى الكتاب المسلمين [إلى]^(٤) الرد عليه^(٥).

(١) يشير الدكتور فاروق هنا إلى مصدره، وهو كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد
للخياط، القاهرة ١٩٢٥ [انظر ص ٩٥ من المقال، تعليق ٣٧: وهناك يجب أن تقرأ «الانتصار»
على أنها «انتصار»، و«الراوندي» على أنها «الروندي» تبعاً لعنوان الساذ نيرك [Nyberg]. كما يشير
إلى مرجع أوروبي، هو كتاب الأستاذ W. J. Fischel الموسوم:
Jews in the economic and political Life of Medieval Islam London 1937, p. 44.

(٢) تراجع مقالة الأستاذ Van Ess في هذا الكتاب، فهناك نجد اسمه حيوي.

(٣) في الأصل المطبوع: ابن.

(٤) ناقصة في الأصل.

(٥) من المدهش أن نجد هذا الاستنتاج لمجرد ذكر «كتاب الانتصار» الذي يخلو من كون ابن
الروندي كان يهودياً بالفعل (١) فزملنا الدكتور فاروق متأثر بـ Fischel في هذا المجال.

(٣٨/٥٦)

فخري، الدكتور ماجد:

- تاريخ الفلسفة الإسلامية،

ترجمة الدكتور كمال اليازجي،

بيروت ١٩٧٤^(١).

[ص ١٣٦]

إلا أن الفكر الذي كان أشد تطرفاً في تحدي العقيدة الدينية برمتها، هو المفكر المتحرر الشهير ابن الراوندي (ت. ج. ٩١). فقد سلك طريق الشك الديني على وعورته، بحكم ما يبدو أنه دافع فلسفي أصيل، وذلك بجرأة منقطعة النظير. وإذا جاز لنا أن نثق بالمصادر التي لا شك في عدائها له، والتي حملت إلينا النزر القليل من أخباره الإلحادية، فإننا ننتهي إلى أن هذا المفكر المتحرر قد أنكر القضايا الإلهية الكبرى المتصلة بالوحي والمعجزات، وكذلك - على ما جاء في أحد المصادر - إمكان إيراد أي دليل عقلي مقبول على وجود الله وحكمة تدبيره^(٢). (لكن جميع الكتب التي انطوت على هذه الآراء لم تصل إلينا، شأنها في ذلك شأن أمثالها مما وضع في هذا الباب). وقد جاء عن ابن الراوندي، في مصدر أقل عداء له، أنه أنكر كل ما جاء من وحي منزل على أنه من قبيل الفضول، فقد ذكر عنه أنه جاهز بأن العقل البشري قادر [ص ١٣٧] على بلوغ معرفة الله، وعلى

(*) يراجع الأصل الإنكليزي للكتاب:

M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, N. Y. - London 1970.

(١) الخياط، كتاب الانتصار، ص ١١-١٢.

التمييز بين الخير والشر. وهو رأي يتفق وتعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة، الذين سبق له أن كان واحداً منهم. فالوحي، بناء على ذلك لا لزوم له مطلقاً. والمعجزات التي تقوم عليها دعوى النبوة جميعها باطلة. وأهم تلك المعجزات، من وجهة النظر الإسلامية، هي إعجاز القرآن، وهي في رأيه مما يتعذر إثباته. إذ ليس من غير المعقول أن يظهر كاتب عربي يفوق سائر كتاب العرب ببلاغة الأداء، فيكون كتابه من ثم نسيج وحده في الروعة. ومع ذلك، فإن هذه الروعة لا تقتضي ضرورة، أن تكون أمراً خارقاً أو معجزاً. فنحن لا نستطيع أن ننكر، أن هذا الإعجاز الأدبي، لا يقوم دليلاً قاطعاً، بالنسبة إلى من لا ينطق بالعربية من الأعاجم^(٢)

أما سائر الآراء المنسوبة إلى ابن الراوندي، نظير أزلية العالم، وتفوق الثنائية (المانوية) على التوحيد، وتهافت الحكمة الإلهية^(٣)، فإنها تعزز الاعتقاد بأن هذا المفكر، الذي كان أصلاً من أبرع وأجل شيوخ المعتزلة، وقع في ما بعد، فريسة لشكوك خطيرة، تولدت عنده من شدة الاستقصاء والتبحر في التدقيق، حتى باتت أجوبة المتكلمين المألوفة وصيغهم المنمقة غير كافية لإقناعه.

ومع كل ما مكان عليه ابن الراوندي من شهرة وتماد في الجرأة الفكرية، بلغت به حد معارضة القرآن، والسخرية من النبي محمد^(٤)، فقد تخطاه، في تاريخ التحرر الفكري في الإسلام، معاصر له وزميل فارسي أعظم منه شأنًا، هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، الذي كان أكبر خارج على العقيدة في التاريخ الإسلامي برمته، وأشهر مرجع طبي في القرن العاشر، دون ريب.

(٢) كتاب الزمرد

K. al-Zumurrud, in Rivista degli Studi Orientali, xiv (1934), 93-129, ed. and transl. Kraus.

انظر أيضاً: ابن النديم، الفهرست ص ٢٥٥.

(٣) العباسي، معاهد التنصيص، ج ١، ص ١٥٥ وما بعده و:

Arnold, al-mu'tazilah, p. 53.

(٤) معاهد التنصيص، ١٥٥/١ وما بعد، ابن النديم، الفهرست ص ٣٨٠.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

- الفيلسوف الغزالي،

منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٤.

[ص ١٤٠]

لكننا نراه [نرى الغزالي] سيظل من أبرز الروحيين في الإسلام، مع ما طرأ من تغير في أدبيولوجيته العامة، وهي حالة لم نر شبيهاً له فيها غير المفكر ابن الريوندي (من رجال القرن الثالث/ التاسع الميلادي) الذي لم يستطع أن ينتهي لغير الإلحاد^(*)، على عكس الغزالي...

(*) كان رأينا مستنداً إلى المشهور عن ابن الريوندي فيما بين سنتي ١٩٦٦-١٩٦٨ عندما أعلننا كتابنا المذكور أعلاه. ومن الواضح أننا الآن نذهب إلى رأي مخالف في مشكلة عقيدة ابن الريوندي، ومواقفه الفكرية من المدارس الفلسفية في عصره على الخصوص. انظر للتفصيلات كتابنا Ibn ar-R?wanf?, ch. ii, passim.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

- نصير الدين الطوسي،

منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٥.

[ص ٢٧]

فإذا عرفنا أن الانتساب إلى المدن من أشد الموضوعات خطورة في تحديد المعالم الأولى للشخصيات الإسلامية، أدركنا سر إرجاع الألقاب هاتيك إلى أصولها الصحيحة، لإلقاء الأضواء المتعلقة بمناخ الطفولة على تلك الشخصية. وقد اكتشفنا أثر هذا الجانب النفسي في أكثر من واحد من مفكري الإسلام، وبوجه خاص الغزالي^(١) وابن الريوندي^(٢)...

[ص ١٥٩]

أما المصدر الهندي في الفلسفة العملية عند الطوسي، فهو ما لم يتطرق إليه أحد من الباحثين قبل الأستاذ كراوس Paul Kraus عندما بحث في كتاب «الزمرذ» لابن الريوندي وكشف عن أسطورة آراء البراهمة في النبوة التي اختلقها ابن الريوندي نفسه، فانتقل تأثيرها إلى المفكرين الإسلاميين...

(١) انظر كتابنا «الفيلسوف الغزالي»، ص ٧-١٠.

(٢) انظر كتابنا «تاريخ ابن الريوندي المجلد»، ص ٩.

البندر، عبد الزهرة:

- نظرية البدء عند الشيرازي،

النجف ١٩٧٥.

[ص ٨٨]

ابتدأ الصراع الفكري حول مفهوم النظرية^(١) بعد أن وضع «عمرو بن بحر الجاحظ» (١٦٣-٢٥٥هـ / ٧٨٠-٨٦٩م) أحد أقطاب المعتزلة، كتابه [ص ٨٩] المسمى «فضيلة المعتزلة»، الذي يحدثنا «نيرج» عن هدفه فيقول «إن الفرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الثناء على المعتزلة وعد فضائلها، بل قصد أيضاً الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائهم، كما هو بين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار»^(٢).

ولقد جمع الجاحظ في كتابه المذكور كل ما يريد أن يقوله. وهذا بطبيعة الحال يحدث ردوداً معاكسة من قبل الفكر المقابل لمواجهة الحال، ولهذا انبرى له «أبو الحسين أحمد بن يحيى المعروف بابن الراوندي

(*) [لقد اطلع البندر تفصيلاً، بناء على التماس من زميلنا الدكتور جعفر آل ياسين، على نتائج بحثنا

في ابن الريوندي في مخطوطة كتابنا. Ibn, ar-Riwandī, passim.

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي (كذًا!) القاهرة، ١٩٢٥م تحقيق نيرج، ص: ٢٣.

(ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م) بالرد عليه في كتاب يدعى «فضيحة المعتزلة»^(٢)، الذي قال عنه في مطلع «وأنا مبتدئ الآن في رد ما حاولوا به التشنيع على الشيعة، ومدخلهم في أكثر من أنكره عليهم. [...]» ثم قال: وموجه بالكلام نحو الجاحظ، فلإني وجدته قد جمع كل حق وباطل أضيف إليهم في كتابه الذي يدعى «فضيلة المعتزلة»، وجعله أبواباً، منها باب ذكر فيه قول من قال منهم بالجسم والماهية وحدوث العلم والقول بالرجعة»^(٣).

ويظهر أن «ابن الراوندي» حال كتابته لكتاب «فضيحة المعتزلة» كان [ص ٩٠] يسمع تلك التحويلات التي تنسب إلى بعض الشيعة من القول بالبداء والجسم والماهية بالمعنى المحرف أو المنسوب. فهو بذلك يعتذر عن هؤلاء بأنهم رجعوا عن مقالتهم تلك المفاهيم. قال مخاطباً الجاحظ: «هل يدل غلط من غلط منهم في القول بالجسم والماهية والبداء على فساد قولهم؟»^(٤).

وليس كل ما حكاه الجاحظ عن الشيعة بالقول الواضح الذي يمكن أن نفهم منه مقالته تلك، فيبدو أن سياق حديثه عنهم يلفه طابع الغموض والشبه التي لا يمكن أن يتخلص منها الجاحظ نفسه. وذلك باعتراف الخياط عندما علق على مضمون كتابه حول الأبواب بقوله «وهذه الأبواب («أبواب» من لطيف الكلام وغامضه، وقد تدخل شبهاً (شبه) على العلماء، وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم، وإن الله تعالى قد كان غير عالم فعلم، وأنه تبدو («يبدو» له البدوات. وأنه اضطر عباده إلى الكفر (به) والمعصية له بالأسباب والمهيجات، والقول بالرجعة إلى دار الدنيا قبل الآخرة»^(٥).

(٢) لا وجود مستقل لهذا الكتاب، إلا أن الدكتور عبد الأمير الأعسم جمع شذراته من بطون المصادر وقام بتحقيقه وتقديم به رسالة لنيل الدكتوراه. ينظر: الأعسم: د. عبد الأمير، تحقيق كتاب فضيحة المعتزلة لأبن الراوندي (كنا)، كمبودج، ١٩٧١م [راجع ما قلناه في ص ١٩٣ تعليق ٣ وص ١٩٤ تعليق، قبل من هذا الكتاب].

(٣) الخياط، المصدر السابق، ص: ١٠٣. [Ibid., ch. iv, fr. 199-120]

(٤) المصدر السابق، ص: ١٠٤. [Ibid., ch. uv, fr. 121 =]

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٥ [كذا والصحيح ص ١٠٦-١٠٧].

(٤١/٥٩)

البندر، عبد الزهرة:

- نظرية البداء عند الشيرازي،

النجف ١٩٧٥.

[ص ٨٨]

ابتدأ الصراع الفكري حول مفهوم النظرية^(*) بعد أن وضع «عمرو بن بحر الجاحظ» (١٦٣-٢٥٥هـ / ٧٨٠-٨٦٩م) أحد أقطاب المعتزلة، كتابه [ص ٨٩] المسمى «فضيلة المعتزلة»، الذي يحدثنا «نبرج» عن هدفه فيقول «إنَّ الفرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الشاء على المعتزلة وعد فضائلها، بل قصد أيضاً الرد على الرافضة والظمن فيهم ووصف فضائلهم، كما هو بين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار»^(١).

ولقد جمع الجاحظ في كتابه المذكور كل ما يريد أن يقوله. وهذا بطبيعة الحال يحدث ردوداً معاكسة من قبل الفكر المقابل لمواجهة الحال، ولهذا انبرى له «أبو الحسين أحمد بن يحيى المعروف بابن الراوندي

(*) [لقد اطلع البندر تفصيلاً، بناء على التماس من زميلنا الدكتور جعفر آل ياسين، على نتائج بحثنا

في ابن الروندي في مخطوطة كتابنا. Ibn, ar-Riwandī, passim.

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي (كذا!) القاهرة، ١٩٢٥م تحقيق نبرج، ص: ٢٣.

(ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م) بالرد عليه في كتاب يدعى «فضيحة المعتزلة»^(٢)، الذي قال عنه في مطلعها «وأنا مبتدئ الآن في رد ما حاولوا به التشنيع على الشيعة، ومدخلهم في أكثر من أنكره عليهم. [...]» ثم قال: وموجه بالكلام نحو الجاحظ، فلإني وجدته قد جمع كل حق وباطل أضيف إليهم في كتابه الذي يدعى «فضيلة المعتزلة»، وجعله أبواباً، منها باب ذكر فيه قول من قال منهم بالجسم والماهية وحدوث العلم والقول بالرجعة»^(٣)

ويظهر أن «ابن الراوندي» حال كتابته لكتاب «فضيحة المعتزلة» كان [ص ٩٠] يسمع تلك التهويلات التي تنسب إلى بعض الشيعة من القول بالبداء والجسم والماهية بالمعنى المحرف أو المنسوب. فهو بذلك يعتذر عن هؤلاء بأنهم رجعوا عن مقالاتهم تلك المفاهيم. قال مخاطباً الجاحظ: «هل يدل غلط من غلط منهم في القول بالجسم والماهية والبداء على فساد قولهم؟»^(٤).

وليس كل ما حكاه الجاحظ عن الشيعة بالقول الواضح الذي يمكن أن نفهم منه مقالته تلك، فيبدو أن سياق حديثه عنهم يلفه طابع الغموض والشبه التي لا يمكن أن يتخلص منها الجاحظ نفسه. وذلك باعتراف الخياط عندما علق على مضمون كتابه حول الأبواب بقوله «وهذه الأبواب («أبواب» من لطيف الكلام وغامضه، وقد تدخل شبيهاً (شبه) على العلماء، وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم، وإن الله تعالى قد كان غير عالم فعلم، وأنه تبدو («يبدو») له البدوات. وأنه اضطر عباده إلى الكفر (به) والمعصية له بالأسباب والمهيجات، والقول بالرجعة إلى دار الدنيا قبل الآخرة»^(٥).

(٢) لا وجود مستقل لهذا الكتاب، إلا أن الدكتور عبد الأمير الأعسم جمع شلراته من بطون المصادر وقام بتحقيقه وتقديمه به رسالة لنيل الدكتوراه. ينظر: الأعسم: د. عبد الأمير، تحقيق كتاب فضيحة المعتزلة لابن الراوندي (كذا)، كمبرج، ١٩٧١م [راجع ما قلناه في ص ١٩٣ تعليق ٣ وص ١٩٤ تعليق، قبل من هذا الكتاب].

(٣) الخياط، المصدر السابق، ص: ١٠٣. [Ibid., ch. iv, fr. 199-120]

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٤ [= Ibid., ch. uv, fr. 121]

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٥ [كذا والصحيح ص ١٠٦-١٠٧].

وهكذا اعتذر الخياط عن صاحبه الجاحظ فسد له عذر الخطأ بخطأ الشيعة، فجاء الاعتذار أقبح من الفعل.

وقد رد «ابن الراوندي» قول الجاحظ حول نسبته البداء إلى الشيعة بالمعنى المنسوب، وصرح أن البداء الذي تذهب إليه الشيعة هو مقارب لمعنى النسخ عند المعتزلة، فكل من البداء والنسخ توجيههما مصالح معينة خافية على العباد، فالاختلاف هو في اللفظ فقط، قال «فأما البداء، فإن حذاق [ص ٩١] الشيعة يذهبون إلى ما يذهب إليه المعتزلة في النسخ. فالخلاف بينهم وبين هؤلاء في الاسم دون المسمى»^(٦).

وينطلق «ابن الراوندي» من نفس معنى البداء ليجعله حجة ضد المعتزلة الذاهبين إلى أن الله تعالى «خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد. وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده، ولا خلق الأمهات خلق أودلاهن، غير أن الله أكمّن بعض الأشياء في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً. أو ينقص منه شيئاً»^(٧) ومع كل الأعذار التي قدمها الخياط لمقالة النظام هذه، إلا أنه عاد واعترف بأن النظام كان يقول بالكُمون معتذراً عنه بالرواية الواردة عن النبي (ص) الذاهبة إلى أن الله مسح ظهر آدم وأخرج (» فأخرج) ذرينه منه في صورة الذر^(٨).

ومهما يكن من أمر، فإن اعتذار الخياط لصاحبه لا يؤكد أكثر من أن النظام كان يقول بخلق الموجودات دفعة واحدة، وأن الحدوث إنما يجري وفق ظاهرة الكُمون، وبهذا المعنى أخذ «ابن الراوندي» على المعتزلة هذا الرأي. بحيث أنهم قبلوا الله في أفعاله ومنعوه التصرف كيف يشاء، ولذلك يتهم «ابن الراوندي» على مقالته تلك فيقول «ولفعل تعرض له

(٦) المصدر السابق، ص: ١٢٧ [Ibid., ch. iv, fr. 140 =]

(٧) المصدر السابق، ص ٥١ [كذا! والصحيح ص ٥١-٥٢]، وهي مقالة النظام أحد رؤساء المعتزلة، المطابقة لفكرة أصحاب نظرية الكُمون والظهور.

(٨) المصدر السابق، ص: ٥٢، [كذا! والصحيح ص ١٣٣].

البدوات، ولا تتعذر عليه الأفعال، انه ذكرها، وأعلى شأنها من فعال لا يستطيع أن يزيد في فعله شيئاً، ولا ينقص منه شيئاً، ولا يقدمه ولا يؤخره»^(٩) [ص ٩٢]... فالخياط لا يقر أي تقريب يقدمه ابن الراوندي. فمثلاً عندما احتج عليه بأن الفرق بين البدء والنسخ هو في الاسم فقط، فالخياط هنا يعتبر ذلك من باب التغطية، ويقول «إن الرافضة لا تعرف ما حكيت. وإنما خرج له من قريب نفر صحبوا المعتزلة. فأما الرافضة بأسرها فإنها تقول بالبدء في الأخبار. وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبدء في الأخبار في شيء»^(١٠) [ص ٩٣] وهذا الفهم الخاطئ للنظرية هو الذي أدى إلى جعلها معطلة للتفسير، والكشف عن مضامينها لدى المعتزلة. لأنهم اعتبروا البدء تناقضاً وكذباً في الأخبار. كما صرح بذلك قاضي القضاة في شرح الأصول قائلاً «وأما البدء فإنه لا يكون بدء إلا عند اعتبار أمور، نحو أن يكون المكلف واحداً، والوجه واحداً. ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر»^(١١)

وإذا كان المعنى الذي أدرجوه للبدء كما ترى، فمن أين تحصل النظرية على تفسير جاد يجعلها تطابق المحمول الذي أقره المسلمون جميعاً؟ وإضافة إلى ذلك، أن المعتزلة ذهبت إلى أن ظاهرة التغير كالاستجابة والمغفرة تدرج تحت مفهوم القضاء الذي خص الله به الإنسان ضمن أصل الوعد والوعيد. حيث يظهر لنا ذلك في احتجاج «ابن الراوندي» على الجاحظ ورد الخياط عليه، فيذكر ابن الراوندي أن حجج النظرية عند الشيعة هي قول غيرهم استناداً لحديث الرسول (ص) «إن الصدقة تدفع القضاء المبرم»، والخياط يدّعي لحقيقة الحديث إلا أنه يقول «فلقولها تأويل وهو: إن من منع زكاة ماله فقصى الله عليه أنه فاجر فاسق من أهل الوعيد، فإذا تصدق بها وأخرجها، أزال الله عنه ذلك القضاء، وقضى له بقضاء غيره، وهو أنه يرتقي من أهل الوعد في الجنة»^(١٢)

(٩) المصدر السابق، ص: ١٢٩-١٣٠. [Ibid., ch. iv, fr. 143 =]

(١٠) المصدر السابق، ص: ١٢٧

(١١) القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، ١٩٦٥ م ص: ٥٨٤.

(١٢) الخياط، المصدر السابق، ص: ١٢٩. [Ibid., ch. iv, fr. 142 =]

القيسي، الدكتور نوري، والعاني، الدكتور سامي مكّي:

- منهج تحقيق النصوص ونشرها،

بغداد ١٩٧٥.

[ص ١٠٩]

ومن القصص الطريفة في التصحيف، ما حكاه ابن النديم في الفهرست عن ابن الراوندي، قال^(١):

«مررت بشيخ ويده مصحف، وهو يقرأ (ولله ميزاب السموات والأرض)، فسلمت وقلت: يا شيخ ايش تقرأ؟ قال القرآن (ولله ميزاب السموات والأرض). فقلت: ما تعني بـ(ميزاب السموات والأرض)؟ قال: هذا المطر الذي ترى. فقلت: وما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ. إنما هي (ميراث السموات والأرض). فقال: اللهم غفرا، منذ أربعين سنة أقرأها، وهي في مصحفى هكذا»^(٢).

(١) أشار المؤلفان إلى «الفهرست ٢١٧، ط. إيران».

(٢) قارن نص ابن النديم في كتابنا «تاريخ ابن الروندي الملحق»، ص ٨٩.

(٤٣/٦١)

الجبوري، عبد الله:

- مقدمة (ابن درستويه)،

الجزء الأول،

بغداد ١٩٧٥.

[ص ٤٧]

[من بين مؤلفات ابن درستويه]:

نقض الراوندي على النحويين^(١)، ذكره ابن النديم في (الفهرس)^(٢)، والقفطي
في (إنباه الرواة)^(٣).

(١) قارن لمعرفة العنوان الصحيح، كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ٨٥، حيث أشير هناك إلى كتابي الآخر 73 ch. ii note Ibn ar-Riwandî، وإلى بحث الأستاذ كراوس Kraus R.S.O. Xiv p. 362، قارن الترجمة العربية للدكتور بدوي، ملحقة بهذا الكتاب.

(٢) أشار الجبوري إلى «ص ٦٣» من الفهرست.

(٣) الإشارة هنا إلى الجزء الثاني، ص ١١٤، تبعاً للجبوري.

فان اس، جوزيف:

- الفارابي وابن الريوندي،

ترجمة الدكتور كامل مصطفى الشبيبي والدكتور عبد الأمير الأعسم، بحث
ألقي في مهرجان الفارابي/ بغداد ١٩٧٥^(٦).

[ص ١]

إن الموضوع لا يقترح نفسه. الفارابي وابن سينا، الفارابي وأرسطو لم لا؟ لكن
الفارابي وابن الريوندي! إذ الفيلسوف الذائع الصيت لم يمل إلى المتكلمين مطلقاً، إذن
فلماذا يقوم شيء مشترك بينه وبين أكبر الزنادقة في الإسلام، الزنديق الذي حاولت
الأجيال بعده أن تنقله بشتى الافتراءات والشبهات. على أنه ينبغي أن يشار إلى أن ابن
الريوندي كان المتكلم الوحيد الذي أفرد الفارابي باهتمام يتمثل برد صريح على عمل
من أعماله، فابن أصيبعة يشير، ضمن مؤلفات الفارابي، إلى رسالة في نقض «كتاب
أدب الجدل» لابن الريوندي. (جـ ٢، ص ١٣٩، ط. مللر Müller).

أما كتاب ابن الريوندي المذكور فلا نعرف عنه كثيراً، فلم يصل كاملاً
ولا على صورة شذرات. ومع هذا يبدو أنه كان فعالاً في الأوساط
الفلسفية. فالمعتزلي أبو القاسم البلخي ابن الكعبي (توفي ٩٣١/٣١٩)

(*) ترقيم الصفحات بموجب أصل البحث المقدم للمهرجان، وقد نشر ضمن كتاب «الفارابي
والحضارة الإنسانية»، وزارة الإعلام، بغداد ١٩٧٥-١٩٧٦، ص ٣٨٩-٣٩٨، كما نشرته مجلة
الرابطه الأدبية (النجف، عدد ٦، السنة الثانية، كانون الثاني ١٩٧٦، ص ٦٣-٧٤، ونشر في مجلة
آفاق عربية (بغداد، السنة الأولى، العدد ٦، شباط ١٩٧٦، ص ١٢٦-١٢٩).

صحح أغلاطه، في كتابه «إصلاح غلط ابن الريوندي» (ذكره أبو رشيد النيسابوري في كتابه «مسائل الخلاف»)، والتي تصدى لنقضها الأشعري (توفي ٩٣٥/٣٢٤-٦) الذي ربما علق عليه أيضاً أن كان لنا أن نربط رسالة «شرح أدب الجدل» بما يوافق هذا الطرف.

والمعروف أن كلا الكعبي والأشعري كانا أمسن من الفارابي، وقامت خصوصتهما خلال سني حياة الفيلسوف. وبقي كتاب ابن الريوندي مدوناً بعد قرن من هذا التاريخ وأشار إليه الحنبلي المتقلب ابن عقيل (١٠٤٠/٤٣١-١١١٩/٥١٣) في «كتاب الفنون» له (قارن الاقتباس غير الواضح [ص٢] في «كتاب الآداب الشرعية» لابن مفلح، ج٢، ص ١٢٠ (الذي يقول فيه) وله الجدل)، وربما استعمله في كتابه الضخم «الواضح» الذي تناول فيه مشاكل فن الجدل (The ars disputandi.) الذي نستطيع وصفه - على العموم - بالمنهج المدرسي. وقد لاحظ جورج مقدسي بأن «كتاب الواضح» ومصدراً آخر مهماً لكتاب «أدب الجدل» وهو «كتاب الأنوار» للقرقساني المتكلم القرائي (عاش في النصف الأول من القرن العاشر (الميلادي)، قارن الترجمة الوثيقة الصلة بموضوع النص من نشر فيدا) (R.E.J. (G. Vajda) 122/1963/7 ff) كلاهما نقل النص عنه الذي يحمل طابع الاعتزال. وقد وقف في صف الرماني النحوي المعتزلي البغدادي البارز (توفي ٩٩٤/٣٨٤) الذي اقتبس من قبل ابن عقيل اقتباساً مباشراً. ومع أن هذا يبدو مقنعاً بالنسبة لابن عقيل، فهو أدنى من ذلك بكثير أيضاً (ويحق لنا الآن أن نفترض شهرة كتاب ابن الريوندي في تلك الأيام. ولكن أن يكون الوضع دفاع الأشعري واقتباس ابن عقيل والقرقساني، فهل من الكثير على هذا الكتاب أن يقدر ويناقش لمجرد صدوره عن زنديق؟

بقي أن نذكر أن القرقساني كان يهودياً، وهذا يعني أنه لم يعنه صحة أو خطأ ما يدور في مجال علم الكلام الإسلامي. ومع أن الأشعري وابن عقيل وقعا تحت تأثير الاعتزال، ولم يكونا معتزليين بالذات، فقد كان تأصل الخصومة ضد ابن الريوندي بفعل المعتزلة. وليس من شك في أن الوقوع في ابن الريوندي كان مثار سعادة مبسورة لكل من تسول له نفسه ذلك، ومع ذلك، فقد مرّ زمن كان فيه الناس قادرين على التمييز ما دامت

ثمة فرصة للرجوع إلى الأصول التي استقى منها ولو كان مرتداً. وإلى جانب هذا يبدو أن السبب في هذه الخصومة كان جغرافياً إقليمياً إذ ظهرت التشنعات المغرضة الدائرة حول ابن الريوندي في العراق، على يد الجبائي في البصرة والخياط في بغداد. وفي مقابل ذلك عاش ابن [ص ٣] الريوندي مدة طويلة فيما وراء النهر - إذ يعود في أصله إلى مرو الروذ - وظل مقدراً في تلك المنطقة كمتكلم بعد مغادرته لها. ومن هنا، كان للكعبي فيه رأي متوازن، (بسبب كونه من بلخ) ولم تؤثر فيه تلمذته للخياط وقد ذكره في كتابه «محاسن خراسان» (الذي اقتبس منه ابن النديم في كتابه «الفهرست»). وأهم من ذلك أن (الإمام) الماتريدي، (باعتباره من تلك الأقاليم)، (توفي ٩٤٤/٣٣٣)، يشير إلى ابن الريوندي بشكل إيجابي جداً وذلك في كتابه «التوحيد» وفي كتابه «تأويل أهل السنة» كما فعل ذلك بعده الماتريدي، نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (توفي ١١٨٤/٥٨٠) في كتابه «كفاية في الهداية في أصول الدين» ومصدّقاً لذلك تحولت الاتهامات المتطرفة ضد ابن الريوندي عند الماتريدي في كتابه «التوحيد» إلى تنصيصات منقولة عن أبي عيسى الوراق، المعتزلي المشهور، الذي عرف بكونه مؤرخاً لترات الزنادقة واتهم أيضاً بكونه صاحب نزعات مانوية، وكان ابن الريوندي نفسه هو الناقض لها في دفاعه عن الإسلام، أو تفسيره الخاص للإسلام، أننا لسنا على يقين من انتساب أبي عيسى الوراق إلى المانوية، كما دمع في معظم مصادرها فيتبين لنا الآن أن ابن الريوندي لم يجاوز المنطق في الإشارة إلى هذه التهمة، كما تذهب إليه أكثر مصادرنا.

وبعد، فلا نعلم على وجه موثوق به ماذا وقع لابن الريوندي في بغداد والسبب الذي حدى بخصومه العراقيين إلى الوقوف منه هذا الموقف الشديد. فالجبائي يتهمه بأنه لم يقصد إلا إثارة الارتباك والتشكيك، حتى قيل أنه لم يصنف إلا ابتغاء الشهرة - وكان ذلك، بالمناسبة، تصرفاً طبعياً يمارسه المتكلمون والعلماء عامة. لقد كان الجبائي ممثلاً للاعتزال في العراق، بينما ابن الريوندي ينتمي إلى جذور فكرية مختلفة.

ومن ناحية أخرى، لم يتعد الشريف المرتضى عن هذه النقطة كثيراً في رده على نقضات الجبائي - وذلك في كتابه «الشافعي في الإمامة» حين ذكر

أن ابن الريوندي - في مصنفاته، وبخاصة كتبه الأربعة المشهورة [ص ٤] التي نقضت عدة مرات ووصفت بأقذع الألفاظ لمجرد النقد - ابن الريوندي هذا كتب كتبه لأن زملاءه المعتزلة طالما وقعوا فيه وطعنوا في سلوكه فأراد بذلك أن يدلل على ضعفهم. لكنه تخلى عن هذا الموقف بعد ذلك وقد كان ابن الريوندي مثل الجاحظ في قدرته على اتخاذ مواقف مختلفة قد لا تكون بالضرورة من رأيه الشخصي، وبالجملة أعرض ابن الريوندي عن اتباع المعتزلة واتخاذ مواقفهم وحرص على أن يسمى التي استقى منها (الشافي، ص ١٣، س ٣ وما يليه). وعلى هذا فربما صح القول: إن ابن الريوندي دفع النزعة الجدلية لعلم الكلام المعتزلي إلى غايتها. ومع أنه لم يكن متطرفاً بنفسه، إلا أنه استفد كل الإمكانات التي يتضمنها منهج أقرب للنقد الهدام منه إلى العرض المنظم للأفكار المتسقة. كان هذا بالذات السبب في أن كتبه المختلفة لم يجمعها طابع واحد يجعلها تبدو متكاملة. وكمثل على ذلك، وجدناه في «كتاب التاج» يدلل على قدم العالم، وفي «كتاب القضييب» دلل على أن الله لم يكن يعلم شيئاً مما خلقه في العالم قبل خلقه بل أحاط بالأشياء علماً بعد خلقه لها. وفوق هذا، فلم يلتزم ابن الريوندي بقضايا محددة بل كافح في كسر الغرور الذي اتصفت به المدرسة العراقية! لقد أراد إثارة روح الشك والتردد في قلوب رجالها دون أن يكون شاكاً بنفسه.

فإذا جاء الفارابي ليهاجم ابن الريوندي «أدب الجدل»، لم يوجه هجومه إلى زنديق بل إلى ممثل نموذجي لمنهج يقع ضمن الإطار الأرسطي، منهج لا يتسع لليقين الذي يورثه الاستدلال القياسي، بل يتحوّل إلى منهج فاسد يتمثل في ولع بالجدل العدواني الصرف.

وواضح أن هذا المنهج لا صلة له بفن التحليلات الثانية التي يتضمنها «كتاب البرهان»، بل هي من موضوعات «كتاب الجدل» (ويرى الفارابي) أنه إذا ساغ للمتكلمين الاعتقاد بأن في استطاعتهم الوصول إلى اليقين فذلك وهم واضح، لأن هدف المتكلمين من منهجهم هذا الذي يتمثل في «سكون النفس» إنما هو مقولة لا تتعدى البرهان الخطابي - وإنما تعني [ص ٥] القناعة بفهم شيء معين بقطع النظر عما يحويه من حقيقة. أما الحقيقة نفسها، فتبقى صعبة المنال في كل وقت ولا يمكن تقبلها إلا كرهاً (قارن الفارابي، كتاب البرهان، ص ٢١٤، س ١٧ وما يليه). وكما

يقضي به المنهج بكامله، يبدو أن فكرة «سكون النفس» مجرد شعور ذاتي يقضي بأن المرء على حق دون أن يكون ضمناً موضوعياً لاكتشاف الحقيقة.

ولم يكن هذا كله شيئاً جديداً، بل يؤسفنا أن نقرر أنه أقرب إلى العموميات. وبعد، فإننا نفتقد أي خبر موثوق عن «كتاب أدب الجدل» لابن الريوندي، ونقص الفارابي له. وفي هذا المجال، يمكن أن نتقدم خطوة أخرى، ذلك أنه ليس من المؤكد ما جاء عن نقض الفارابي لهذا الكتاب وحتى الآن لم نتجاوز إشارة ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» وترد في «كتاب تاريخ الحكماء» للقفطي، الذي هو واحد من المصادر الرئيسية لابن أبي أصيبعة، فقرة تتضمن عنوانين: هما «كتاب في أدب الجدل» للفارابي نفسه، و«كتاب الرد على ابن الريوندي» دون مزيد من التفصيل (ص ٢٧٩، س ١٥، ط لبرت Lippert). وعلى ذلك، فعلينا أن نبحث بطريقة آمنة عن مادة إضافية تدور حول هذا النزاع بين الفارابي وابن الريوندي. من هنا، فإن الخروج من هذا الغموض يشبه البحث عن إبرة في حزمة قش. ومع هذا، فربما أمكن تضيق دائرة بحثنا بتوجيه السؤال التالي: ما الأفكار أو المواقف ذات الاتصال بابن الريوندي التي فرضت نفسها على الأجيال التالية وهل نص عليها في مصنفات الفارابي؟

على أن شيئاً واحداً ينبغي أن يبين منذ البداية ذلك أن الفارابي لم يشر بته إلى ابن الريوندي في كتبه التي وصلت ودرست حتى الآن. وينبغي أن يشار إلى أن كلا الفارابي وابن الريوندي قدم من شرقي الإمبراطورية العباسية الأول من ما وراء النهر (فاراب) والثاني من خراسان (مرو الروذ)، وإذا فصلت المنطقتين المئات من الكيلومترات، فإنهما قريبتان من حيث الجذور الثقافية. وإذا تحدث الفارابي عن علم الكلام بطريقة الخاصة، فإنه قد لم يضع في اعتباره المدرسة العراقية للاعتزال، وربما كان اهتمامه في الأشعري [ص ٦] يقل من ذلك، لكن نظره توجه إلى الكعبي (الذي درس في بلخ) وكذا ابن الريوندي (الذي جاء من مناطق أقرب).

هناك نقطة أخرى تفرض نفسها على أذهاننا إلى جانب النزاع الكلامي المذكور، تلك هي الخاصة بالوحي، فقد ذاع اتهام ابن الريوندي بجحوده للنبوة، وهي فكرة تركز على شذرات وصلت من كتابه «الزمرد» التي حفظها نقض متأخر لها من تأليف الداعي الإسماعيلي

المؤيد في الدين (توفي ٤٧٠/١٠٧٨)، ونشر شذراته بول كراوس (Paul Kraus) في مجلة الدراسات الشرقية (R.S.O)، المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٤. وقد صبت هذه المناقشة على الوجه التالي: (ففي رأي ابن الريوندي) «أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه» وجاءت النبوة مكملته له، «فلذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه (في العقل) من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته... وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته» (CF. Ibid, XIV, P. 111).

وقد أشار النص المذكور إلى أن هذه حجة البراهمة. وبعد أن تصدى كراوس لإيضاح هذا النص، تبين أن ربطه بابن الريوندي لم يكن إلا على شكل واجهة اختفى وراءها، ولعله خشي من تصريحه بها لما فيها من شناعة. وقد ظهرت مادة جديدة في «كتاب التوحيد» للماتريدي يبدو فيها أن القضية لم تكن على هذا النحو، بل على النقيض من ذلك وجدنا ابن الريوندي قد بذل وسعه لنقض هذا الرأي. فقد كان الأمر عنده إحراجاً منطقياً كاذباً يلقي الحجة به على خصمه، ذلك أنه لا تناقض مباشر بين العقل والوحي، ويقتصر الأمر على موقف حدي يختار فيه المرء بين واحد من الضدين أو كليهما، وذلك بخصوص المواقف والحقائق التي قد يعدها العقل قبيحة ابتداءً لكنه يكتشف فيما بعد ما فيها من حسن أو فائدة عن طريق الوحي. لم يكن ابن الريوندي موافقاً للبراهمة، بل خصماً لهم ولا يعني هذا بالضرورة أنهم زادوا وضوحاً الآن عما سبق. ذلك أن هذه [ص ٧] الحجة المذكورة قد نسبها الماتريدي في «كتاب التوحيد» إلى أبي عيسى الوراق. وإذا افترضنا أن كلا النصين يتصلان بأصل واحد، ونقصد به «كتاب الزمردة» لابن الريوندي، بدا لنا أبو عيسى مختلفاً وراء ستار البراهمة. وعلى هذا، فربما نقل ابن الريوندي هذا النص من «كتاب الغريب المشرقي» لأبي عيسى الذي صور فيه المؤلف الغريب الآتي من الشرق ربما على صورة برهمي يظهر دهشته من العقائد الغيبية التي يتفوه بها أنصار الوحي. ولم تبدل الأجيال التالية جهداً يذكر لصون الموقف المقابل للمعقد للأشخاص والروايات المختلفة، بعيداً عن الحقد والجهل، وإلا لظهرت في بساطة ووضوح الوحدة التامة التي تجمع بين ابن الريوندي من جهة وأبي عيسى والبراهمة من جهة أخرى.

لقد وجدنا ظاهرة محددة تنفي هذه الوحدة لا لأسباب تتعلق بالنقد الداخلي للنص وحدها، بل تضيف إلى ذلك ملاحظة تدور حول الأشخاص المعنيين بها أيضاً. ذلك أن أبا عيسى والبراهمة لم يعارضوا جوانب من الروحي تتناقض مع العقل أولاً تقبل التفسير به فقط، بل رفضوا كل حق فردي موروث في الشريعة الإلهية لا يتمشى معها خصوصاً تقديم القرابين. وتبعاً لحكم العقل، إنه - كما يقول أبو عيسى في الشذرة المحفوظة في «كتاب التوحيد» للماتريدي، وكما تنسب إلى البراهمة في المصادر الأخرى - «مستحق للوم من أذى مخلوقاً لم يرتكب خطأ»، ولكن هذا بالضبط ما يحدث في تقديم الأضاحي. وليس هذا الاعتراض جديداً بالمرّة، ففي اثبات المعتزلة للخير المحض لله وقفوا حائرين أمام معضلة تعذيب الحيوان المسالم والأطفال الأبرياء. ومما يذكر أن المتكلم اليهودي حيوي [«حيويه» (Haiyoya) البلخي، الذي اشتهر فيما بين ٨٥٠ و ٩٧٥ (للميلاد) أعني خلال سني حياة ابن الريوندي، قد تساءل أيضاً عن حكمة تقديم الأضاحي. لكن فقرتنا هذه تعني بأمر مختلف، إذ هي منقطعة الصلة بمسألة الخير المحض لله، وحيوي، من جهة أخرى، لم يعارض الذبح في حد ذاته، بل تساءل: لماذا صار الدم والسمن طعاماً سائفاً لدى [ص ٨] الله؟ وما يبدو جديداً حول مناظرة البراهمة تركيزهم على شرعية تقادم العهد على حلية إيلام الحيوان. ويتمشى هذا مع عقيدة الأهمسا (Ahimsa) عندهم، ويتفق أيضاً مع النزعات المانوية عند أبي عيسى الوراق التي لم يدخر ابن الريوندي وسعاً في نقضها عليه. ولقد كان لهذه العقيدة سابقة عند كلا ابن الريوندي وأبي عيسى، فبالنسبة للأول كانت مجرد تبرير عقلي استمدّه من دين غريب عن الإسلام. ومع هذا تفهم ابن الريوندي ما يتعلق بمضمون تلك العقيدة بحكم إقامته في منطقة لم يكن البراهمة والبوذيون فيها طيوراً نادرة أو سطوراً في الأسفار، وإنما حقيقة واقعة. أما بالنسبة لزملائه المتكلمين في بغداد فقد كانت العقائدية المانوية زندقة واضحة.

لقد رد ابن الريوندي على هذا الاحتجاج بالطريقة الماضية على مقولة: إن ذبح الحيوان إن ظهر منافياً للعقل للوهلة الأولى، فإن هذا الانطباع لا يلبث أن يتغير كلية (حين) يتعمق المرء بحث هذه القضية ويكتشف معزاهما الباطن (الماتريدي، التوحيد، ص ٢١٠، س ١ وما يليه النص محرف للأسف). إلى جانب هذا، يضع ابن الريوندي هذه الفكرة في سياق

كلامي أوسع: ذلك أن جميع الوصايا التي يتضمنها الكتاب المقدس ذات هدف في ذاته، لأنها وردت على لسان نبي معصوم من الكذب مدلل على صدقه بمعجزاته أو بتصريح الأنبياء السابقين عليه باسمه وهذه نقطة لا نستطيع تجاوزها في هذا المكان، ولكن نكتفي بالقول: بأننا سنصل - كما يبدو - إلى بيت القصيد في شأن الأسلوب الذي صلب ابن الريوندي فيه هذه الفكرة. ومرة أخرى طور ابن الريوندي هذه الفكرة بشكل يغاير ما عند أبي عيسى الوراق الذي كان منكراً للمعجزات أو إمكانية إقامة الدليل عليها، وكذلك كان ملعوناً مثله في العرف المتأخر.

وحملنا لكل هذا في الذهن، نتجه الآن إلى الفارابي. ففي فقرة معروفة ومشبعة بحثاً تقع في نهاية «كتاب إحصاء العلوم» يصف الفارابي [ص ٩] وظيفة علم الكلام. فبعد تعريف عام مشبع بروح أرسطية بحثة، يؤكد الفارابي المنحى التبريري لعلم الكلام دون الطابع البناء له. وبعد التفريق بين وظيفتي المتكلم والفقيه، يشرع الفارابي في إدراج موقفين أساسيين يقفهما المتكلمون في الدفاع عن قيمة الدين الموقف الأول يكمن في إقامة الدليل على أن الدين يتجاوز العقل (ص ١٠١، س ٣، ص ١٠٣، في النهاية) الموقف الثاني في حالة تطبيقه على الصورة التي توافق التأويل المناسب (ص ١٠٤، س ١ وما يليه). ويبدو هذا أساساً وكأنه إشارة إلى الحنبلة والأشاعرة من جهة وإلى المعتزلة من جهة أخرى. لكن دعونا لا ننسى بأنه في هذا الوقت بالذات كانت الأشعرية تتخذ للتو شكلها، بينما كان الفكر الحنبلي آنذ بذي منزلة كبيرة في دوائر علم الكلام، إذ كان قوة هدامة له فقط. والأهم من ذلك، أن البديل الأول لهذا الرأي قد صلب بشكل يوافق مشكلة الوحي كما عولجت من قبل ابن الريوندي (يقول الفارابي): «إن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه، وإلا فلا معنى للوحي ولا فائدة. إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعلمه وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله».

(ويقول): «لذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه، ثم ليس هذا فقط، بل وما تستكره عقولنا أيضاً»

(ويرى الفارابي) أن الدين والوحي لهما وظيفة التربية المدرسية، لأنهما يبينان إلى أي حد يتفاوت العقل البشري الضعيف عن العقول الإلهية ولهذا فإن الدين والوحي ليسا متعارضين في حد ذاتهما، بل يبدو ذلك ظاهرياً في حالات اختلاف التوازن في إدراك الأشياء. (ويقول الفارابي): في وجوب صحة الدين والوحي: «إن الذي أتى بالنص من عند الله صادق لا يجوز أن يكون قد كذب، ويضح ذلك إما بالمعجزات التي يعقلها أو تظهر على يديه، وإما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولي الأقاويل على صدق هذا...».

ويتبغي أن نقرر أن الفارابي لا ينحاز إلى جانب أي واحدة من [ص ١٠] الوظيفتين، لأن الكتاب الذي ألفه غير قابل للنقد بل للوصف. وربما اكتشفنا تعاطفاً طفيفاً مع البديل الذي قدمه ابن الريوندي، ذلك أنه يستمر ليرينا أن زملاء ابن الريوندي، العقلين منهم وأصحاب التأويل يواجهون صعوبات خطيرة من الوسايا الغيبية، التي تعجز عن تقديم تفسير لهذه الغيبيات. وفي الأخير أنها يجب أن ترتد إلى جواب ابن الريوندي على المسألة، (وفي ذلك يقول الفارابي): «وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء - يعني التي يخيل فيها أنها شئعة - بأن يتبعوا سائر الملل فيلقطوا الأشياء الشئعة التي فيها: فإذا أرد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء، تلقاه هؤلاء بما في ملة أولئك من الأشياء الشئعة فدفعوه بذلك عن ملتهم». وعلى هذا، فالفارابي لا يهاجم ابن الريوندي في هذا الموضوع، لكن يبدو من المؤكد بأنه كان له أسلوبه الخاص الذي لم يستمد من الحنابلة ولا الأشاعرة، (لأنه اتقدهم جميعاً)، حتى أن ابن الريوندي نفسه سيبدو بالنسبة للفارابي، أدنى إلى ما اعتدنا، منتمياً إلى علم الكلام التقليدي الذي تعارفنا عليه. كل هذا يفسر ارتباكنا، ويفسر لماذا لجأ ابن عقيل الحنبلي إلى جواب ابن الريوندي على مسألة إيلام الحيوان - ولماذا عنف من قبل الجناح المحافظ لمدرسته ليرجع عن زندقته علانية.

وقد حدث كل هذا في سنة ١٠٧٢/٤٦٥، أي بعد مرور أكثر من قرن على وفاة الفارابي.

لقد تناول الفارابي ابن الريوندي بالبحث، لكن يؤسفنا أن نقرر أنه لا نعرف الطريقة التي اتبعها في هذا الشأن. وما نعمله من ذلك بالتأكيد أنه لم يفعل ذلك بطريقة ودية، لأنه رد عليه. ولعله من المثير أن يتأمل كيف اصطدمت فكرته عن النبوة بأفكار ابن الريوندي، ولعله ليس من الصعوبة بمكان أن يقدم جواب عام على هذه المسألة، لكن الأجوبة الشاملة سهلة ميسورة وليس لها أهمية. وبعد، فقد استهلكنا كثيراً من الافتراضات والظنون^(*).

(*) عندما قدم صديقنا الأستاذ جوزيف فان أس، رئيس قسم الدراسات الشرقية في جامعة توينكن، هذا البحث إلى مهرجان الفارابي (الذي انعقد في بغداد من ٢٩ تشرين أول إلى ١ تشرين ثان عام ١٩٧٥) لم يكن لديه وقتذاك علم باهتماماتنا الخاصة والطموحة في دراسة ابن الريوندي وللملحة شعته من المصادر والمراجع! وبالرغم من أن بحثه أعلاه يبدو مقتضباً هنا، وهو ترجمة أمينة وكاملة للنص الإنكليزي الذي بعثه إلينا، لكن الجديد بل الأصل فيه هو أنه استطاع أن يكشف بوضوح عن النزاع غير المنظور بين المدرسة العراقية والمدرسة الخراسانية في الفكر المعتزلي إبان القرن الرابع الهجري [العاشر الميلادي]. أما بخصوص كتاب ابن الريوندي في أدب الجدل، الذي رد عليه الفارابي بكتاب خاص، فكلاهما ويا للأسف مفقود، ولم نعثر في ما بين أيدينا من المصادر على ما يتصل بهما، ولأجل ذلك تبقى الأمور رهن تخمين وعمميات لا ثمرة فيها على الإطلاق.

(٤٥/٦٣)

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:
- الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي،
مجلة كلية أصول الدين (بغداد)،
المجلد الأول (١٩٧٥).

[ص ١٦٨]

(خطة البحث)

(١) تمهيد.

(٢) الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي.

أ - القطعة الأولى.

ب - القطعة الثانية.

ج - القطعة الثالثة.

د - القطعة الرابعة.

(٣) تحليل موقف ابن الريوندي في شعره.

(٤) نظائر لأشعار ابن الريوندي.

(٥) جريدة المصادر والمراجع.

أ - المصادر:

١ - المخطوطات

٢ - المطبوعات

ب - المراجع:

١ - العربية

٢ - الأوروبية

١ - التمهيد:

لم يعرف ابن الريوندي (أبو الحسين) أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق، المشهور خطأ بالروندي أو الراوندي^(١) بين مفكري [ص ١٦٩] القرن الثالث الهجري [التاسع الميلادي] شاعراً كمعاصريه من الشعراء، أو حتى المفكرين الذين قالوا الشعر كإبراهيم بن سيار النظام^(٢) فشهريته كمتكلم، وناقده، وجدلي مناظر^(٣)، هي الطاغية على ما وصل إلينا من المصادر الأولى الموثوقة في سيرته وفكره^(٤). ومع أن مؤلفاته الأربعة عشر ومائة كتاب^(٥) فقدت بكاملها. إلا أننا لا نعلم أنه خصص كتبه هاتيك للشعر، أو العناية به على الأقل.

ولعل من أهم الأسباب الكثيرة في ضياع مؤلفات ابن الريوندي تلك الضجة العظيمة، والمفتعلة، التي أثارها المعتزلة ضده في حياته وبعد

(١) ينظر في هذا التفصيل:

Al- A'sam, A. A.: Ibn ar-Rîwandî's Kitab: Fadihat al-Mu'tazilah, Ph. D. Dissertation, University of Cambridge, 1972, ch. I, pp. 3-4 note.

(٢) يراجع يبيع، عبد الحكيم: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، القاهرة ١٩٥٩.

(٣) قارن التوحيدي، البصائر والأخائر، تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤، ص ٣١٧.

(٤) يراجع كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» الذي صدر حديثاً عن دار التكوين في دمشق، ٢٠٠٩.

وبوجه خاص انظر النصوص ٢-٢١ [ص ٩٠-١٦].

(٥) انظر مثلاً المسعودي، مروج الذهب، ط. باريس ١٨٧٣، ٢٣٧/٧.

وفاته مباشرة إلى أن انتقل صداها إلى التيار السني بفضل الإمام الأشعري والتيار الشيعي بفضل النوبختي^(٦) وما وصل إلينا من شذرات بعض تلك المؤلفات لا يشير من قريب أو بعيد^(٧) إلى أن ابن الريوندي حاول [ص ١٧٠] نظم الشعر فعلاً، بل إن تلك الشذرات لا تتصل بالشعر أبداً. والأُنكى، أن المصادر المتقدمة الموثوقة المنتمية إلى القرن الرابع، والقرن الخامس، والقرن السادس، والقرن السابع، لا تتحدث عن صفة ابن الريوندي كشاعر ولم ترو له شعراً^(٨)، ما عدا المعري الذي انفرد بذكر بيتين من الشعر نسبهما صراحة إلى ابن الريوندي! والمعري، على قوة حافظته للشعر، يذكر أنه سمع البيتين على أنهما لابن الريوندي. وهذا ما يبعث على العجب. بل والأعجب من كل ذلك، أن غير المعري (المتوفى سنة ١٠٥٧/٤٤٩) لم يذكر البيتين اللذين رواهما حتى عصرنا هذا^(٩).

وابتداء من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) نجد

(٦) Cg. Al-A'assam. Op. cit., pp. 56-78.

(٧) عثر الأستاذ ريتز على شذرات مشوهة قليلة نسبها ابن الجوزي (المتنظم في التاريخ، ط. حيدرآباد ١٣٥٧/١٩٣٨، ٦/١٠٥-٩٩) إلى «كتاب الدامع» انظر:

Ritter, H. Philologika VI, Ibn al-Gauzis Bericht

Über Ibn ar-Réwendi; in: Der Islam, (1930) XIX, pp. 2-9, also cf. pp. 9-17.

كما جمع المرحوم الأستاذ كراوس شذرات مبتسرة من «كتاب الزمرد» وبنى عليها مادة بحثه الممتاز قبل أربعين عاماً (انظر):

Kraus, Paul: Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das

Kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rawandi; in: R.S.O., (Roma) 1934, XIV pp. 93-129, 335-379.

وقارن ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي للبحث المذكور في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، القاهرة ١٩٤٥، (ص ٧٥ وما بعدها). وقد حققنا شذرات «كتاب فضيحة المعتزلة» مؤخراً (انظر: (Al-A'asam, op. cit ch. iv, pp. 115-173)

(٨) يراجع كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ٤٣-١٩١.

(٩) راجع ص ٢٢١. (الفصل ٢، القطعة ١، الفقرة «١» من التحقيق ص ١٧٣).

المصادر المتأخرة تشير إلى أبيات تنسبها إلى ابن الروندي صراحة بحسبانه شاعراً قال شعراً جيداً وجد سبيله إلى كتب البلاغة والأدب، فهذا التفتازاني (ت ١٢٨٩/٧٩١) يذكر بيتين لابن الروندي ينص صراحة على نسبتها إليه. بل ويترجم له في أثناء حديثه عنهما. وهما بيتان وجدناهما أصلاً عند السكاكي (ت ١٢٢٩/٦٢٦) في «المفتاح» وأخذهما عنه القرزوي (ت ١٣٣٨/٧٣٩) في «التلخيص»، فلم ينسبهما لأحد^(١٠) والأغرب [ص ١٧١] من كل هذا، أيضاً، أن اثنين من معاصري القرزويني، هما الصفدي (ت ١٢٦٤/٧٦٤) في شرحه لامية الطغرائي، والسبكي (ت ١٣٧٠/٧٧١) في طبقاته، يذكر أن البيتين، فلم ينسبهما الأول لأحد ونص الثاني على أنهما لأبي العلاء المعري^(١١)، بل إنه يزيد شكوكنا بقوله إن هناك من رد على البيتين، ويذكر الرد. و«ديوان» ابن الوردي (ت ١٣٤٨/٧٤٩) يكشف لنا أن البيتين اللذين يذكرهما السبكي رداً على المعري إنما هما من نظم ابن الوردي نفسه^(١٢). وبعد كل هذا وجدنا الماوردي (ت ١٠٥٨/٤٥٠) أول من يشير إلى البيتين المذكورين ولم ينسبهما لأحد. وهو معاصر للمعري، والمعري رجل مشهور في زمانه، فلم أهمل النسبة إليه، كما يذهب السبكي وحيداً بين المتأخرين؟ أما ابن تغري بردي، وهو من القرن التاسع، فيذكر البيتين ولا ينسبهما لأحد، وكأنه لم يعرف نسبتها للمعري أو لابن الريوندي.

وإضافة على هذه الشكوك، نجد العباسي (ت ١٥٥٦/٩٦٣) يذكر في «معاهد التصيص» ثلاث مقطعات نسبها إلى ابن الريوندي، بضمنها القطعة السابقة التي نسبها إليه التفتازاني. وواضح لنا أنهم يتابعون شواهد كتاب «المفتاح» وتلخيصه. غير أن المثير هو من أين استقى معرفته بالمقطعتين الجديديتين اللتين لم نعثر على مصدر سابق عليه يذكرهما ولو دون نسبة لابن الريوندي^(١٣)؟

(١٠) راجع ص ٢٢٦. (الفصل ٢، القطعة ٤، الفقرة «١» من المصادر ص ١٧٩).

(١١) راجع ص ٢٢٦، ٢٢٨ (الفصل ٢، القطعة ٤، الفقرة «١» من المصادر. والفقرة «ج»، أيضاً ص ١٧٩، ١٨١).

(١٢) راجع ص ٢٣٤. نفس الموضوع السابق، الفقرة (ز/١) من التحقيق.

(١٣) راجع ص ٢٢٢، ٢٢٤ الفصل ٢، القطعة ٢، والقطعة ٣.

بعد كل هذا وذاك، يجيء الشيخ علي الخاقاني، بعد أن امتلأت كتب المحدثين من الإشارة إلى أشعار لابن الريوندي، فيعتبرها صادرة فعلاً [ص ١٧٢] عنه. بل ويترجم له ويعرف به في كتابه «شعراء بغداد»^(١٤) ولم يستطع أن يذكر له غير أربعة أبيات^(١٥) فدخل ابن الريوندي، وفق هذا الاعتبار، إلى ميدان الشعراء مرغماً، كما دخل ميداني الزنادقة والملحدون من قبل، كذبا عليه، وافتراء على مكانته الممتازة في التيار العقلي في الإسلام^(١٦) منذ القرن الثالث الهجري.

(٢) الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي

والشعر المنسوب إلى ابن الريوندي، هكذا نجده دائماً، يتفق مع شخصيته وتفكيره. وهذا الاتفاق وحده هو الذي يسوقنا إلى تخفيف شكوكنا، بداية، في أمر نسبة القطع الأربع التالية إليه. ولم نعر على غيرهما فيما بين أيدينا من كتب التراث من شتى المشارب والضراب.

[القطعة الأولى]

١ - قسمت بين الوري معيشتهم قسمة سكران بين الغلط

٢ - لو قسم الرزق هكذا رجل قلنا له: قد جنت فاستعط

المصدر:

لم يذكر البيتين من القدماء والمحدثين غير المعري (أبي العلاء، [ص ١٧٣] أحمد بن عبد الله بن سليمان التتوخي، ت ١٠٥٧/٤٤٩) في الرسالة

(١٤) بغداد ١٩٥٧، ١/٧٧-٧٧.

(١٥) أيضاً، ص ٧٧ س ٣-٨. وقد سبق للأستاذ هوتسما أن أشار إلى شعر ابن الريوندي، ولو أنه لم يعتبره شاعراً، لكنه سجله ونشره، ولم يصل علمه إلى قطعة المعري، أنظر:

Houtsma, Th. : Zum Kitab al-Fihrist; in: W.Z.K.M., (1888) IV, pp. 229-234.

راجع ص ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٦: القطع ٢ و ٣ و ٤.

(١٦) Al-A'assam, op. cit., p. 78.

التحقيق:

(١) ذكر أبو العلاء أن أحداً أنشد له شعراً لابن الريوندي، ونص على البيتين. ثم قال: «لو تمثل هذان البيتان لكانا في الأصر، يطولان أرمي مصر، فلو مات الفطن كبداً لما عتب. فأين مهرب العاقل من شقاء رتب؟ أكلما خدع خادع، أرسلت من الكفر تصادع؟ - والمصادع السهام - وما حسنت السوداء الغالبة بسفيه دعواه، ألا وافق جهولاً عواه - أي عطفه»^(١٨).

وليس في رد المعري هذا ما يفيدنا غير التهمة التقليدية التي سبق وأن أكدها قبل ذكره للبيتين، حيث قال: «وقد سمعت من يخبر أن لابن الراوندي [كذا] معاشر تذكر أن اللاهوت سكنه، وإنه من علم مكنه. ويختصرون له فضائل يشهد الخالق وأهل المعقول أن كذبها غير مصقول، وهو في هذا أحد الكفرة، ولا يحسب من الكرام البررة، وقد أنشد له منشد، وغيره التقى المرشد^(١٩)» [ويذكر البيتين].

وهكذا نجد، ليس فيما يريد أن يقوله المعري فكرة واضحة. وكان [ص ١٧٤] الذي أنشد البيتين، وسمعه المعري أو نقل إليه سامع آخر، أراد تأكيد إكفار ابن الريوندي، وليس ببعيد، في رأينا، أن البيتين من نظم أبي العلاء نفسه، ونسبهما إلى ابن الريوندي افتراء، لأنه أراد إبعاد شبهة الإكفار عن نفسه (١).

(١٧) قارن: ط. إبراهيم اليازجي، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣، ص ١٦٨. ط. كامل كيلاني، القاهرة ١٩٢٣، ص ٢٩٦. ط. عائشة عبد الرحمن، القاهرة ١٩٥٠، ص ٤٤٢. وأخيراً ط. فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٨، ص ٢٤٩. وقد نشر قبل كل هؤلاء الأستاذ نيكلسن فصل الزندقة من «رسالة الغفران»، وترجمه إلى الإنكليزية (انظر):

Nicholson, R.A. : Abu al-Ala al-Ma'arri's The Risalat u-l-Ghufran (= Section: Zandaka). in: J.R.A.S., 1902. pp. 75 ff.

(١٨) اقتبسنا النص من نشرة الدكتور عائشة عبد الرحمن، ص ٤٤٢-٤٤٣.

(١٩) أيضاً، ص ٤٤٢.

(ب) وقد ترجم الأستاذ نيكلسن إلى الإنكليزية هكذا^(٢٠):

1. Thou didst apportion the means of livelihood to Thy Creatures like a drunkard Who shows himself churlish.
2. Had a man made such a division, we should have said to him, «You have swindled. Let this teach you a lesson!»

والتفتت الدكتورة عائشة عبد الرحمن في نشرتها إلى أن الأستاذ نيكلسن غلط في ترجمة (استعط)، فلم يوفق في إعطائها معناها الصحيح^(٢١). والبيت الثاني برمته سبق نشره في طبعة البازجي (ص ١٦٨)، كما أشارت لذلك الدكتورة عائشة^(٢٢) ولم يكن بحسبانها أن يكون البيتان للمعري على الاحتمال، أو على الأقل، منحولين على ابن الریوندي، وقد غلط المعري في النسبة. لأن في مقدمته للبيتين وصفاً لا يتصل بطبيعة شخصية ابن الریوندي التي نعرفها الآن، فلم يدع ابن الریوندي يوماً أن «اللاهوت سكنه»! ومن المناسب أن نشير هنا إلى أن سليم خياطة (انظر مقاله: ابن الرواندي، فذلکة عنه. مجلة المقتطف، ١٩٣١، مجلد ٧٨، ٤/٤٥٨) المح إلى البيتين بقوله: «أورد له أبو العلاء المعري... بيتين تهكمهما على الخالق عفيف شنيع»!

[القطعة الثانية]

- ١ - محن الزمان كثيرة لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد
- ٢ - ملك الأكارم فاسترق رقابهم وتراه رقاً في يد الأوغاد

[ص ١٧٥]

المصادر:

ذكر هذين البيتين، لأول مرة، العباسي (أبو الفتح، عبد الرحيم ابن عبد الرحمن بن أحمد، ت ١٠٥٦/٩٦٣) في «معاهدة التصيص»^(٢٣)

Nicholson. Op. cit., p, 356-7. (٢٠)

(٢١) رسالة الغفران، ص ٤٤٢ تعليق ٣.

(٢٢) رسالة الغفران، ص ٤٤٢ تعليق ٣.

(٢٣) انظر ط. بولاق، ١٢٧٤/١٨٥٧ - ٨، ص ٧٦-٧٧. ونحن هنا نرجع إلى نشرة محمد محيي

الدين عيد الحميد، القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٧، ١٥٨-١٥٥/١٥٨ والبيتان هناك يذكران في ص ١٥٨.

أثناء الترجمة لابن الريحوني، تعليقاً على [القطعة الرابعة]، التي سنذكرها فيما بعد، كشاهد في كتاب «التلخيص» للقرظيني^(٢٤) ولا نعرف أحداً في المصادر الأخرى يسجل هذين البيتين غير الخفاجي (شهاب الدين أحمد ابن محمد بن عمر الشافعي، ت ١٠٦٩/١٦٥٨) في كتابه «ديوان الأدب»^(٢٥) ومن المحدثين، ذكرهما الأستاذ هوتسما، [كما ذكر القطعتين الثالثة والرابعة]، ولم يذكر مصدره في الاقتباس^(٢٦). ويبدو لنا، بالمقارنة، أنه نقلها جميعاً من «معاهد التنصيص» (ط. بولاق)، كما سيفعل سليم خياطة^(٢٧) بعد ذلك بمدة طويلة. ويعني دور الخاقاني^(٢٨)، فيذكر القطعة، أيضاً، ولم يذكر مصدره.

التحقيق:

(١) ما أثبتناه تبعاً للعباسي (نشرة عبد الحميد). وتأتي قراءة الخفاجي للبيت الأول هكذا:

محن الزمان كثيرة ما تنقضي وسرورها يأتيك كالأعياد
(ب) وتفق قراءة الخاقامي مع رواية الخفاجي. فلعل المثلث عنده نقله من (ديوان الأدب)، ولو أنه يشر لذلك بين مصادر.

[ص ١٧٦]

(ج) أما هوتسما، فهو يثبت البيت الأول هكذا:

محن الزمان كثيرة ما تنقضي وسرورك يأتيك كالأعياد
(د) عندما يتحدث هوتسما عن هذه القطعة، يعتبرها لمحة لإلحاد مبطن. فهو يقول صراحة أن البيتين «لا بد وأن يكونا من قصيدة هجائية

(٢٤) ضبط وشرح عبد الرحمن البرقوقي، ط. أولى، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، ص ٧١، قارن د. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا. ت)، ص ٩١.

(٢٥) مخطوط المتحف العراقي، برقم ٥٨٥، ورقة ٢٠٨ [نسخه من أساتذنا الدكتور كامل مصطفى الشبيبي].

(٢٦) Houtsam, op. cit, p. 233.

(٢٧) مجلة المقتطف، مجلد ٧٨، ٤٥٨/٤.

(٢٨) شعراء بغداد، ٧٧/١.

لتدبير الله للعالم»^(٣٩). أما أن تكون القطعة من أصل قصيدة أكبر، فهو افتراض، من الأستاذ هوتسما، لا دليل عليه.

(هـ) وتبعاً لسليم خياطة، الذي ينص عليهما وفق قراءة «معاهدة التنصيص»، وجدنا الترجمة الفارسية لمقاله المذكور^(٣١)، على أن (ملك) في صدر البيت الثاني تحرفت هناك على «مك»^(٣١)، وهو غلط مطبعي ظاهر. ومن المناسب، هنا، الإشارة إلى أن خياطة قد قدم لهذه القطعة [مبتدأ قطعة الثلاث] بقوله^(٣٢): «ولصاحبنا شعر قليل لا تتعدى قطعته البيتين. وهي تساعد القارئ على البلوغ إلى دخيلة نفس هذا الإنسان الغريب، الجريء، المجنون، المحبوب. فمن شعره» [ويذكر البيتين]^(٣٣).

[القطعة الثالثة]

١ - أليس عجيباً بأن امرأةً لطيف الخصام دقيق الكلم

[ص ١٧٧]

يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم
المصادر:

ذكر هذه القطعة، لأول مرة، منسوبة إلى ابن الریوندي، فيما نعلم، العباسي في «معاهد التنصيص»^(٣٤). وسيذكرها بهاء الدين العاملي (ت ١٠٣٢/١٦٢٢ - ٣) في «الكشكول»^(٣٥)، فلا ينسبها لأحد. بينما

(٣٩) والأصل الألماني للمبارة:

(Offenbar war dies eine Satire gegen Allah's Weltregierung)

أنظر هوتسما: Ibid., l.c.

(٣٠) «ابن الراوندي فيلسوف بزرگ بارسي»، مجلة أرمغان، (طهران ١٩٣١)، سنة ١٢، العدد ١١، ص ٧٤٤-٧٣٥.

(٣١) أيضاً، ص ٧٤٣.

(٣٢) المقتطف، ٧٨، ٤٥٨/٤.

(٣٣) قارن أرمغان، ١١/١٢، ص ٧٤٣.

(٣٤) نشرة عبد الحميد، ١٥٨/١.

(٣٥) ط. القاهرة ١٩٢٥، ص ٢٢٢، م ١٠-١١.

يذكرها معاصره الخفاجي^(٣٦). وينسبهما صراحة إلى ابن الريوندي.

ومن المحدثين، يذكر القطعة منسوبة إلى ابن الريوندي، ويحسبانها صحيحة النسبة، الأستاذ هوتسما^(٣٧)، وسليم خياطة^(٣٨)، والأستاذ كراوس^(٣٩)، وعلي الخاقاني^(٤٠).

التحقيق:

(أ) ما أثبتناه تبعاً للعباسي. أما بهاء الدين العاملي، فقرأ (الخصام)، في البيت الأول، على (الطباع)، وهو جميل. والخفاجي يقرأ (دقيق)، في نفس البيت، على (ريق)، وله وجه. وقد تصحفت (امرأ)، في صدر الأول، عند خياطة، على (امرؤا)^(٤١).

(ب) والعباسي، عندما يشير إلى القطعة، يقدم لها بقوله: [ومن] شعره، وقبل أنشدته لغيره^(٤٢) (!)، ولدى التحقيق وجدنا شيخ المعرة يذهب إلى مثل هذا الزعم الريوندي^(٤٣).

(ج) والأستاذ هوتسما، على عادته في التعليق المقارن، ذكر القطعة بعد أن قدم لها بقوله: أن ابن الريوندي قد وضع تجربته الذاتية في هذه الكلمات الملائمة التي تذكرنا بسقراط^(٤٤).

(٣٦) ديوان الأدب، مخطوط، ورقة ٢٠٨.

(٣٧) W. Z. K. H., IV, P. 233.

(٣٨) المقطف، ٤٥٨، وقارن أرمغان، ٧٤٣.

(٣٩) «كتاب الزمرد لابن الراوندي»، مجلة الأديب (البيروتية)، السنة الثانية (١٩٤٣)، ٩/٣٥.

(٤٠) شعراء بغداد، ٧٧/١.

(٤١) كذلك في الترجمة الفارسية للمقال. انظر أرمغان، ١١/١٢ ص ٧٤٣.

(٤٢) معاهد التصيص، نشرة عبد الحميد، ١٥٨/١.

(٤٣) قارن المعري، لزوم ما لا يلزم، ٣٢٧/٢-٣٢٨.

(٤٤) والأصل الألماني للعبارة:

Seine eigene Lebenserfahrung legte er nieder in diesen treffenden Worten, welche an Socrates erinnern. (cf W.Z.K.M., IV, p. 233).

(د) أما علي الخاقاني، فهو يكرر ما ذهب إليه العباسي بلفظ جديد، حيث يقول: «وقوله، وقيل أنشد»^(٤٥) [ويذكر البيتين].

(هـ) وقد تعجب الشيخ العاملي من هذه القطعة، فأبدى استحسانه لها، عندما قال: «ولله در من قال»^(٤٦)، [البيتان].

(و) أما الأستاذ كراوس، فهو يرى الأمر من زاوية أخرى. فقول: «ولعله يسلينا أن هذا الرجل [ابن الريوندي]، مع إصراره على قدرة العقل الإنساني في إدراك حقائق الأشياء، قد وصل في آخر عمره إلى أن قال - أو قيل أنه قال»^(٤٧)، [فيذكر القطعة].

[القطعة الرابعة]

١ - سبحان من وضع الأشياء موضعها

وفرق العز والإذلال تفريقا

[ص ١٢٩]

٢ - كم عاقل عاقل أعيت مذهبه

وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا

٣ - هذا الذي ترك الأوهام حائرة

وصير العالم التحرير زنديقا

المصادر:

تنقسم المصادر التي وردت فيها هذه القطعة (أو البيتان الثاني والثالث)، إلى قسمين:

(أ) مصادر ذكرتها ولم تنسبها لابن الريوندي، بل لمجهول:

فالماوردي^(٤٨)، (أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، ت ٤٥٠/١٠٥٨)، يذكر الأبيات الثلاثة بلفظ مختلف [راجع بعد]. وقد أورد

(٤٥) شعراء بغداد ٧٧/١.

(٤٦) الكشكول، ص ٢٢٢.

(٤٧) مجلة الأدب ٩/٢ ص ٣٥ من أسفل.

(٤٨) أدب الدنيا والدين، على هامش الكشكول للعاملي، القاهرة ١٩٢٥، ص ١١٠.

السكاكي، (سراج الدين، أبو يعقوب، يوسف بن أبي بكر محمد بن علي، ت ١٢٢/٦٢٦)، في (مفتاح العلوم)^(٩٩) البيتين الثاني والثالث، وتبعاً له القزويني في تلخيصه للمفتاح^(١٠٠). وتبعاً للأخير جمهرة أصحاب الحواشي والشروح على كتاب التلخيص^(١٠١) في علم البلاغة. أما الصفدي (صلاح الدين، خليل بن أيبك بن عبد الله، ت ١٢٦٤/٧٦٤)، فهو يذكر البيتين (٢ و ٣) في شرحه للامية الطغرائي^(١٠٢)، وكذلك ابن تغري بردي (أبو المحاسن، يوسف الأتابكي، [ص ١٨٠] ت ١٤٦٩/٨٧٤-٧٠) في كتابه «النجوم الزاهرة»^(١٠٣).

(ب) مصادر تنسب القطعة أو بعضها لابن الريوندي:

أول من ينسب البيتين (٢ و ٣) إلى ابن الريوندي صراحة، هو الثقاتزاني^(١٠٤) في شرحه لتلخيص القزويني المذكور. أما العباسي^(١٠٥)، الذي عني كثيراً بترجمة ابن الريوندي، فهو يذكر القطعة كاملة، مؤكداً نسبتها لابن الريوندي. ولعل مصدره في النقل يقربه من مصدر الماوردي المذكور. وبعد هذين، سجد القطعة برمتها مذكورة عند الخفاجي^(١٠٦)، أيضاً. بينما يكثفي الباقرن بالبيتين (٢ و ٣)، كالحضرمي (جمال الدين محمد بن محمد بن مبارك، ت ١٥٢٣/٩٣٠) في كتابه لتشر العلم في شرح لامية العجم^(١٠٧)، وابن كمال باشا (شمس الدين، أحمد بن سليمان

(٩٩) ط. المطبعة الأدبية، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩، ص ١٠٥ [تتبعه من الدكتور الشيباني].

(١٠٠) ط. القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، ص ٧١ ط. المكتبة التجارية الكبرى، ص ٩١.

(١٠١) انظر في هذا، مطلوب، الدكتور أحمد القزويني وشروح التلخيص، بغداد ١٩٦٧.

(١٠٢) الغيث المسجم في شرح لامية العجم، ط. بولاق ١٢٩٠/١٨٧٣، ١١٤/٢. كذلك قارن طبعة القاهرة ١٣٠٥/١٨٨٨، ٧٤/٢.

(١٠٣) ط. دار الكتب بمصر، ٣١٢/٧.

(١٠٤) المطول، ط. حجر [أفغانستان؟] ١٣٠١/١٨٨٤، ص ١٠٠.

(١٠٥) معاهد التنصيص، ط. بولاق، ص ٧١ «نشرة عبد الحميد، ١٥٥/١».

(١٠٦) ديوان الأدب، مخطوط، ورقة ٢٠٨ أ.

(١٠٧) القاهرة ١٣٢٠/١٩٠٢، ص ١٤ [تتبعه من الدكتور الشيباني].

الرومي، ت ١٠٥٥/٩٤٠) في رسالته «تصحیح لفظ الزنديق»^(٥٨)، والجزائري (السيد نعمة الله بن عبد الله بن محمد بن حسين الموسوي، الششتري، ت ١١١٢/١٧٠٠) في «زهر الربيع»^(٥٩). ومن المتأخرين، يذكر البيتين الشيخ ابن يعقوب [محمد بن قاسم] ص ١٨١ [ت؟]^(٦٠) والطيب القنوجي (السيد بن الحسن النجادي)، في كتابه «التاج المكلل في جواهر مآثر الطراز الأول»^(٦١). وأخيراً محمد باقر بن علي رضا، في كتابه «جامع الشواهد»^(٦٢).

(ج) وينفرد من بين كل السابقين [الفقرة ب] السبكي، (تاج الدين، أبو نصر، عبد الوهاب بن تقي الدين بن عبد الكافي، ت ١٣٧٠/٧٧١)، فيذكر البيتين (٢ و٣) وينسبهما صراحة إلى أبي العلاء المعري^(٦٣). ولم يعط ناشرو كتاب «تعريف القدماء بأبي العلاء»^(٦٤) أيهم في ذلك. واكتفوا بأن أحالوا إلى العباسي في «حيث ينسب البيتين لابن الريوندي»^(٦٥)، كما مر بنا^(٦٦).

(د) ويتحمس المحدثون، والمعاصرون منهم بوجه خاص، إلى ذكر

(٥٨) انظر محفوظ، الدكتور حسين علي: رسالة في تحقيق لفظ الزنديق، لابن كمال باشا، (تحقيق)، مجلة كلية الآداب (بجامعة بغداد)، ١٩٦٢، ٥، ص ٥٣ [د المستل، ص ٩].

(٥٩) ط. حجر، يومي ١٣٤١/١٩٢٢، ص ٣٥٩، وانظر ص ٣١٢ أيضاً. ثم قارن أحمد افشار شيرازي، ماني ودين او، طهران [١٩٥٥]، ص ٤٣٢.

(٦٠) كتاب روض الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار [للمنخشي]، ط. بولاق ١٢٨٠/١٨٦٣، ص ٧٨ س ٢-٤. [ولم أعتز على الموضوع المناظر في كتاب ربيع الأبرار للمنخشي، مخطوط الأوقاف ببغداد تحت الأرقام ٣٨٦-٣٨٩].

(٦١) يومي ١٣٨٣/١٩٦٣، ص ٢٩٨، برقم ٣٢٩.

(٦٢) ط. إيران [؟]، ١٢٨٨/١٨٧١، ص ٢١٠.

(٦٣) طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦، ٩٧/٣.

(٦٤) بإسراف الدكتور طه حسين، القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤.

(٦٥) أيضاً، ص ٤٠٩، تعليق ٣.

(٦٦) انظر الهامش (٥٥) قبل ص ٢٢٧.

ابن الريوندي مقتراً بالبيتين (٢ و ٣)، أو أن البيتين يذكّران بحسبانهما فعلاً من شعر ابن الريوندي^(٦٧) وحاول أخيراً أن يتعرف على أصل [ص ١٨٢] البيتين المذكورين، أستاذنا الدكتور الشيبني في أثناء حديثه عن شعر صالح بن عبد القدوس^(٦٨)، ولكنه لم يقطع برأيه^(٦٩). وقد سبق هؤلاء أجمعين الأستاذ هوتسما عندما ذكر القطعة كاملة (الآيات ١ و ٢ و ٣) معتبراً البيت الأول مكماً وسابقاً على البيتين التاليين^(٧٠).

التحقيق:

(أ) القطعة التي أثبتناها كما وردت في «معاهد التنصيص». وقد سبق العباسي في ذكر البيتين (٢ و ٣) إلى هذه الرواية جمهرة من المؤلفين كالسكاكي والقزويني والصفدي والسبكي. كما أيد المتأخرون عنه هذه الرواية كالجزائري، والقنوجي، وكيلائي، البلادي البحراني، وعبد الحميد، ومحمد باقر بن علي رضا، وابن يعقوب.

(ب) وردت (النحري) على (التجريد) عند التفتازاني (في المطبوع). كما تحرفت (الأوهام)، في البيت الثالث على (الأفهام) عند الحضرمي، كذلك أوردها سليم خياطة، في حين أن موقع (الأوهام) هنا أقرب للقصد. ويرد البيت الثاني، عند ابن كمال باشا، في

(٦٧) قارن الشيخ علي محفوظ الإبداع في مضار الابتداع، ط. رابعة، القاهرة (بلا. ت.)، ص ٣٣٢. كامل كيلاني، رسالة الغفران للمعري، القاهرة ١٩٢٣، ص ٢٩٦، تعليق ١. أحمد أمين وأحمد صقر، الهوامل والشوامل للتوحيدي، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥١، ص ٢١٢، تعليق ١ [تنبيه من الدكتور حسين علي محفوظ]. سليم خياطة، المقتطف، ٤/٧٨ ص ٤٥٨ [ولاحظ أرمان، ١١/١٢ ص ٧٤٤]. ومحمد محيي الدين عبد الحميد، نشرته لكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري. القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠، ٢٢١/١، تعليق، والدكتور علي الورد، وعاط السلطين، بغداد ١٩٥٤، ص ١٠٥. الشيخ علي بن حسن البلادي البحراني، كتاب أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والاحساء والبحرين، النجف ١٣٨٠/١٩٦٠، ص ١٢٨.

(٦٨) ديوان صالح بن عبد القدوس، منشورات دار الثقافة، بيروت (تحت الطبع).

(٦٩) أيضاً، ص ٨٨ من مخطوطة المؤلف.

(٧٠) انظر: Houtsma, op.cit., p. 233.

عجزه مقروءاً هكذا (« الأصل المخطوط »)^(٧١):

[ص ١٨٣]

كم جاهل جاهل تلقاه مرزوقا
وقد صححه الدكتور حسين علي محفوظ في نشرته المذكورة. و(حائرة) في صدر
البيت الثالث أثبتها هوتسما (حائرة). وصدر الثاني يرويه الشيخ علي محفوظ هكذا:
كم عاقل عاقل ضاقت معيشته
بينما يرويه الدكتور الوردى على سجيته، كما يأتي [كما فعل محيي الدين
عبد الحميد]:
كم عالم عالم أعييت مذاهبه
(ج) ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن قراءة الدكتور الوردى تذكرنا بقراءة ابن
تغري بردي للبيت الثاني:
كم فاضل فاضل أعييت مذاهبه
وسنجد (الألباب) مكان (الأوهام) في البيت الثاني، وهي صحيحة وممتازة
[انظرها في البيت ٣ من قطعة الماوردي في الفقرة التالية].
(د) وقد سبقت كل هذه القراءة الشاذة قراءة الماوردي الذي سجل الأبيات
الثلاثة بلفظ مختلف:

سبحان من أنزل الأيام منزلها
وصير الناس مرفوضاً ومرموقاً
فعاقل فطن أعييت مذاهبه
وجاهل خرق تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الألباب حائرة
وصير العالم التحرير زنديقا

(٧١) يرجع الدكتور محفوظ في تحقيقه لرسالة ابن كمال إلى مخطوطة الموصل. قارن الموضوع
المناظر في مخطوطة الأوقاف ببغداد برقم ٤٧٢٣، ومخطوطة مانجستر برقم (B) ٨١١.

أما الخفاجي، فهو يتابع الماوردي في قراءته للبيت الأول، وصدر الثاني،
ويثبت عجزه هكذا:

[ص ١٨٤]

وأحمق جاهل تلقاه مرزوقا

بينما يصحح (الألباب) على (الأوهام)، ويخطأ في قراءة (العالم) على
(العاقل) في البيت الثالث.

(هـ) ذكرنا في الفقرة (ج) من مصادر هذه القطعة بأن السبكي نسب البيتين
الثاني والثالث إلى أبي العلاء المعري. غير أننا لا نعثر على هذين البيتين في
المطبوع والمخطوط من آثار ابن العلاء. كما لا نعرف شخصاً آخر ذهب إلى هذا
الزعم كالسبكي.

ومن المناسب أن نشير هنا إلى ما يذكره الخفاجي في مقدمته للقطعة، حيث
قال: «وقوله [أي قول ابن الريوندي] وهو من نسبة الكتبي لنصر الخرزري
[كذا]»^(٧٢) ويذكر الأبيات ١ و ٢ و ٣. والكتبي هذا، بلا شك، هو ابن شاعر (صلاح
الدين، محمد بن شاعر بن أحمد بن عبد الرحمن الداراني الدمشقي، ت
١٣٦٣/٧٦٤). ولكننا للأسف، لم نعثر على أصل الاقتباس في كتابه «فوات
الوفيات»^(٧٣)، أو «عيون التواريخ»^(٧٤). وفي موضع آخر من كتاب «تاريخ بغداد»
للخطيب البغدادي^(٧٥)، نتعرف على (نصر) هذا. فهو نصر الخبز أرزي. وقد نبه إلى
هذا منذ عهد قريب الشيخ عباس القمي^(٧٦)، الذي ذكر أن [ص ١٨٥] الخبز أرزي
هذا توفي سنة ٣١٧هـ [« ٩٢٩ م »]^(٧٧).

(٧٢) ديوان الأدب، مخطوط، ورقة ٢٠٨ أ.

(٧٣) ط. محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥١.

(٧٤) قارن مخطوط أحمد الثالث (اسطنبول) تحت سنة ٣١٧هـ. كذلك يلاحظ مخطوط ليدن برقم

Ms. 1957، ومخطوط لاندبيرك برقم MS. 234، ومخطوط باريس برقم MS. 1588، ومخطوط

كمبرج برقم Add. 2922.

(٧٥) ط. دمشق ١٩٢٦/١٣٤٥ - ٢٩٧/١٣، ٧.

(٧٦) الكنى والألقاب، ط. النجف ١٣٧٦/١٩٥٦، ١٨٥/٢ - ١٨٦.

(٧٧) أيضاً، ١٨٦/٢ س ١ من أسفل.

(و) وكما لاحظنا من استعراض مصادر القطعة، أن المشهور لدى الأكثرين الاستشهاد بالبيتين (٢) و (٣) . وتبعاً للسكاكي، الذي استشهد بهما لأول مرة في كتابه «مفتاح العلوم» (١٠٥ س ٥ - ٦ من أسفل)، سيهتم أساتذة البلاغة فيما بعد بالإشارة إليهما، كما فعل القزويني في (التلخيص)^(٧٨)، وتبعاً له شراح هذا الكتاب الأساسي في علم البلاغة^(٧٩)، حتى اقترن اسم ابن الريوندي، صراحة، بهذين البيتين. فقد ذكر الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد، في التعريف بابن الريوندي بأنه «هو صاحب البيتين المشهورين اللذين ينشد هما علماء المعاني»^(٨٠). والأصل في موضع استشهاد البلاغيين بالبيتين، عندما «يوضع المظهر موضع المضمرة»^(٨١) وسيشرح لنا التفازاني هذه القاعدة «إن كان المظهر الموضوع موضع المضمرة اسم إشارة فلكمال العناية بتمييزه. أي تمييز المسند إليه، لاختصاصه بحكم بديع»^(٨٢). ويعلق على هذا (الحكم البديع)، فيما بعد، البرقوقي فينص على أنه ما «أسند للمسند إليه، المعبر عنه باسم الإشارة»^(٨٣) وقد أفرط البلاغيون في إدراك ماذا قصد ابن الريوندي في البيتين^(٨٤). حتى صرح التفازاني بأنه «لا يخفى ما فيه» [قول ابن الريوندي] من التعسف والتهمك عطف على كمال [ص ١٨٦] العناية... أو لا يكون ثمة مشار إليه أصلاً^(٨٥)! وتعليقاً على هذا الحكم، يشير البرقوقي من المحدثين إلى أن «كلام ابن الراوندي [كذا !] هذا، إحدى حماقاته، وهو بالجهل أليق»^(٨٦). بل إن

(٧٨) نشرة البرقوقي، ص ٧١ ط. التجارية، ص ٩١.

(٧٩) يراجع «كتاب شروح التلخيص»، نشرة الحلبي، القاهرة ١٩٣٧.

(٨٠) انظر تحقيقه لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، ١/ ٢٢٠ تعليق ٢.

(٨١) التلخيص، ص ٧١ ط. التجارية، ص ٩١.

(٨٢) الطول، ص ١٠٠ س ١٨ وما بعده.

(٨٣) التلخيص، نفس الموضع (تعليق الناشر).

(٨٤) انظر مثلاً التفازاني، المطول، ص ١٠٠ - ١٠١. وانظر النص محققاً في كتابنا «تاريخ ابن

الريوندي الملحد»، ص ٢٠٧ - ٢١١.

(٨٥) أيضاً، ص ١٠١. و«تاريخ ابن الريوندي الملحد»، نفس الموضع من النص السابق ص ٢١١.

(٨٦) التلخيص، ص ٧١ [٥ ص ٩١]، تعليق.

كامل كيلاني اعتبر البيتين شنيعين، ولو أن شناعتهما أقل من ما رآه في بيتي القطعة الأولى [تبعاً للمعري]^(٨٧). بينما وجدنا السبكي، الذي نسب البيتين لأبي العلاء، يقول: «قبحه الله! ما أجراه على الله - عز وجل -!»، وهذا الاستقبح إنما ينحسر على قائل البيتين: المعري أو ابن الريوندي^(٨٨). ولأجل ذلك، وجدنا الشيخ علي محفوظ يطيل في تفسير (البدعة) في البيتين بقوله: «ومن البدع أن من رزقه الله عقلاً وعلماً، يعتقد إذا رأى من أفاض الله عليه المال والجهل، وضعف العقل، أنه أحق منه بإفاضة المال. فيقول في نفسه: كيف منعتني قوت يومي، وأنا العاقل، الفاضل، وأفاض على هذا نعيم الدنيا، وهو الجاهل الغافل؟»^(٨٩). حتى أصبح القصد من المعنى، أصلاً، إشارة إلى الفقر والهتك والموصية والزندقة عند الدكتور الوردي^(٩٠)، لكن ذلك كله مرده شعور هذا (العاقل) بالظلم أمام (الجاهل). «وهذا المعنى اعتراض على الله في قسمة الحظوظ بين الخلق»^(٩١) لأجل كل ذلك استعاذ الدكتور الوردي عند ذكره لهذه الحال^(٩٢).

[ص ١٨٧]

والمدهش، إلى جانب كل هذا الذي ذكرناه، أن نجد الشيخ علي الخاقاني لا يذكر هذه القطعة، وكأنه لم يعرف بها على الإطلاق^(٩٣).

(٨٧) انظر قبل ص ٢٢٠، وقارن سليم غياطة، المقتطف، ٤/٧٨ ص ٤٥٨.

(٨٨) طبقات الشافعية، ٧٩/٣. وقارن النص نفسه في «تعريف القدماء بأبي العلاء»، بإشراف الدكتور طه حسين، ص ٤١٠ س ١ - ٣.

(٨٩) الابتداء، ص ٣٣٢.

(٩٠) وعاء السلاطين، ص ١٠٥.

(٩١) علي محفوظ الابتداء، ص ٣٣٢.

(٩٢) وعاء السلاطين، ص ١٠٥.

(٩٣) ينظر: شعراء بغداد، ٧٧/١. فهل يكفي أن نذكر القطعتين الثانية والثالثة في سيرة ابن الريوندي (ص ٧١ - ٧٦) لكي ندرجه في قائمة شعراء الحاضرة العباسية، أنا واثق أن الشيخ الخاقاني، حباً منه لتسجيل التراث، أقدم على اعتبار ابن الريوندي بين الشعراء. ولكن لا تبرير لنسيانه ذكر القطعة الأولى، والقطعة الرابعة على أقل تقدير (١) وهو العارف بكل مشهور مستور.

(ز/١) ولعله من المفيد، هنا، الإشارة إلى الردود على هذه القطعة، التي فهم منها أنها إعلان صريح عن الكفر والزندقة. فالسبكي، ولأول مرة في مصادرنا فيما نعلم، يذكر أن أحداً عني بالرد على البيتين (٢ و ٣) من هذه القطعة، فقد قال: «وقد أحسن الذي قال نقضاً عليه»^(٩٤). ويذكر البيتين التاليين:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه

وجاهل جاهل شبعان ريانا

هذا الذي زاد أهل الكفر لاسلموا

كفرأ، وزاد أولي^(٩٥) الإيمان إيماناً

وفي رواية السبكي هذه إغفال واضح لناقض أصل بيتي ابن الريوندي، وقد نبهني أستاذي الدكتور كامل مصطفى الشبيبي إلى أن قائل هذين البيتين، إنما هو ابن الوردي (زين الدين، أبو حفص، عمر بن مظفر بن عمر، ت ١٣٤٨/٧٤٩)، وصاحب كتاب «تتمة تاريخ [ص ١٨٨] المختصر»^(٩٦)، المشهور. وفي ديوانه^(٩٧) نقرأ البيتين، على أن صدر البيت الأول ورد هكذا:

(٩٨)

كم عالم عالم يشكو طوى وظما

وهي القراءة الصحيحة. وأحسب أن السبكي خلط بين صدر بيت ابن الريوندي

(رقم ٢)، وبين بيت ابن الوردي (رقم ١).

(٩٤) طبقات الشافعية، ٩٧/٣.

(٩٥) في الأصل المطبوع (أهل)، والتصحيح من ناشري «تعريف القدماء بأبي العلاء» [ص ٤١٠، تعليق ١]. وهكذا وجدناه في شعر ابن الوردي. انظر بعد.

(٩٦) ط. القاهرة ١٢٨٥/١٨٦٨. وانظر بوجه خاص ٢٤٨/١، فهناك تجد ترجمة لابن الريوندي. انظر:

Al-A'asam, Ibn ar-Riwandi, Bibliography, I, no. 49, p. 389.

(٩٧) ديوان ابن الوردي، ط. الجوانب، اسطنبول ١٨٨٣/١٣٠.

(٩٨) أيضاً، ص ٣٠٣. وبقية البيت وكذلك البيت الثاني كما سجلناهما أعلاه عن السبكي. (وَأُولَى) هكذا في الديوان، أيضاً.

(ز/٢) ويذكر البحراني (يوسف بن أحمد بن إبراهيم الحائري،
 ت ١١٨٦/١٢٧٢) بيتين للشيخ صالح بن عبد الكريم الكركزكاني البحراني
 (ت ١٠٩٨/١٦٨٧) في الرد على ابن الريوندي، هذا نصهما^(٩٩):
 إن الكريم الذي يعطي على قدر

يراه ذو اللب إحسانا وتوفيقا

ف ذو الجهالة مرزوق لتكملة

وذو النباهة من ذا صار مملوقا^(١٠٠)

وسيشير فيما بعد، فيما بين أيدينا من مصادر، الشيخ علي بن حسن البلادي
 البحراني في كتابه «أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والاحساء
 والبحرين»^(١٠١)، بعد أن ذكر بيتي ابن الريوندي (٢ و ٣)، [ص ١٨٩] وقال: «ومن
 شعره ما أجاب به ابن الراوندي [كذا!]»^(١٠٢)، ثم يذكر «فأجابه قدس سره،
 يقول..»^(١٠٣)، ثم يذكر بيتي الكركزكاني^(١٠٤) فتتصفح عنده (لتكملة) على
 (ليكملة)، ولا تستقيم!

(ز/٣) كذلك ذكر بهاء الدين العاملي^(١٠٥) بيتين نسبهما للقيراطي [كذا]،
 اعتبرهما فيما بعد عبد الرحيم بن محمد تقي التبريزي^(١٠٦)، رداً على ابن الريوندي
 بخصوص البيتين (٢ و ٣) من هذه القطعة. وبيتا القيراطي، هما [تبعاً للعاملي]:

كم من أديب فطن عالم

مستكمل العقل مقل عديم

(٩٩) أنيس المسافر وجليس الحاضر، بومبي ١٢٩١/١٨٧٤، ٢/٢١٥.

(١٠٠) قارن د. حسين علي محفوظ تحقيق لفظ الزنديق، مجلة كلية الآداب، ٥٣/٥ تعليق ٥٩.

(١٠١) ط. الغري، النجف ١٣٨٠/١٩٦٠

(١٠٢) أنوار البدرين، ص ١٢٧

(١٠٣) أيضاً، ص ١٢٨.

(١٠٤) أيضاً، ص ١٢٧. فقد كان الشيخ شيراز بأمر السلطان شاه سليمان.

(١٠٥) الكشكول، ص ٢٥٩ س ٧ - ٨.

(١٠٦) حاشية على كتاب المطول للتفتازاني (نفس الطبعة)، ص ١٠٠.

وكم جهول مكثّر ماله

ذلك تقدير العزيز العليم

وقد سجل التبريزي البيت الأول هكذا:

كم من أديب فهم قلبه

ستكمل العقل لقد عديم

أما البيت الثاني فقد تغيرت (وكم) على (ومن)، وتحرفت (مكثّر) على (كثير)، ولا معنى لها. هذا بالإضافة إلى التحريف واختلال الوزن في البيت الأول [يلاحظ أن «ستكمل» هي سبب هذا الخلل]!

(ز/٤) ولعل من المناسب، قبل أن نختم الحديث عن النقوض على [ص ١٩٠] هذه القطعة، بأننا تعودنا أن نجد نقوضاً كثيرة في الرد على كلام أو مقولة أو كتاب لابن الريوندي في مختلف ألوان المعرفة التي طرقها، ومنذ زمن بعيد^(١٠٧). ولأجل هذا، فليس من الغريب في رأينا أن يتعرض البيتان (٢ و ٣) من هذه القطعة لكل هذا الاهتمام من قبل الشعراء والأدباء. ويذكر عبد الرحيم التبريزي في حاشيته على «كتاب المطول» للتفتازاني، وقد رد على ابن الراوندي [كذا] من قال^(١٠٨). ويذكر البيت التالي:

نكد الأديب وطيب عيش الجاهل

قد أرشداك إلى حكيم عاقل

فهل كان عقل ابن الريوندي قاصراً عن إدراك هذه الحكمة في الرزق الكثير مع الجهل وبين الفقر والعوز مع العلم؟ وإذا فطن إلى هذه الصلة، فلماذا لم يعتبرها (حكمة)، واعتبرها (ظلماً) واقعاً من موزع الرزق

(١٠٧) انظر: AL-A'sam, op.cit. ch. iii, pp. 58, 59, 63, 71 - 72 etc.

وقارن بحث الأستاذ كراوس Kraus, R.S.O., XIV, pp. 360-364. وراجع بدوي، من تاريخ

الإلحاد في الإسلام، ص ١٦١ - ١٦٨.

(١٠٨) المطول، ص ١٠٠ (حاشية).

والفقر؟ أو يمكن أن يكون على هذه الصورة رجل مستتير كابن اليربوعي، كشف البحث العلمي الجديد^(١٠٩) أهميته العظيمة في توجيه [ص ١٩١] اهتمام المفكرين إلى المكانة البارزة التي يحتلها العقل في حل المشاكل الإنسانية، ولا مكان، بعد ذلك، للخرافة؟

إن ما سنعمده في الفصل التالي جواب على كل هذه التساؤلات.

(٣) تحليل لموقف ابن اليربوعي في شعره

والآن، كيف نفسر غرض ابن اليربوعي في القطع الشعرية الأربع المارة الذكر؟ أن العقل Reason في سطورها يبدو كأنه ضحية المعرفة Knowledge عند رجل مثقف مستتير كابن اليربوعي^(١١٠). ولقد سمى أبو حيان التوحيدي هذه المشكلة: مشكلة قناعة العاقل الذي يجد علمه الواسع غير المجدي يدفعه لعوز يناقض النعيم الذي يرفل فهي الجاهل الذي وجد جهله المركب مجدياً في توسعة الرزق والحياة الكريمة المظهر، بأنها مسألة أولى. ونص عليها بأنها «ملكة المسائل». وفسرها بقوله: هي «الشجا في الحلق، والقذى في العين، والغصة في الصدر، والوقر على الظهر، والسل في الجسم، والحسرة في النفس. وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى الناس به فيها. وهي حرمان الفاضل، وإدراك الناقص».

(١٠٩) انظر، بالإضافة إلى مراجعنا في التعليق (١٠٧) السابق، مقالة الأستاذ كراوس «كتاب الزمرد لابن اليربوعي»، مجلة الأدب ٩/٢ ص ٢٩ وما بعدها، وللاستاذ هورتن بحوث متعددة في ابن اليربوعي، ولو أنها تنقصها الدقة برأينا اليوم، لكنها رائدة في الكشف عن بصيرته وعلمه. انظر كتابه القيم الكبير:

Horten, Max, Die Philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn 1912. pp. 350-352, (also v. index).

وانظر كتابه الآخر:

Horten, Philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910, pp. 52, 88, 90, 149, 180, 183, 198, 219, 276.

وبشان بحوثه الأخرى انظر: AL-A'sam, op.cit., pp. 399 f.

(١١٠) قارن صدر البيت ٢ مع القطعة ٤ بما قاله في القطعة ٣.

ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي [كذا!] ربة الدين^(١١١)!

وأبو حيان يبدو هنا كأنه وضع يده على علة ابن الريوندي، التي عانى منها هو نفسه، كما عاناها شيخ المعرة. ولأجل ذلك سموا ثلاثتهم «زنادقة الإسلام الثلاثة»^(١١٢) وواقعهم التاريخي يشير صراحةً إلى أنهم كانوا مجموعة تختلف تماماً عن المجموعات الأخرى في الإسلام العقلي بالروح والعقيدة^(١١٣). ولقد وجد أبو العلاء المعري في [ص ١٩٢] المعاصرين من يدافع عنه^(١١٤)، كما دافع عنه بعض الأقدمين^(١١٥). وكذلك حال أبي حيان التوحيدي، الذي تشر للدفاع عنه غير واحد في العصر الحديث^(١١٦). وبقي الأستاذ أبو الحسين بن الريوندي دون تبرئة من الانتساب إلى التهم هاتيك التي وجدناها تتعلد إلى التهم من شخصيته عند المتأخرين^(١١٧)، والأنكى، عند المحدثين^(١١٨). وتابعهم دون روية أو نظر بعض المعاصرين^(١١٩).

ولكي نفسر هذا الاتجاه (التمردى)، أن صح القول، عند ابن الريوندي، لا بد من الإشارة إلى المصدر الأول الذي يوضح أسباب علة ابن الريوندي في حياته. فهذا معاصره الخياط (أبو الحسين، عبد الرحيم

(١١١) الهوامل والشوامل، مسألة رقم ٨٨، ص ٢١٢. [تنبيه من الدكتور محفوظ].

(١١٢) السبكي، طبقات الشافعية، ٣/٤.

(١١٣) انظر:

Klein, w. C., Al-Ibzanah 'an usul ad-diyana.
by al-Ash'ari, New Haben 1940, (introduction) p. 23.

(١١٤) انظر مثلاً: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، الغفران، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٥٨

(١١٥) يراجع «تعريف القدماء بأبي العلاء»، بإشراف الدكتور طه حسين، نص ابن العديم.

(١١٦) انظر مثلاً: الدكتور إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٥٧، ص ٥٠.

(١١٧) انظر مثلاً: الجزائري، زهر الربيع، ط بومي، ص ٣٨، ٧٠، ١٦٣.

(١١٨) انظر مثلاً: الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، القاهرة ١٣٨١/١٩٦١

[« ١٣٨٤/١٩٦٥ »]، ص ٢٠٤ - ٢٠٨.

(١١٩) انظر مثلاً: العلوجي، عبد الحميد: عطر وحبر، بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧، ص ١٨٧ - ١٨٨.

كذلك انظر ص ٢٢٤.

ابن عثمان، (ت حوالي ٩١٢/٣٠٠)، والذي نقض له كتابه « فضيحة المعتزلة » في عمله الكبير « كتاب الانتصار والرد على ابن الريوندي الملحد »^(١٢٠)، يذكر في مطاوي رده بأن المعتزلة قد نفوا عنهم ابن الريوندي، بل طردوه عن مجالسهم عندما خالفهم في الأقوال. ففسر خلافه [ص ١٩٣] إلحاداً وتخليطاً ونصرة للدهرية^(١٢١) وكان الخياط نفسه معاصراً لهذا الحدث. فهو يزعم أنه كان يعرفه معرفة شخصية « وهو معتزلي في آخر أيامه قبل أن تطرده المعتزلة من مجالسها، وتنفيه عن نفسها »^(١٢٢). وقد أدى عزل ابن الريوندي هكذا بالقوة إلى تمرد عليه، وهم أصحاب الجدل العقلي فاضطر إلى البحث عن كل ما يغضب أولئك المقيمين على الدين، وكانوا برأيه ملحدين. فانهى إلى فقر وعوز وحاجة لتضييقهم الخناق عليه، حتى فسر لنا الأستاذ أبو القاسم البلخي الكعبي، وهو تلميذ الخياط، أن ابن الريوندي « صار إلى ما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه، وتنحيتهم إياه من مجالسهم »^(١٢٣) ومعنى هذا، عندنا اليوم، أن ابن الريوندي كان محارباً في رزقه! ومن هنا وجدناه، إذا صححت الروايات الكثيرة في أنه ألف لخصوم المعتزلة مقابل (دراهم معدودة)^(١٢٤)،

(١٢٠) انظر نشرة نبيرك القاهرة ١٩٢٥ [ط. الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧].

(١٢١) أيضاً، ص ١٤٩ [بيروت، ١٠٧ - ١٠٨].

(١٢٢) أيضاً، ص ١٠٢ [بيروت، ص ٧٦].

(١٢٣) وردت هذه العبارة في القطعة المنسوبة إلى «كتاب محاسن خراسان» للبلخي المذكور، كما اقتبسها ابن النديم في الفهرست. قارن الأستاذ Houtsma في بحثه المنشور في W.Z.K.M., IV, p. 223 وقارن ابن النديم، الفهرست، ط. القاهرة ١٩٢٩/١٣٤٨، ص ٤ - ٥. وقد سقطت هذه القطعة بكاملها من نشرة الأستاذ Gustav Flügel لكتاب الفهرست (لايزك ١٨٧٠). كذلك راجع ما قلناه في التعليق على النص المذكور في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ٨٧ - ٨٩.

(١٢٤) يذكر العباسي حادثة ينفرد بها بين المصادر المتقدمة والمتأخرة (يراجع كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ٢٢٩) حيث يقول: «وذكر أبو العباس الطبري: أن ابن الراوندي [كذا!] كان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على حال. حتى أنه صنف لليهود كتاب البصيرة رداً على الإسلام، لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامرا. فلما قبض المال رام نقضها حتى أعطوه مائة درهم أخرى. فأمسك عن النقض» (انظر: معاهد التنقيص، ط. عبد الحميد، ١٥٥/١). قارن: الخاقاني، شعراء بغداد ٧٥/١ ولا يشير إلى موضع الاقتباس.

قد حاول أن يكسب رزقه مما توفر عليه من علم، فوضع عقله منه موضع المدبر له والموجه لأهدافه، حتى ولو عارض بذلك كل الحقائق في عصره والسابقين عليه^(١). وذلك لعمرى، موقف شاذ أملته على ابن الريوندي ظروف شتى أبرزها عقله المستتير، وعلمه الواسع، وفقره الدائم. حتى جاء الأستاذ السيد المرتضى، ففسر تمرده [ص ١٩٤] في التأليف، ليس لكسب الرزق، و«إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة وتحدياً لهم. لأن القوم أساؤا عشرته، واستقصوا معرفته. فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها، وتحاملهم عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة»^(٢).

وحتى نستطيع أن نتلمس حقيقة موقف ابن الريوندي العقلي في أشعاره، نذكر هنا شهادة أبي القاسم البلخي بأنه انفصل عن المعتزلة وصار حاله إلى ما عرفناه من الضيق في الرزق «لأن علمه كان أكثر من عقله»^(٣) ويشير الأستاذ كراوس إلى هذا النص بحسبانه

(١٢٥) انظر: الشافعي في الإمامة، ط. حجر [قزوين؟] ١٣٠١/١٨٨٤، ص ١٣. وقد نقل عنه المتأخرون والمحدثون هذا النص برمته لتبرير موقف ابن الريوندي. انظر مثلاً: الخوانساري، محمد باقر، وروضات الجنات، طهران ١٣٠٧/١٨٨٩، ص ٥٤. عباس القمي، الكنى والألقاب، ط. النجف، ٢٨٣/١. محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، ط. دمشق ١٣٥٧/١٩٣٨، ص ١٠/٣٤٤ [ط. بيروت ١٩٦١، ١٠/٢٢٤]. والحقاني، شعراء بغداد، ٧٤/١. والدكتور عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى، بغداد ١٩٥٧، ص ٢١٩، ... إلخ.

(١٢٦) انظر: Houtsma وقارن ابن النديم، الفهرسته، ط. القاهرة ص ٤. وعن ابن النديم ينقل المتأخرون، انظر بشكل خاص العباسي، معاهد التنصيص، نشرة عبد الحميد، ١٥٦/١. وقد نبه الأستاذ كراتشكوفسكي منذ عهد بعيد إلى نقل ابن القارح (انظر سألته، نشرة كيلاني مع رسالة الغفران، ص ٣٢. وقارن نشرة كرد علي، رسائل البلقاء ٢٦٣. ونشرة فوزي عطوي مع رسالة الغفران، ص ٣٢. ويراجع كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملقب» ص ١١٦ - ١١٧ وهناك النص محقق على قراءة مخطوط دار الكتب المصرية، برقم ٨٠ مجاميع تيمور، ورقة ١٣٥٤) عن ابن النديم، انظر:

Ign. Kratschkovsky, in: C-R. A.S de l'URSS, 1926, p. 26.

كذلك نلاحظ مقدمة الأستاذ نبيرك لكتاب الانتصار، ط. القاهرة ١٩٢٥، ص ٢٦.

[ص ١٩٥] «عبارة»^(١٢٧) كانت تضرب مثلاً للعقليين والملاحدة^(١٢٨)، فيضرب لذلك مثلين أحدهما أحمد بن الطيب السرخسي^(١٢٩)، والثاني تعجب ابن المقفع من زيادة عقل الخليل بن أحمد على علمه، وتعجب الخليل من زيادة علم ابن المقفع على عقله^(١٣٠). ولأجل ذلك، فزيادة العلم على العقل برأي كراوس، إنما تدفع إلى الإلحاد، بينما نفهمها نحن على أنها تزيد من تمرد العالم وتشطّح بالفيلسوف. ولأجل هذا نحن لا نذهب إلى أن ابن الريوندي وضع معرفته كلها لخدمة ما هو بدعة وضد الدين، كما يرى الأستاذ كابريلي^(١٣١)، وإنما هذا تهويل لا أساس له من الصحة. فليس بين أن يكون عقله أقل من علمه، وبين تسخير علمه للبدع من صلة إلا لأنه عاش جائعاً معوزاً، طالباً للرزق بأي وسيلة، فلم يجد، إلا [ص ١٩٦] بعد عسر في تأليف الكتب لخصوم المعتزلة. وغرور المعتزلة، وحده، هو الذي أشاع أن خروجه عليهم إنما كان خروجاً على الإسلام بحسبانهم الممثلين الوحيدين للإسلام الحقيقي في التيار الفكري في القرن الثالث الهجري^(١٣٢). هذا ما ورثه الإسماعيلية. فلقد وجدنا المؤيد في الدين الشيرازي (ت ٩٧٩/٤٧٠) يصف لنا ابن الريوندي بأن «مصيبته بعقله أعظم من مصيبته في دينه»^(١٣٣). وهذا كله، نجد صداه فيما بعد، في كتب المتأخرين والمحدثين، بأن ابن الريوندي إنما ملك عقلاً لم يقف موقف الفاحص فحسب، بل كشف عن أن لا حدّ للمعرفة، ولا ضابط لها، وليس من قوة

(١٢٧) تبعاً لابن النديم والأستاذين هوتسما ونيرك، انظر التعليق السابق.

(١٢٨) قارن Kraus, R.S.O., XIV, p. 117. وبدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٠٩ تعليق ١.

(١٢٩) الذي كان الغالب عليه علمه لا عقله. انظر الفهرست ط. القاهرة ص ٢٦١.

(١٣٠) قارن الأغاني، ٦٧/١٨. وابن خلكان، ١٢٥/٢.

(١٣١) انظر: F. Gabrieli, L'opera d'ibn al-Moqaffa'in: R.S.O., XIII, pp. 197 ff.

[« بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ٤٠ وما بعدها، وبخاصة ص ٤٨، تعليق ١ »].

(١٣٢) لقد فصلنا القول في هذا الموضوع، انظر:

Al'A'asam op. cit., ch ii, esp. p. 60-61.

(١٣٣) المجالس المؤيدية، المجلس ٥٢٢. انظر: Kraus, op.cit, p. 109.

[« بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ٩٨ »].

للأفكار إلا وهي متناقضة سوفسطائية المنحى، وبحسبانها زندقية وخارجة عن قواعد التفكير العام للإسلام.

وهذه الفرضية، هي وحدها الصحيحة اتجاه ما اكتشفناه من قوة التمرد في أسلوب ابن الريوندي، ومن ثورته الشجاعة ضد طغيان أهل العقل [« المعتزلة »] بما كان لديه من علم. وتلك حقيقة أوضحها الخياط عندما قال له: «وما ضررت بذلك غير نفسك»^(١٣٤)! وتبقى حقيقة أخرى تذكرنا بها عبارة شوبنهاور «أن الشخص الذي يملك عقلية فلسفية حقة، إنما هو ذلك الذي يتمتع بالقدرة على التعجب من الأحداث المألوفة وأمور الحياة العادية، بحيث يتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء ألفة وأشدّها ابتذالاً»^(١٣٥) وهذا ما حدث لابن الريوندي. [ص ١٩٧] فتعرض، لأجل نظراته الفاحصة، للحرمان، والطرده، والنفي، والتشهير، والتكفير. ولعل عبارة الغزالي (أبي حامد، محمد بن محمد بن محمد، حجة الإسلام، ١١١١/٥٠٥)^(١٣٦) المشهورة: «إن الإنسان إذا كان عالماً، ولم يكن له عقل، سقط جاهه ومرتبته»^(١٣٧)، إذا قلب محتواها انطبقت على ابن الريوندي، الذي أصبح علمه الواسع المحرك لأفكاره. فكان عالماً، وكان له عقل كبير، غير أنه سقط جاهه لجراته على العقل، وشجاعته في العلم. فسقطت مرتبته الاجتماعية، وعاش فقيراً معدماً بين أناس يجهلون معظم ما كان يعرفه حق المعرفة.

انظره كيف يعكس لنا أنه امتحن الحياة، فلم يعرف السرور إلا نادراً (البيت ١ من القطعة ٢). وهو العاقل الكبير قد أرقه الفكر، فعاش

(١٣٤) الانتصار، ط. القاهرة ١٩٢٥، ص ١٧٣ [« ط. بيروت، ص ١٢٣.]

(١٣٥) انظر: Schopenhauer, *Lemonde comme polonté et comme representation*, tr.Fr. (١٣٥) par: Burdeau, Alcan, ii, p. 294.

والاقتباس من ترجمة زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٨٩ [الذي ينقل عنه، أيضاً].

(١٣٦) انظر الآن كتابنا «الفيلسوف الغزالي: إعادة تقييم لمنحنى تطوره الروحي»، منشورات دار عويدات، بيروت ١٩٧٤ ص ٢٨ - ٢٩.

(١٣٧) التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة ١٣١٧/١٩٠٠، ص ١١٩، س ٣ - ٤.

محروماً اتجاه الجاهل المركب الجهل الذي عاش في نعيم (البيت ٢ من القطعة ٤). وسبب كل ذلك في رأيه، أن قسمة الرزق بين الناس إنما صدرت بلا حق (البيت رقم ١ من القطعة ١). ولأجل ذلك، فهو يوجه لومه إلى مقسم الأرزاق بعنف (البيت رقم ٢ من القطعة ١)، لأنه ظلمه، فجعله عبداً، بينما نسي خصومه (البيت ٢ من القطعة ٢). وليس، بعد كل هذا، بغريب على صاحب العطاء أن يتركه حائر الفكر. بل إنه صار يتشكك في عقيدته (البيت ٣ من القطعة ٤). وهذه الحيرة، حيرة العقل، ستقوده إلى نتيجة فاشلة في النهاية إلى الإعلان أن العلم لا يجدي للحصول على المزيد من العلم (البيت ٢ من القطعة ٣). وهو يندesh لهذه النتيجة التي تصدر عن مناظر جدل فيلسوف مثله (البيت ١ من القطعة ٣).

[ص ١٩٨]

(٤) نظائر لأشعار ابن الريوندي:

ولم يكن ابن الريوندي، وحده، على مر تاريخنا، والفكر الإنساني، قد عانى كهذه المعاناة. فهناك العديد من أمثاله، لكنهم يختلفون في الوسيلة التي عبروا بها عن تمردهم الروحي على عقولهم، وعلى عقولهم التي خدعت بعلومهم. ها نحن أولاء نجد في البحث عن نظائر لأشعار ابن الريوندي في تراثنا. ولا نقصد من هذا الاستعراض إحصاء أشعار المتمردين كافة، بل إيضاح النزعة «الريوندية» في الشعراء، أو ناظميها. فهذا الجزائري يروي لنا في كتابه «زهر الريح»^(١٣٨): «عن بعض الحكماء، قال حججت فيبينما أنا أطوف، وإذا [في الأصل: إذا بالتثوين] بإعرابي متوشح بجلد غزال، وهو يقول:

أما تستحي يا رب أنك خلقتني

أناجيك عريانا، وأنت كريم

قال: وحججت في العام القابل، فرأيت [في الأصل: فرأيت] الأعرابي وعليه ثياب، وله حشم وغلمان. فقلت له: أنت الذي رأيتك في

(١٣٨) ط. بومبي، ص. ٥٠، س ٥ - ٨ من أسفل.

العالم الماضي؟ قال: نعم. خدعت كريماً، فانخدع»^(١٣٩) (!) وهذه الحكاية الخرافية، التي تتفق مع الاتجاه العقلي لنعمة الله الجزائري، إنما تؤيد وجودها نزعة تمردية في الشعر العربي. لحاجة وعوز، وفاقة، ومرض، وجوع، وعري، وضياح حقوق، ... إلخ!

(أ) فهذا ابن قطة (سليمان بن حبيب المحاربي البصري، التابعي)، الشاعر، روي عنه أنه قال^(١٣٩):

[ص ١٩٩]

وقد يحرم الله الفتى وهو عاقل

ويعطي الفتى مالا وليس له عقل

(ب) وقد ذهب أبو العلاء إلى هذا المعنى، فقال^(١٤٠):

إذا كان لا يحظى برزقك عاقل

وترزق مجنوناً، وترزق أحمقاً

فلا ذنب يا رب السماء، على امرئ

رأى منك ما لا يشتهي، فتزندقاً

(ج) ويروي ابن تغري بردي عن الزمخشري (جار الله، المعتزلي المشهور، ت ١١٤٤/٥٣٨) هذين البيتين^(١٤١):

وأخرنى دهري وقدم معشراً

على أنهم لا يعلمون، وأعلم

ومذ أفلح الجهال أيقنت أنني

أنا الميم، والأيام أفلح أعلم

(١٣٩) انظر أحمد تيمور باشا، ضبط الإعلام، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧، ص ١٢٤.

(١٤٠) ورد هذان البيتان منسوبين إلى المعري في مصادر متعددة. انظر في هذا «تعريف القدماء بأبي

العلاء»، ص ٢٢، ٥٨، ١١٦، ١٣٦، ٣٠٤، ٣٢٢، ٤٠٩.

(١٤١) النجوم الزاهرة، ٣١٢/٧.

ويعلق ابن تغري بردي بقوله: «الأفلح، هو مشقوق الشفة العليا، والأعلم مشقوق الشفة السفلى. وفائدة ذلك أن مشقوق الشفرتين العليا والسفلى لا يقدر أن يتلفظ بالميم، ولا ينطق بها»^(١٤٢)

(د) ولعله من الطريف أن نشير إلى قول الشريف الرضي (أبي الحسن، محمد بن الحسين بن موسى، الموسوي، ت ١٠١٥/٤٠٦)^(١٤٣)، [ص ٢٠٠] الذي يسبر غور هذا المعنى^(١٤٤):

ما قدر فضلك ما أصبحت ترزقه

ليس الحظوظ على الأقدار والمهن

قد كنت قبلك من دهري على حنق

فزاد ما بك في غيظي على الزمن

(هـ) وهذا الخاطر العجيب في ذهن الرضي، كان واضحاً تماماً في قول

القاضي الفاضل (مجير الدين، أبي علي عبد الرحمن بن القاضي الأشرف علي بن القاضي السعيد، ت ١١٧٣/٥٩٦)^(١٤٥)، عندما قال^(١٤٦):

ما ضرر جهل الجاهلين

ولا انتفعت أنا بحذقي

وزيادة في الحلق فهمسي

زيادة في نقص رزقي

(و) ومما يقرب هذه المعاني، بشكلها الإجمالي، إلى ابن الريوندي،

ما رواه الياضي (عفيف الدين، عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان بن

(١٤٢) أيضاً، الموقع نفسه.

(١٤٣) انظر، القمي، الكنى والألقاب، ٢/٢٤٧ - ٢٤٨.

(١٤٤) ابن تغري بردي، النجوم، ٣١٢/٧.

(١٤٥) القمي، المصدر السابق، ٣/٤٧.

(١٤٦) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ٣١٢/٧.

فلاح اليماني، ت ١٣٦٧/٧٦٨^(١٤٧) في كتابه «الروض الرياحين في حكايات الصالحين»^(١٤٨):

كم من قوي قوي في قلبه
مهذب الرأي، عند الرزق منحرف
[ص ٢٠١]

وكم ضعيف ضعيف في قلبه
كأنه من خليج البحر يغترف
هذا دليل على أن الإله له
في الخلق سر خفي ليس ينكشف
(ز) وهذا التسليم والخنوع، إنما ذهب إليه شاعر مجهول (لدينا على الأقل)،
عندما قال^(١٤٩):

أرى أناساً بأدنى الدين قد قنعوا
ولا أراهم رضوا بالعيش بالدون
فاستغن بالدين عن دنيا الملوك كما
استغنى الملوك بدنياهم عن الدين
(ح) ولعل تبرير حكم الشاعر السابق، ما يوضحه قول الفضل بن العباس بن
عتبة بن أبي لهب، الذي رواه الماوردي^(١٥٠):
وقد يحكم الأيام من كان جاهلاً
ويردي الهوى ذا الرأي، وهو ليب
ويحمد في الأمر الفتى، وهو مخطئ
ويعذل في الإحسان، وهو مصيب

(١٤٧) القمعي، المصدر السابق، ٢٥٣/٣.

(١٤٨) ط. مصر ١٩٣٤/١٣٥٣، ص ٩٣.

(١٤٩) انظر بهاء الدين العاملي، الكشكول، ص ٢١٦، س ٨ - ٩ من أسفل. وانظر، أيضاً،
ص ٤٥، س ١٣ - ١٤، فهناك نجد (أناساً) مكتوبة على (رجالاً)، و(بالعيش) على
(في العيش) من البيت الأول.

(١٥٠) أدب الدنيا والدين، ص ٢٨٤، س ١٩ - ٢٧.

(ط) وهذا بعينه، في رأينا، إنما يأت من وجاهة وعز المال. ولأجل ذلك حذر شاعر آخر، بقوله^(١٥١):

[ص ٢٠٢]

لا تخضعن لمخلوق على طمع
فإن ذلك نقص منك في الدين
واسترزق الله مما في خزائنه
فإنما هو بين الكاف والنون

(ي) فلا شك، أن رد فعل ما ذهب إليه ابن الريوندي، وما وجدناه عند غيره، حتى وبالصورة السلبية للتمرد المبطن عند بعضهم، قد فات على الأكثرين، ومنهم ابن الريوندي، ما ذهب إليه الشاعر^(١٥٢):

رأيت العز في أدب وعقل
وفي الجهل المذلة والهوان
فليس المال كل شيء في حياة العالم. ولو أن الفقر والجوع أمران يعرضان
هذا العالم للذل، أيضاً، كما ذهب إليه القاضي عبد الوهاب المالكي، الذي خرج
من بغداد إلى مصر مهاجراً. فقال^(١٥٣):

بغداد دار لأهل المال طيبة
وللمفالس دار الضنك والضيق
أقمت فيها مضاعاً بين ساكنها
كأنني مصحف في بيت زنديق^(١٥٤)

(١٥١) أيضاً، ص ٣١٦، س ٣ - ٩.

(١٥٢) أيضاً، ص ٢٤٩، س ١٧ - ١٩.

(١٥٣) انظر: الجزائري، زهر الربيع، ط. بومي، ص ١٥٠، س ١٠ - ١٢.

(١٥٤) تحرف صدر البيت الثاني عند شهاب الدين الخفاجي، هكذا:

أصبحت مضاعاً بين أظهرهم...

ولا يستقيم. انظر: الخفاجي، شفاء الغليل، فيم في كلام العرب من الدخيل، القاهرة ١٢٨٢/

١٨٦٥، ص ١٢ - ط. القاهرة. ١٩٠٢/١٣٢٠، ص ٩٨.

وهكذا كان حال ابن الريوندي^(١٥٥)!

[ص ٢٠٣]

(٥) جريدة المصادر والمراجع:

(أولاً) المصادر:

(أ) المخطوطات:

ابن الريوندي، أحمد بن يحيى:

١ - كتاب فضيحة المعتزلة، تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ضمن رسالة الدكتوراه، جامعة كمبودج ١٩٧٢، ص ١١٥ - ١٧٣ [انظر المراجع الأوروبية].

ابن كمال باشا، شمس الدين:

٢ - تصحيح لفظ الزنديق، مخطوط مكتبة الأوقاف ببغداد برقم ٤٧٣٣. مخطوط مكتبة جون رايلاندز بمانجستر برقم (B) ٨١١ الخفاجي، شهاب الدين:

٣ - ديوان الأدب، مخطوط المتحف العراقي برقم ٥٨٥.

الزمخشري، جار الله:

٤ - كتاب ربيع الأبرار، مخطوط مكتبة الأوقاف ببغداد، أربعة أجزاء، بالأرقام ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩.

الكتبي، ابن شاکر:

٥ - عيون التواريخ، مخطوط مكتبة أحمد الثالث باسطنبول، ومخطوط مكتبة ليدن برقم Ms. 1957، ومخطوط لاندبيرك برقم Ms. 234 ومخطوط باريس برقم Ms. 1588. ومخطوط كمبودج برقم Add 2922.

(١٥٥) انظر ما قلناه عن النهاية المحزنة لابن الريوندي:

Al-A'sam, Op. cit, ch. i. Pp. 16 - 17, note 34.

(ب) المطبوعات:

ابن تغري بردي، أبو المحاسن:

٦ - النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة ١٥٣١/١٩٣٢

ابن الجوزي، أبو الفرج:

٧ - المنتظم في التاريخ، حيدر آباد ١٣٥٧/١٩٣٨.

ابن خلكان، أبو العباس:

٨ - وفيان الأعيان، نشرة الأستاذ Wülstenfeld كوتنكن ١٨٣٥.

[ص ٢٠٤]

ابن كمال باشا، شمس الدين:

٩ - رسالة في تحقيق لفظ الزنديق. [انظر تسلسل ٢ قبل]. تحقيق الدكتور حسين

علي محفوظ، مجلة كلية الآداب (بجامعة بغداد) ١٩٢٦ الجزء ٥.

ابن النديم، محمد بن إسحاق:

١٠ - كتاب الفهرست، نشرة الأستاذ G. Flügel لايبزك ١٨٧٠ وط. القاهرة

١٩٢٩/١٣٤٨.

ابن الوردي، أبو حفص عمر:

١١ - تمة تاريخ المختصر. ط. القاهرة ١٢٨٥/١٨٦٨.

١٢ - ديوان، مط. الجوائب، اسطنبول ١٣٠٠/١٨٨٣.

ابن يعقوب، محمد بن القاسم:

١٣ - كتاب روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، ط. بولاق ١٢٨٠/١٨٦٣.

الأشعري، أبو الحسن:

١٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشرة محمد محيي الدين عبد

الحميد، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠.

الأصفهاني، أبو الفرج:

١٥ - الأغاني، ط. مصر ١٣٢٢ - ١٣٢٣/١٩٠٤ - ١٩٠٥.

البحراني، الشيخ يوسف:

١٦ - أنيس المسافر وجليس الحاضر، بومبي ١٢٩١/١٩٨٧٤

التفتازاني، سعد الدين:

١٧ - كتاب المطول، ط. حجر [أفغانستان؟] ١٣٠١/١٨٨٤.

التوحيدي، أبو حيان:

١٨ - البصائر والذخائر، تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤.

١٩ - الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥١

الجزائري، نعمة الله:

٢٠ - زهر الربيع، ط. حجر، بومبي ١٣٤١/١٩٢٢.

الحضرمي، جمال الدين:

٢١ - نشر العلم في شرح لامية العجم، القاهرة ١٣٢٠/١٩٠٢.

الخطيب البغدادي:

٢٢ - تاريخ بغداد، دمشق ١٣٤٥/١٩٢٦.

الخفاجي، شهاب الدين:

٢٣ - شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، ط. القاهرة ١٢٨٢/١٨٦٥،

وط. القاهرة ١٩٢٠/١٩٠٢.

الخياط، أبو الحسين:

٢٤ - الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، نشرة الأستاذ H. S. Nyberg

ط. أولى، القاهرة ١٩٢٥، وط. الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧.

السبكي، تاج الدين:

٢٥ - طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦.

السكاكي، أبو يعقوب:

٢٦ - مفتاح العلوم، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩.

الصفدي، صلاح الدين:

٢٧ - الغيث المسجم ي شرح لامية المعجم، ط. بولاق ١٢٩٠/١٨٧٣، وط. القاهرة ١٣٠٥/١٨٨٨.

العاملي، بهاء الدين:

٢٨ - الكشكول. القاهرة ١٩٢٥.

العباسي، عبد الرحيم:

٢٩ - معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ط. بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧، ونشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧.

الغزالي، أبو حامد:

٣٠ - النبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة ١٣١٧/١٩٠٠.

[ص ٢٠٦]

القزويني، جلال الدين:

٣١ - التخليص، نشرة عبد الرحمن البرقوقي، ط. القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، وط. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا تاريخ).

٣٢ - شروح التخليص، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٧.

الكتبي، ابن شاكر:

٣٣ - فوات الوفيات، نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥١.

الماوردي، أبو الحسن:

٣٤ - أدب الدنيا والدين، [على هامش الكشكول للعاملي]، القاهرة ١٩٢٥.

المرتضى، الشريف:

٣٥ - الشافي في الإمامة، ط. حجر [قزوين؟] ١٣٠١/١٨٨٤.

المسعودي، أبو الحسن:

٣٦ - مروج الذهب، نشرة الأستاذين De Meynard et De courtelle باريس ١٨٧٣.

المعري، أبو العلاء:

٣٧ - رسالة الغفران، ط. إبراهيم اليازجي، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣، وط. كامل

كيلاني، القاهرة ١٩٢٣، ونشرة الدكتورة عائشة عبد الرحمن، القاهرة ١٩٥٠،

ونشرة فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٨.

اليافعي، عفيف الدين اليماني:

٣٨ - روض الرياحين في حكايات الصالحين، ط. القاهرة ١٣٥٣/٩١٣٤.

(ثانياً) المراجع الحديثة:

(أ) العربية:

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

٣٩ - الفيلسوف الغزالي، إعادة تقييم لمنحنى تطوره الروحي، منشورات عويدات،

بيروت ١٩٧٤.

٤٠ - تاريخ ابن الربوندي الملحد، ص ٢٠٧.

الأمين، محسن:

٤١ - أعيان الشيعة، ط ١ دمشق ١٣٥٧/١٩٣٨، وط ٢ بيروت ١٩٦١. البحراني،

علي بن حسن البلادي:

٤٢ - أنوار البدرين في تراجم علماء القطف والاحساء والبحرين، النجف

١٣٨٠/١٩٦٠.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

٤٣ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥.

بليغ، الدكتور عبد الحكيم:

٤٤ - أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، القاهرة ١٩٥٩.

التبريزي، عبد الرحيم:

٤٥ - حاشية على كتاب المطول، [على هامش المطول، انظر التفتازاني، قبل].

تيمور، أحمد باشا:

٤٦ - ضبط الأعلام، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧.

الخاقاني، علي:

٤٧ - شعراء بغداد، بغداد ١٩٥٧.

الخوانساري، محمد باقر:

٤٨ - روضات الجنات، طهران ١٣٠٧/١٨٨٩.

خياطة، سليم:

٤٩ - «ابن الراوندي، فذلكة عنه» مجلة المقتطف [القاهرية]، ١٩٣١، ٤/٧٨. وقد

نشرت ترجمة فارسية للمقال المذكور تحت عنوان «ابن راوندي» فيلسوف

بزرگك بارسى»، مجلة أرمغان، طهران ١٩٣١، ١١/١٢.

الرافعي، مصطفى صادق:

٥٠ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط. القاهرة ١٣٨١/١٩٦١، وط. القاهرة

١٣٨٤/١٩٦٥.

زكريا إبراهيم، الدكتور:

٥١ - أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٦٤.

الشيبي، الدكتور كامل مصطفى:

٥٢ - ديوان صالح بن عبد القدوس، منشورات دار الثقافة، بيروت [تحت الطبع].

طه حسين، الدكتور، وجماعته:

٥٣ - تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤.

الطيب القنوجي، السيد بن الحسن النجادي:

٥٤ - التاج المكمل في جواهر مآثر الطراز الأول، بومبي ١٣٨٣/١٩٦٣.

عائشة عبد الرحمن، الدكتورة:

٥٥ - الغفران، القاهرة ١٩٦٨.

العلوجي، عبد الحميد:

٥٦ - عطر وحبر، بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧.

القمي، الشيخ عباس:

٥٧ - الكنى والألقاب، النجف ١٣٧٦/١٩٥٦.

كراوس، الأستاذ بول:

٥٨ - «كتاب الزمرد لابن الراوندي»، مجلة الأديب [البيروتية]، ١٩٤٣، ٩/٢.

الكيلاني، الدكتور إبراهيم:

٥٩ - أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٥٧.

كيلاني، كامل:

٦٠ - رسالة الغفران للمعري، القاهرة ١٩٢٣.

محفوظ الشيخ علي:

٦١ - الإبداع في مضار الابتداء، ط. ٤، القاهرة [بلا تاريخ].

محمد باقر بن علي رضا:

٦٢ - جامع الشواهد، ط. إيران [؟] ١٢٨٨/١٨٧١.

محيي الدين، الدكتور عبد الرزاق:

٦٣ - أدب المرتضى، بغداد ١٩٥٧

مطلوب، الدكتور أحمد:

٦٤ - القزويني وشروح التلخيص، بغداد ١٩٦٧.

[ص ٢٠٦]

نيبرك، الأستاذ ه س.:

٦٥ - مقدمة كتاب الانتصار للخياط، القاهرة ١٩٢٥

الوردي، الدكتور علي:

٦٦ - وعاظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤

(ب) الأوروبية:

Al-A'asam, A. A.

Gabriell, F.:

67. Ibn ar-Riwandi's kitāb fadīhat al-Mu'tazilah, ph.

D. Dissertation, Cambridge 1972.

68. L'opera d'ibn al-Moqaffa'; in R.S.O., xiii.

Horten, Max:

69. Die phiosophischen probleme der spekulativen Theologie im Islam, bonn 1910.

70. . Die philosophischen systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bomm 1912.

Hautsma, Th.:

71. Zum kitāb al-Fihrist, in: w.Z.K. M., iv

Klein, W. C.:

72. Al-Ibānah, an usul ad-diyanah by al-Ash'ari, New Heven 1940.

Kratschkovsky, Ign:

73. Un document oublié sur les oeuvres d'Ibn ar-Rāwandī; in comptes-Rendus de L'Académie des sciences de l'U R S S, 1926.

Kraus, Paul:

74. Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das kitab az-zumurrud des Ibn ar-Rāwandī; in: R. S. O., xiv.

Nicholson, R. A.:

75. Abu al-Ala' al-Ma'arri's the Risalat u-I-Ghufran in: J. R. A. S., 1902.

Schopenhauer:

76. Le monde comme volonté et comme représentation; tr. Fr. Burdeau, Alcan, vol. ii.

Ritter, H.:

77. philologica vi, Ibn al-Gauzis Bericht über Ibn ar-Rēwendi; in: Der Islam, xix^(*).

(*) جريدة المصادر والمراجع هذه تابعة لبحثنا في «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي» فقط، وليست إحصاء للمصادر والمراجع المستعملة في هوامش وتعليقات هذا المجلد. إن مثل هذا الإحصاء التفصيلي للمصادر والمراجع كافة سيظهر في خاتمة المجلد الثاني، إن شاء الله.

مُلحق الكتابُ

مقالة «ابن الراوندي»
للأستاذ بول كراوس
ترجمها عن الألمانية
الدكتور عبد الرحمن بدوي
في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»
القاهرة ١٩٤٥

«تشير أرقام الصفحات في الزاوية العليا إلى
تسلسل صفحات الأصل؛ أما الأرقام في أسفل
الصفحات فهي تسلسل صفحات كتابنا هذا».

ابن الراوندي^(*) لباول كرّوس

الإهداء

إلى هـ هـ شيندر

إجلالاً واعترافاً بالجميل

- ١ - مقدمة ٢ - النص ٣ - شذرات «كتاب الزمرد» ٤ - تأليف الكتاب
- ٥ - تحليل ما فيه ٦ - «كتاب الزمرد» ودفاع الكندي ٧ - البراهمة في «كتاب الزمرد» ٨ - تأريخ الرد ٩ - تحليل الرد ١٠ - من حياة ابن الراوندي

- ١ -

مقدمة

تتجه الدراساتُ الإسلاميةُ في عنايةٍ شديدةٍ إلى بحث القرنين الثالث والرابع؛ هذين القرنين اللذين كان فيها طابعُ الرجل الإسلامي ما يزال في تطورٍ تنازعه القوى المتعارضةُ لطبعه بطابعها الخاص. وإدراكُ هذه الاتجاهات، وتقريرُ العواملِ الفعالةِ الخارجيةِ والمقاوماتِ الشديدةِ التي أثارها هذه العوامل، كلُّ هذا سيكون الواجبُ الرئيسيُّ للبحث العلمي لزمان طويل.

(*) نشرت هذه المقالة باللغة الألمانية «في مجلة الدراسات الشرقية» ROS، المجلد رقم ١٤ (١٩٣٤)

تحت عنوان: Beiträge zur islamischen Ketzer geschichte.

كانت مسألة المسائل في القرن الثالث تشكيل الإسلام من ناحية الكلام والعقيدة. ولقد أبان نيبيرج للمرة الأولى في بحوثه عن القوى الفعالة في حركة المعتزلة عما كان لهاتيك الدوائر التي وقفت موقف العداء إزاء العقيدة الإسلامية، من أهمية عظيمة في تكوينها وتشكيلها^(١) ومع هذا فلم يبق لدينا إلا قليل من الآثار الكتابية التي فيها حاولت التعبير عن نشاطها وحركاتها. أما أن العصور المتأخرة تركتها في عالم النسيان فذلك بين لإخفاء فيه؛ ومع ذلك فمعظم آثار كفاح المعتزلة وعلى العموم الكفاح الإسلامي الأول قد ضاعت. وكل ما لدينا عنها يرجع إلى كتابات متأخرة ترمى إلى تشويه صورتها الحقيقة. والحالات التي فيها حُفِظَت الآثار الأصلية نادرة جداً. وهأنذا أقدم فيما يلي أثراً أصلياً من هذا النوع أبقاه القدر الغريب مجهولاً حتى اليوم ألا وهو «كتاب الزمرد» لابن الروندي الملحد^(٢).

لم يُعرف أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الروندي، وهو من أشهر ملاحدة القرن الثالث، عن كتب إلا منذ بضع سنين. وكتاب «الانتصار» للخياط^(٣) الذي اكتشفه وطبعه سنة ١٩٢٥ الأستاذ نيبيرج

(١) انظر على الخصوص: Dir Kampf zwischen Islam und Manichäi smas, OLZ, 1929, Sp.

425 f. (النزاع بين الإسلام والمناوية)؛ وانظر أيضاً مقدمة نيبيرج لكتاب «الانتصار» ص ٤٦ وما

يلها؛ كذلك م. جويدى La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo (Roma, 1927); M. Guidi

(النزاع بين الإسلام والمناوية)؛ هـ. هـ. شيدر H. H. Schaeder في Die Antike IV (1920) P

261 f نفس المؤلف في ZDMG, NF, VII, 1928, P. LXXVII.

(٢) H. Ritter: Der Islam, XIX (1930) p> 1 f. القراءة الصحيحة لهذا الاسم تبعاً للأستاذ هـ. رتر

اعتماداً على ابن الجوزي هي: «ابن الريوندي». وفي كتاب الانتصار يسمى: «ابن الروندي»، لأنها، في النص الذي أمامنا دائماً هكذا.

(٣) هـ. س. نيبيرج: «كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد»، القاهرة سنة ١٩٢٥.

وهو رد على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي يكاد يحوي النص الكامل لهذا الكتاب الأخير.

و«فضيحة المعتزلة» هذا كان تحليلاً نقدياً لمذهب المعتزلة من وجهة نظر الشيعة الرافضة وجواباً عن كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة». ولقد اكتشف هـ. رتر في كتاب التاريخ لابن الجوزي المسمى باسم «المنتظم في التاريخ» مقداراً من المقتطفات من كتاب آخر لابن الراوندي هو كتاب «الدامغ» وهو طعن في القرآن. وقد نشرها مرفقة بترجمة لها⁽⁴⁾ وبمعرفتنا لهذه النصوص كسبت الأخبار التي وردت عرضاً في «الفهرست» لابن النديم وابن خلكان والمرتضى وغيرهم معنىً جديداً. وعلى الرغم من هذا كله فإننا لا نعرف إلى الآن إلا الشيء القليل عن حياته وأطوار حياته العقلية، حتى إن تاريخ حياته ووفاته لم يثبتا قطعاً.

أما الاقتباسات الكثيرة من «الزمرذ» الذي فيه يجاسر ابن الراوندي في سخرية عنيفة على زعزعة ركن الأركان في الإسلام، ألا وهو نظرية النبوة؛ أقول أما هذه الاقتباسات فمحفوظة في «المجالس المؤيدة» للمؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي، داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمي. ومؤيد هذا (الذي ظن منذ زمن بعيد أن كتبه قد ضاعت) ولكن أكثرها وجد منذ زمن قليل في خزانة حسين الهمداني) أحد الظواهر الفذة في أدب الفاطمية. وقد ولد في شيراز وعمل في الأقاليم الإسلامية الشرقية إلى حوالي سنة ٤٣٨؛ ثم رحل بعد هذا إلى مصر حيث أظهر نشاطاً عقلياً وسياسياً كبيراً إلى حوالي سنة ٤٧٠ حين توفي. وهو نفس داعي الدعاة الإسماعيلي الذي حفظ لنا ياقوت مراسلاته

(4) H. Ritter, Philologica, V, in, Der Islam, XIX 1930, P 1.

مع المعري^(٥). ومن بين مؤلفاته العديدة «سيرة» لنفسه هي أقدم وأثمن ما في الأدب الإسلامي جميعه في هذا الباب؛ وله كذلك ديوان ضخيم. أما أهم كتبه «مجالسه»^(٦) وتبلغ ثمانية مجلدات تحتوي على ثمانمائة مجلس أعني محاضرات ألقاها مؤيد في دار العلم بالقاهرة. ومحتوى هذه المجالس متنوع أشد التنوع. ففيها يشرح مسائل العقيدة الإسماعيلية، وفيها يعالج المسائل السياسية والدينية. وفي أحيان كثيرة كان يقرأ على السامعين فصولاً من كتب إسماعيلية قد ضاعت، مضيفاً إليها تعليقات وشروحاً من عنده^(٧). فتارة يذكر نص مراسلاته مع المعري، وأخرى يعرض كتاب داع إسماعيلي، غير مذكور الاسم، فيه ردٌ على كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي. أما كتاب الداعي فمخطوط بتمامه. وما فيها من اقتباسات كثيرة من كتاب «الزمرذ» يكفي لمعرفة محتوى هذا الكتاب الأخير بدقة كافية. والمخطوطة التي أطلعني عليها صديقي الدكتور حسين الهمذاني حديثه جداً ولكنها جيدة نسبياً؛ وما فيها من أخطاء النسخ يمكن إصلاحه بسهولة^(٨) والنص التالي في المجلد الخامس من «المجالس المؤيدية» ص ٦٣ - ٨٨.

(٥) انظر، بعد الفصل السابع.

(٦) إن شاء القارئ تفاصيل في هذا الموضوع فليرجع إلى مقالة حسين الهمذاني: The History of the Ismaili Dawat and its literature during the last Phase of the Fatimid Empire, W. Ivanow, A Guide Ismaili Literature. JRAS, 1932, pp. 126-136.

(London 1933) p. 48, hr. 154.

(٧) انظر أيضاً، بعد الفصل الثامن.

(٨) واجب علي أن أشكر الأستاذ الدكتور عبد العليم على مقدار كبير من تصحيحات النص.

النص

المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله المانّ على ذوي الاسترشاد، من أهل الرشد، الأحاد والأفراد، الذين أورثهم الكتاب. إذ اصطفاهم من العباد، وجعلهم مطفيين بنور توحيد نار الإلحاد. وصلى الله على خير من مشى فوق الأرض المهادر، ونشأ تحت السبع الشداد، محمد أمجد الأمجاد؛ وعلى وصيه علي الرفيع العماد، الطويل النجاد، صفوة الركع والسجد؛ وعلى الأئمة من ذريته غيث البلاد، المشار إليه بقوله سبحانه إنما أنت منذر، ولكل قوم هاد.

معشر المؤمنين! جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين، ومن خشية ربهم مشفقين^(٢). إنه وقع إلى أحد دعائنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البراهمة في ردّ النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه ورد الرسالات. فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرأه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الناجي من استدّل عليه بأنيائه عليهم السلام فهم له مسلمون. المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ ص^٤ الملحدون عنهم عمون، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل

(١) العناوين مكتوبة في المخطوطة بالحبر الأحمر؛ وفي أحيان كثيرة كان يغفلها الناسخ.

(٢) سورة ٢٣: ٥٧.

ولو كره المجرمون. وصلى الله على من خُتِمت نبوتهم^(١) به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين لهم بإحسان، الذين لهم ذرية إيمان.

أما بعد، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي وسماها «الزمرذة»^(٢) ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات، وذكر فيها حججاً يحتج بها مثبتوها في إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها^(٣) في نفيها، فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين (سبحنه).

> قال ابن الراوندي <^(٤): «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والخطر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته». هذا نص كلامه.

ص ٦٥

الجواب وبالله التوفيق: أما قوله: ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، فنقول: إنه قُطِعَ على قول لم يحرره. وذلك أن العقل كامن في الصورة البشرية كمن^(٥) النار في الزناد، فلو بقي ما بقي في مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه لم يقع انتفاع به كالنار الكامنة في

(١) نبوتهم: في الأصل، بنبوتهم.

(٢) الزمرذة: في الأصل الزمردة.

(٣) نافوها: في الأصل، نافروها.

(٤) قال ابن الراوندي: غير موجود بالأصل.

(٥) كمن: في الأصل، كون.

الحجر والحديد لا يُستفَع بها ولا يُحْطَى بطائل من خيرها ما عدمت القادح. والذي يقع من الفعل المكهن في الصورة الآدمية موقع قادح الزناد هم الأنبياء صلى الله عليهم الذين دفعهم هذا الدافع وأنكر مقاماتهم، فهم أولى بأن^(١) يسموا عقلاً، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية وإخراجهم إياهم من حد القوة <إلى الفعل>^(٢)، وهم نعم الله سبحانه على خلقه والذين بهم يصل العبد إلى معرفة ربه. فليعكس المسألة ير فيه خيراً كثيراً.

وسوى^(٣) هذا فيقال للمدعى إنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطاراً، وقيم^(٤) لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً: معلوم أن صورتك الجسمية مخلوقة مهياة للنطق، مقصود بها ما يقصده صانع البوق والأشياء المصوّنة في صنعته من تجويف أو توسيع موضع وتضييق موضع، وتخليص ص^(٥) الصوت من ضيقة الحلقوم وتقبّله باللهة والعبارة عنه باللسان وتفصيله بالشفقتين وتصيير الأسنان^(٦) عوفاً عليه. فيا من أزيحت علته في هذه الأدوات كلها ما منعك عن أن تقوم بعد ذلك من تلقاء نفسك متكلماً، وعن مستدرج الكلام منك لفظاً لفظاً مستغنياً؟ فإذا لم تنهض للكلام الذي هو أقرب متساولاً إلا بمنهض، وذلك المنهض هو النبي صلى الله عليه وآله الذي تنكره وتجحد نبوته وتقول إن في عقلك ما يُغني عنه؟

وكلام آخر: معلوم أن في البصر^(٧) صنع الله سبحانه في ظاهر الصورة يبصر به الإنسان مبصرات الدنيا، والعقل صنعه سبحانه في باطنها

(١) بأن: في الأصل، أن.

(٢) إلى الفعل: سقط في الأصل.

(٣) وسوى: سوا

(٤) وقيم: أو يقيم.

(٥) الأسنان: الإنسان.

(٦) في البصر: أوجب حذف «في»؟.

يبصر به الأمور المعقولة الغائبة عن الحس، وتأملنا البصر إذا قام ليبصر لا ينهض نفسه إلا بحامل يحمله خارج عنه من ضوء شمس أو قمر أو نار، وإذا عدم الحال من هذه الأصناف المذكورة لم يبصر شيئاً وإن كان في غاية الصحة والقوة. فوقع الحكم من ذلك على أن العقل إذا نهض للمعالم الخفية عن الحس احتاج كذلك إلى حامل يحمله ونور من خارج بإزاء الشمس والقمر والنجوم والنار، فإلا لم يجد نقوداً في أقطار سموات المعلومات، وإن كان العقل في غاية الصحة والقوة. ص ٦٧
فذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ^(١) له في أقطار السموات والأرض هو النبي صلى الله عليه وآله أنت له منكر وبه جاحد.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس. جعلكم الله من التابعين للأدلة، كما جعلكم نخبة أهل الملة، والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لقصد السبيل، وعصمنا من الضلال والتضليل، وصلى الله على رسوله المبعوث بالحق المبين والكتاب المستبين، محمد الشافع في أمته يوم الدين؛ وصنوه ابن عم الرسول، وزوج البتول، علي بن أبي طالب صاحب التأويل؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار الرفيعي^(٢) الأقدار، واعرف الله بين الجنة والنار، وسلم تسليماً، حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الثامن عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدة

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي هدانا بمحمد صلى الله عليه وعلى آله الصراط المستقيم، وآتاه سبعا من المثاني والقرآن العظيم، وجعله لسان صدق أبيه إبراهيم، وأيده بوصي جعله لأمثال شرعه الترجمان، يتوجه نحوه معنى القول من الرحمن، الرحيم الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ ص ٦٨

(١) المنفذ المنفذ.

(٢) الرفيعي: الرفيع.

عَلَّمَهُ أَلْبَيَّانَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ الَّذِي هُوَ أَعْطَافُ الْمَنْبَرِ إِذَا أُطْلِقَ مِنْ فَوْقِهِ اللِّسَانُ، وَزَلَزَلَ مِنْكَبَ الْمِيدَانِ، إِذَا غَشَى الْمِيدَانُ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمَا، وَعَلَى الْأُتَمَّةِ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا، الَّذِينَ رَفَعَ اللَّهُ لَهُمُ الْمَكَانَ، وَأَتَاهُمْ بِوَارِثَةِ جَدِّهِمُ الْعِزِّ وَالسُّلْطَانِ.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من إذا استعان به أَعَان، وزادكم بصيرة بنور الإيمان، قد أتاكم شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله الذي عظم شأنه، وأعلى على مكان الأنبياء مكانه، بشيراً بين يدي شهر رمضان، الذي هو شهر الله سبحانه، فطهروا أجسامكم في هذه الأشهر المباركة من دون المعاصي، وتحرزوا بالعبادتين العلمية والعملية مالمك النواصي، ولا تمرن بكم من ساعاتها ساعة، إلا وقد طرزت أكمامها من طاعتكم طاعة.

وقد سمعتم ما قرئ عليكم من الجواب فيما احتج به ابن الراوندي في إبطال النبوات وتعطيل الرسالات، ووعدتم بسوق باقية إليكم ونشر الفائدة عليكم، تهدياً لنفوسكم وإصلاحاً لأديانكم، وعصمة من الاغترار بفساد المفسدين والحاد الملاحدين، وتثبيتاً على ما تستوجبون به نعم الله تعالى الباطنة والظاهرة، يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

قال المجيب: معلوم أن الناس متفاوتون في عقولهم تفاوتاً عظيماً، فقوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها قط، وقوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم وهم أصلح حالاً في قريهم من سكة العقل، وقوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالاً، وقوم خاص، وقوم علماء وأخيار؛ فلا يزال الشيء يُخْلَص وَيُنَسَّكُ حتى ينتهي إلى الصفوة التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين تنكرهم أيها الجاحد وتجدد مقاماتهم؛ فهم يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء، ويؤثرون فيهم

تأثير الجمر في الفحم الأسود المظلم بإحالاته إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده. وبعض هذا البلاغ جواب لمن انتهج مناهج الصواب دون من طبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة.

وأما قوله: أن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ورمي الحجارة والطواف حول بيت^(١) لا يسمع ولا يبصر والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق^٢ بين أبي قبيس وحرى، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت، وقوله بعد ذلك إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته فلم أتى بما ينافره إن كان صادقاً.

ص ٧٠

فنقول وبالله التوفيق: إن الرسول صلى الله عليه وآله بعثه الله سبحانه لينشأ النشأة الآخرة كما أن الوالدين ينشآن أولادهما النشأة الأولى. فنعتبر^(٣) أحوال الوالدين وأفعالهما بمواليدهما وتحمل قضية الرسول عليه السلام <عليهما> ونزن بميزانهما^(٤). وقد وجدنا الوالدين موضوعهما قطع الأولاد عن العادة البهيمية وكسبها^(٥) الأخلاق الإنسانية، استخلاصاً للنطق منها وهو ما يقع الفرقان به بين البهائم وبينها^(٦)، وإفادة للحياء وحسن الشمائل التي لا قبل للبهائم بمثلها؛ ولو أنهم كفّوا عن ريختهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر والغنم. نقول إن الأنبياء صلوات الله عليهم يسلكون بتابعيهم الذين ينشأونهم النشأة الثانية للدار <الآخرة>^(٧) مسلك الآباء والأمهات بأولادهم

(١) بيت: البيت.

(٢) أولادهما: أولادها. فنعتبر: فنعتبر.

(٣) ونحمل: وتحمل. عليهما: سقط في الأصل. ونزن: ونزن. بميزانهما: بميزانها.

(٤) وكسبها: وكسبها. منها: منها.

(٥) بينها: بينها.

(٦) الآخرة: سقط في الأصل.

فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكونية و«لما»^(١) كان خارجاً عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قبله ويقوم بصلاة يقصد بجمعها عبادة ربه سبحانه؛ أوجب الرسول صلح* ذلك كله خرقاً ص^{٧١} للعادات^(٢) الطبيعية وتمييزاً للصور البشرية: بأن تقوم في كل يوم وليلة خمس أوقات لعبادة ربها والاعتراف بنعمة معبودها والاستمئاد من رحمة ربها؛ وأوجب عليها زكاة مالها ليعود بفضل ما عند غنيها على فقيرها خرقاً للعادات البهيمية؛ وأوجب أن تصوم شهراً عبادة لربها خرقاً للعادات البهيمية العاكفة طول زمانها على علفها؛ وأوجب حج بيت الله الحرام، ومثل ذلك على من يريد الوصول إلى محبوبه فيحتاج أن يقطع إليه الشقة ويحتمل دون الوصول إليه المشقة وجعل فيه الإحرام والإحلال والطواف والسعي والوقوف بعرفات وغير ذلك أرضاعاً حسنة حكيمة يعرفها الراسخون في العلم خلاف ما ظنه الملحد فقال فيه ما قال.

وفيما أوردناه كفاية لمن كان متصفاً لنفسه محكماً لعقله. وسنورد عليكم ما بقى من السؤال والجواب فيما يلي هذا^(٣) المجلس بمشيئة الله وعونه.

جعلكم ممن يستعين به من الشيطان الرجيم، ويمشي بالاستدلال بأدلة دينية سوية على صراط مستقيم. والحمد لله الذي سما عن مسمى الأوهام، وعلا عن معراج الأفكار إليه والأفهام. وصلى الله على نبيه المختوم به النبوة أحسن الختام، محمد خير الأنام وعلى وصية القرم* الهمام علي بن أبي طالب ص^{٧٢} ضراب الهام. وكشاف الكرب العظام، وعلى الأئمة من ذريته الصفوة الكرام الذين

(١) لما: سقط في الأصل.

(٢) للعادات: للعبادات.

(٣) هذا: من.

افتترض طاعتهم وولاءهم ذو الجلال والإكرام وسلم تسليماً؛ حسبنا الله ونعم الوكيل.

> المجلس التاسع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية^(١) <

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله مبدع ذي العرش المجيد الذي خرس اللسان عنه في تجريد التوحيد، إذ كان أجل ما ينعت به من نعوت العبيد. وصلى الله على أشرف من لاح له بارق الوحي والتأييد، محمد صاحب المقام المحمود وعلى صنوه العميد، وباعه المديد، وبأسه الشديد علي بن أبي طالب صفوة العلى المجيد؛ وعلى الأئمة من ذريته السادة الصديد، الأمجاد الأجويد.

> معشر المؤمنين <^(٢) جعلكم الله ممن وفقهم للقول السديد والفعل الرشيد. قد سمعتم ما قرئ عليكم من أسئلة^(٣) الملحد وأجوبتها ما يهتك أسرار الملحدين، وينظم شمل أبناء الدين، المهتدين بالأنبياء عليهم السلام المؤيدين؛ ونحن نتلو عليكم ما بقي من السؤال والجواب مما نسأل الله تعالى الهداية فيه للرشاد والصواب.

قال الملحد في شأن المعجزات والدفع في وجوها: إن المخاريق شتى، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف. لدقته وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب.

فالجواب عن ذلك: أن المحققين لا يستصحون النبوات إلا من المعجزات العلمية دون > تسييح <^(٤) الحصى وكلام الذئب وغير ذلك مما هو طلبه^(٥) من قصر باع علمه وفهمه مشفوعة تلك بالنصوص كما قال

(١) غير موجود بالأصل.

(٢) معشر المؤمنين: غير موجود بالأصل.

(٣) أسئلة: أسئلة.

(٤) تسييح: سقط في الأصل.

(٥) طلبه: طلبته، مشفوعة؟

سبحانه حكاية عن المسيح عليه السلام: ﴿بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ﴾^١ فهذا هو النص الجلي الذي كان ينتقل خبره^(١) من واحد إلى واحد حتى انتهى إلى بحيراء الراهب الذي كان التقى^(٢) بأبي طالب وهو مسافر يومئذ إلى الشام، ومحمد صلى الله عليه وآله في صحبته فقال له: إن ابن أخيك هذا هو النبي الذي بشر به المسيح عليه السلام؛ فاحذر^(٣) عليه من اليهود أن يغتالوه. فلما ظهر النبي صلى الله عليه وآله تسرع إليه سلمان الفارسي من فارس مسلماً له ومؤمناً به من دون معجزة أقامها؛ وآمنت به خديجة بنت خويلد وعلي بن أبي طالب وأبو بكر بن قحافة، ولما أظهر يومئذ معجزاً؛ وهذه عمدة النبوات وقانونها. وأما تسييح الحصى وكلام الذئب وما يجري مجراهما فلا ينكره العقول. فأما من كانت نفسه ص ٧٤ أشرف النفوس فجسمه بمجاورة* نفسه أشرف الأجسام، ومن كان في نفسه وجسمه بهذا الكمال في الشرف لم يكن مستحيلاً أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا قبَل للبشر بمثله.

وأما قوله في القرآن: إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال: وهَبْ أَنَا بَاع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين^(٤) لا يعرفون اللسان وما حاجته عليهم؟

فالجواب عن ذلك: أن الكلام ألفاظ مقدرة على معان ملائمة لها، والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه.. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها

(١) خبرة: خبره.

(٢) التقى: التقا.

(٣) فاحذر: فاحذره.

(٤) الذين: الذي.

أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب، وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز^(١) منها. والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه عنه^(٢) بالحكمة، فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة، وقد قاربت أيها الخصم بالإقرار* بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان، ثم أردفته بقولك: فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء؟ فنقول: إن في معناه المكنى عنه بالحكمة التي قدمنا ذكرها ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر (اللغات) العبارات، والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه على بعض كثير تفاوت بهذه المثابة من الإعجاز، فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها، فأين موقعها من الإعجاز.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن انتفع بسمعه وبصره وجرى من الدين على أحسن منهاجه وأيسره^(٣)، والحمد لله الذي علا عن أن يكون موهوماً، وسما عن أن يكون معلوماً أو موسوماً. وصلى الله على من جعله للعالمين نذيراً، وأقامه في سماء الدين سراجاً وقمراً منيراً، محمد الشفيح لأمته يوم يجد كل امرئ كتاب عمله منشوراً. وعلى وصيه وترجمان دينه ومظهر حججه وبراهينه، علي بن أبي طالب

(١) الامتياز: لعله الاتقياد [لعله: الامتياز].

(٢) عنه: سقط في الأصل؛ قارن س ٧.

(٣) أيسره: يسره.

خارق الصفوف في يوم صفينه. وعلى الأئمة من ذريته الأطهار الزاكين الأخيار،
 أعرف الله بين الجنة والنار وسلم تسليماً. حسبنا الله تعالى ونعم الوكيل.

ص ٧٦

<المجلس العشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية^(١)>

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي أطلع بالأئمة من آل محمد صلى الله عليه وعليهم من سماء الرسالة نجوماً جعلهم لشياطين الملاحدة والزنادقة رجوماً. فلا يغلب قدر الله تعالى في اصطفايتهم غالب. فإن طلب إدراك شأوهم فيما لهم من المادة الإلهية تعب الطالب. ﴿لَا يَسْمَعُونَ﴾^(٢) إِلَى آلَمَلَا أَلَا عَلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُحُورًا وَهُمْ عَذَابٌ وَأَصِيبٌ إِلَّا مَنْ خَطِيفَ الْخَطِيفَةِ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴿٣﴾
 وصلى الله على أبهر الأنبياء برهاناً وأظهرهم شأنًا، وأرفعهم عند الله مكاناً، محمد الذي أنزل عليه قرآن؛ وعلى وصيه سيف التنزيل، ولسان التأويل، علي بن أبي طالب صنو الرسول، وكفؤ البتول؛ وعلى الأئمة من ذريته أعلام الشريعة، وشفعاء الشيعة، الذين اختصهم الله في الإمامة بالدرجات الرفيعة.

معشر المؤمنين! جعلكم الله للحق نبعاً، كما أبانكم عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً. قد سمعتم ما ألقى إليكم من كلام الملحد والجواب عنه ما ينفي الشبه، ويزيل العمى والعمه؛ ووعدتم بسوق ما بقي <من>^(٤) ذلك إليكم، وإفاضة الفائدة عليكم. قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على

ص ٧٧

(١) غير موجود بالأصل.

(٢) يسمعون: يستمعون.

(٣) سورة ٣٧: ٨ - ١٠.

(٤) من: سقط في الأصل.

آية المباهلة^(١) وأسبابها ومعنى قوله سبحانه: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٢) وما يجري هذا المجرى من الآيات «التي» ذكرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه كان له الطريق للرد عليها والدفع في وجهها. فإن قال خصمه: إن معانيها غير ما تضمنته شروط حسابك بطل الرد كله وضاع تعبته وكمثل ذلك حكم رده على قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا﴾^(٣) مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ^(٤) الآية وما يعلقه^(٥) بقوله ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾^(٦) بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه. فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل^(٧) المقامات في جملته غير معتبر؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر.

وأما قوله في رد المعجزات التي من جملتها حديث الميضة وشاة أم معبد وحديث سُرَاقَة^(٨) وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة؛ وما قاله في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجهه ملتين عظيمتين متساويتين أتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما. وإن كان سائغاً أن يبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد وينسبها إلى الإفك والزور كان رد الشرذمة القليلة من نُقْلَة^(٩) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز بحجة الوضع الذي وضعه والقانون الذي قننه في المباهلة والمكابرة.

ص ٧٨

فالجواب عن ذلك: أننا كنا سقنا إلى القول في شأن هذه الأمور

-
- (١) سورة ٣: ٦١.
 (٢) سورة ٢: ٩٤؛ ٦٢: ٦.
 (٣) تتلو: تتلوه.
 (٤) سورة ٢٩: ٤٨.
 (٥) يعلقه: تعلقه. بأن: فإن.
 (٦) سورة ٤٨: ٢٧.
 (٧) المقامات: المغامات.
 (٨) معبد: معيد. سُرَاقَة: سواقة.
 (٩) نُقْلَة: ناقلة؛ قارن ص ٩٠ س ٩.

وكونها مستغنى عنها عند خواص الناس، وأن سلمان الفارسي رحمة الله عليه شق إليه أعطاف الأرض لما كان عنده من الإعلام دون أن طالبه بمعجزة، وأن خديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل وعلي بن أبي طالب وأبا بكر بن قحافة سبقوا إلى إجابة دعوته بلا سبب من هذه الأسباب كلها، وقد غنينا عن الارتكاض في تتبع كلامه في ذلك بابا <باباً> وإجابته عنه. فقد أجناه جملة واحدة.

فأما قوله: إنه دفع في وجه أمتين عظيمتين أثقفاً، على تضادهما، في صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه وكذبهما على كثرة العدد ووفور السواد، فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فأولى أخذاً على منهاجه وبناء على أساسه فالجواب عن ذلك قول القائل:

فكم من غائب^(١) قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم^(٢)
موضوع كلام المتكلم في كون المسيح عليه السلام بشراً يأكُل^{٧٩} ص
الطعام في مضماره وجوب الموت والقتل عليه وجميع ما يعرض للصورة البشرية، قال القائل أو لم يقل. وفي مضمار^(٣) قول القائل إنه كان إلهاً نفى الموت والقتل عنه، قال القائل أو^(٤) لم يقل. وقوله سبحانه: ﴿قَتَلُوهُ وَمَا صَلَوَهُ﴾ إخبار عن حقيقة حاله أنه عند الله سبحانه حي مرزوق يوافق ذلك قوله في موضع: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾

(١) غائب: غائب.

(٢) هذا البيت للمتنبى، انظر ديوانه طبع ديتريسي (برلين سنة ١٨٦١) ص ٣٣٩.

وكم من غائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
ولكن تأخذ الأذان منه على قدر القرائح والعلوم

(٣) مضمار: مضماره.

(٤) أو: أم.

بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ^(١)». وهو كما قدمناه ذكره إخبار عن حقيقة حالهم دون مجازها، والعقلاء يطلقون القول على العالم الفاضل العاقل أنه حي وإن كان ميتاً، وعلى البليد الجاهل أنه ميت وإن كان حياً. وإذا كانت الصورة هذه فقد تعلق الملحد بما لا علاقة له به.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزه عن الشُّبُه دينه. وأخلص في يقينه. والحمد لله الذي احتجب عن درك الأوهام، وقدرته في مصنوعاته خافقة الأعلام. وصلى الله على رسوله خير الأنام، محمد الآتي بدين الإسلام، الداعي إلى دار السلام؛ وعلى وصية الصوام القوام، علي بن أبي طالب أسد الضرغام؛ وعلى الأئمة من دينه الكرام، عليهم وعليه أفضل التحية والسلام؛ وسلم تسليماً حسبنا الله ونعم الوكيل.

ص ٨٠

المجلس الحادي والعشرون من المائة الخامسة من المجالس المؤيدة

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله خالق الإنسان وفاتق اللسان، منه بالبيان. فبحسبه مشقوق من طينة الأنعام، وبفسه متجوهر تجوهر الملائكة الكرام فإن صبا إلى الأعلى، لحق بالأعلى؛ وإن أثر الحياة الدنيا، لحق بالسفلى. يقول الله سبحانه ذاماً لمن نكس صورته من الجاهلين: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ^(٢)﴾. وصلى الله على أشرف ذوي الإحساس حساً وأجل ذوي النفوس نفساً، محمد الطالع من سماء الرسالة شمساً؛ وعلى قمره المنير، وصي دينه والوزير، علي بن أبي طالب المقروضة طاعته في يوم الغدير. وعلى الأئمة من ذريته السادة

(١) سورة ٣: ١٦٩.

(٢) سورة ٩٥: ٤، ٥.

القادة. الشهداء على الناس من قبل عالم الغيب والشهادة.

معشر المؤمنين! حياكم الله من فضله بالزيادة، وختتم أعمالكم بالسعادة؛ قد سمعتم ما قرئ عليكم من مناظرات الملحد والإجابة عنها بما يرميه ﴿يَحْجَرُونَ مِنْ سِجِّيلٍ﴾^(١) ﴿وَيَجْعَلُ كَيْدُهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾^(٢). وأنتم تسمعون باقي أسئلته^(٣) وأجوبتها.

قال الملحد: إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً. وقال بعد ذلك: أين^(٤) كانت الملائكة في يوم أُحُد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً؟ وما باله لم ينصروه في ذلك المقام؟!
ص ٨١

فالجواب عن ذلك: إن الكلام خاص وعام، وإن العوام الذين لا يعرفون غير الأجسام والأشخاص إذا خاطبوا على جوهر الملائكة وتعريفهم من الطين وتجردهم عن الأشخاص تخيلوا وتزلزلوا^(٥)؛ وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله مبعوثاً إليهم ومنذوباً^(٦) لسياستهم فلا بد له من أن يكلمهم بما يعرفون وعلى حسب ما تسعه قوة قبولهم واحتمالهم، يدرجهم قليلاً قليلاً إلى كلام الحقائق وعلم الدقائق. وهذا من جلاله النبوة والنبي صلى الله عليه وآله بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بمصيبه. وقد وضعهم^(٧) الملحد من حيث أراد أن يضعهم لِيَجْعَلَ الله كلمة الذين

(١) سورة ١٠٥: ٤.

(٢) قارن سورة ١٠٥: ٣.

(٣) أسئلته: أسئلته.

(٤) أين: لئن.

(٥) تخيلوا: تخيلوا.

(٦) منذوباً: مندر به.

(٧) وضعهم: وضعهم.

كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا. وفي ذلك أعني في^(١) حديث الملائكة من أسرار الحكمة، وهو خاف عليه ومعلوم أن القادر على قبض الأرواح مستغن عن إسراء السرايا للمقاتلة، وإنما هذه رموز.

وأما قوله في إخبار النبي (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس إنه مَحْرَقٌ بذلك لأنه يمكن مسيره إليه من مكة ومشاهدته له والعود من ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس. وكفى بذلك جهلاً وسخنة عين.

ص ٨٢

وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: أن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له فليس للمخلوق أول. فهذا كلام من ترقى من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم. وشبه ذلك بأصوات الطيور وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك كان في الناس أمكن وجوداً. فهذا تشبيه باطل لأن أصوات الطيور وسباحة الإوزَ وتعلق الطفل المرضع بالشدي مما ذكر جميعها طبيعة فيها والكلام لا يصح إلا بمكلم أو مفهم؛ وهذا غلط كبير.

وأما قوله لمن يقول بالنبوات: خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة. فإن قلتم إنه بإلهام ففهم الأمة أيضاً بإلهام، وإن قلتم بتوقيف فليس في العقل توقيف. فالجواب عن ذلك: أن جسد الإنسان أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده بالحمية. غير أنه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله. وهذا أمر مشهور. وكذلك مثابة الرسول صلى الله عليه وعلى آله في الناس، محله محل تلك القطعة من اللحم من الجسد

ص ٨٣

(١) في: من.

كله التي هي أميرة ورئيسة وبيت حيوته^(١) ومستمدّها من معدنها ومفرقها فيه وفي أعضائه وأعضائه.

وأما قوله في النجوم: إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاريبها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك. فلو كان الناس قادرين على مثل ما قاله لكانوا قاصري القدرة عن الكلام^(٢) فهم عن وضع الأرصاد على النجوم أعجز لولا النبي الذي يخبر عن السماء.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزهه عن الشك والشرك، وفرق بينه وبين أهل الزور والإفك. والحمد لله الذي نزل بالحق قرآنه، ووضع للقسط ميزانه، وصلى الله على رسوله الذي شيد في الرسالة بنيانه، محمد الذي رفع فوق مكان الأنبياء مكانه؛ وعلى وصيه الذي وفاه بنفسه في الكربات وصانه، علي بن أبي طالب الذي آناه الله من لدنه سلطانه، وجعله بين الحق والباطل فرقانه؛ وعلى الأئمة من ذريته الذين جعلهم الله فروع المجد وأغصانه، أئمة يلي كل منهم في زمانه زمانه، وسلم تسليمًا. حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الثاني والعشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل موضوع الدنيا على الصفو والإكدار، والتأليف بين الأطهار والأقذار، والمتقين والفجار، لعله أوجب تكوّنهما في هذا المضمار، فلا يحيط بها علماً إلا ذوو الأيدي والإبصار، المستمدون من مشكاة الأنوار. وصلى الله على أرفعهم قدراً في الأقذار، محمد المصطفى المختار، المبعوث بالإعذار والإنذار، وعلى وصيه علي

(١) حيوته: حيوتها.

(٢) القدرة عن الكلام: الكلام عن القدرة.

الكَرَّارُ، قسيم الجنة والنار؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار، ذوي المجد المتعالي المنار.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من المقتفين منهم للآثار، والمتلقين لأوامرهم بالانتمار. وورد في الأخبار: أن الغول خلق يغال الناس ويهلكهم ويرمي في الأجراف والآبار، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان. وجاء في الخبر بتصديق ذلك: لا تغول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان. وقالوا إن سبب ذلك أن تظهر في صورة المرأة الحسنة، وتعرض للأعزاب فتحرّكهم الشهوة فيتبعونها فتكسب بهم عن الطريق الجادة إلى المجاهل حتى ترميهم في البحر أو الجرف. ويؤثر عن النبي صلى الله عليه وآله: إذا تغولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا^(١) إلى الطريق وهذه كلها أمثال مضروبة؛ والمعني فيها أهل الإلحاد والزنادقة الذين يغالون الناس بصددهم عن سواء <السييل>^(٢) ورميهم في أطباق جهنم والمعنى في القول أن كثرة^(٣) سطوتهم على الأعزاب والصبيان أنه يتبع من لم يثبت له قدم من جهة العلم، فهو ذو صبوة وحادثة في دينه، وأما تمثله بالمرأة الحسنة فإنه عني به أنه تمثل له بصورة^(٤) الدنيا التي تشبه بالمرأة الحسنة والأعزاب طالبوها ومشتهون لها. ويقال <في>^(٥) الخبر: إن المسيح عليه السلام اعترضت له الدنيا في صورة امرأة حسنة ذات حلل وحلي وجمال، فقال لها: ما أنت؟ قالت أنا الدنيا. قال: وما هذه الخرق؟ قالت: هي زخارفي أغر بها أزواجي وخطابي. قال لها: انظري هل أنا من أزواجك أو خطّابك. فقالت: لا، ولكنه

(١) تهتدوا: تهدوا (قارن س ٦ ص ٩٧).

(٢) السيل: سقط من الأصل (قارن س ٨ ص ٩٧).

(٣) كثرة: كثر (قارن س ٥ ص ٩٦).

(٤) بصورة: صورة.

(٥) في: سقط في الأصل.

لا بد لك من نظرة إليّ. قال المسيح ع م: قد طلقك ثلاثاً، قال أهل التفسير: عنت بقولها لا بد لك من نظرة^{٨٦} وشرايك وثيابك كله مني. وكمثل ذلك قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه: يا دنيا طلقك ثلاثاً، أوردنا ذلك^(١) أنه كله تأكيد لقولنا: لا تقول الغيلان غير الأعزاب والصبيان. وأما قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا تغولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا للطريق، فالمعنى فيه أنه إذا اعترض ملحد أو زنديق أو أحد من رؤساء الضلالة يريد أن يصدكم عن سواء السبيل فأذنوا بالصلاة، يعني عودوا إلى فناء الدعوة التي هي دعوة الحق والمؤمنين الذين هم الدعاة إلى الله بإذنه والعلماء والربانيين، تهتدوا إلى الطريق وترشدوا وتعصموا من كيد الشيطان.

وكان أورد عليكم من كلام الملحد ابن الراوندي والجواب عنه ما بقيت منه بقية سيرة ووعدتم بسوقها إليكم وإيرادها عليكم.

قال ابن الراوندي على سبيل الهزء: إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهام أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان؛ وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعلفت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب؟!

فالجواب عن ذلك أن الغرض في هذا القول الشناعة القبيحة وإلا فالشيء موضوع^{٨٧} على أصل قوي. قال بعض الحكماء: لا يصح أن يحصل عندنا شيء ولما يكن أصله موجوداً^(٢) في الخلقة. فإنه لما كان للحركات أصوات وجب أن تكون^(٣) حركات الأفلاك التي هي أصل الحركات أطيب الأشياء أصواتاً فإن الأغاني استحسنت منها، وقدرت على هيتها بالحكمة

(١) أوردنا ذلك الخ: النص غير واضح؛ ولعله يجب أن يقرأ «لأنه» بدلاً من «أنه».

(٢) موجوداً: موجود.

(٣) تكون: يكون.

المستفادة من الأنبياء عليهم السلام وإلا فمن أين؟

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة «بالزمرذة»^(١) وهي خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه، ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه: إن ابن الراوندي الذي عمل الرسالة مصييته بعقله أعظم من مصييته بدينه، فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين في النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قلوبهم^(٢) عن ضعفهم ما يمنع عن تنقضهم وثلبهم. وتوكيل هذا الملحذ عن البراهمة في هذا الباب بزعمه لا يوجب له منهم ثوباً في الدنيا ولا في الآخرة، بل المحصول منه إحداث شفار القتل لنفسه لو كان حياً وألسن اللعن والخزي إليها مبيتاً. فإن الذي أتعب خاطره وسره في شيء يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل، وفي الممات الخزي واللعن، لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ^(٣) بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُخْسِنُونَ صُنْعًا﴾^(٤)

ص ٨٨

جعلكم الله من الملحدين براء، ولأوليائه أولياء. والحمد لله الذي سمك للدين سماء وشيد له بناء. وصلى الله على من حل في النبوة قرارة الشرف، وتبوأ من المجد في أمتع الكنف: محمد الآتي بمعان مؤتلفة في قول مختلف؛ وعلى وصيه الذي عنده علم الكتاب وفصل الخطاب: علي بن أبي طالب أسد يوم الطعان والضراب؛ وعلى الأئمة من ذريته كهف الولي، وعصر النجي، والنجوم المهتدي بها في ظلمات البحر الدجي؛ وسلم تسليمًا. حسبنا الله ونعم الوكيل.

(١) بالزمرذة: بالزمردة.

(٢) قلوبهم: قوتهم.

(٣) ننبئكم: أننبئكم.

(٤) سورة ١٨: ١٠٣ - ١٠٤.

لا يبدو مؤلف المجالس في النص السابق إلا قليلاً. إذ ليس له إلا الديباجة والخاتمة في كل مجلس. وهما يحتويان على حمد الله والصلاة على النبي والإشادة بعلي وأئمة الفاطمية الذين يعنيههم وعظ مؤيد إلا أن ديباجة المجلس الأخير (رقم ٤٢٢) طويلة مفصلة فيها يشبه الملاحدة والزنادقة، ومن بينهم ابن الراوندي، بالغيلان التي تغتال الناس وتضلهم سواء السبيل. ولكي يحذر سامعيه منهم ويُبَيِّن لهم كيف يتقي المرء حججهم يقرأ مؤيد عليهم كتاب الداعي.

وهذا الكتاب يشغل الجزء الأكبر من المجالس رقم ٤١٧ إلى ٤٢٢. وما يردُّ به فيه على أقوال ابن الراوندي أعظم بكثير مما اقتبسه من كتابه. وهأنذا أورد قطعاً مختارة من كتاب الداعي: فمن رقم ٣ إلى رقم ١٨ اقتباسات مباشرة من كتاب «الزمرد»؛ أما رقم ١٠ فهي أقوال للداعي على مواضع من الكتاب لا تقتبس بنصها؛ بينما رقم ١ ديباجة مؤيد، ورقم ٢ مقدمة الداعي، ورقم ١٩ نظرة عامة للداعي على ابن الراوندي وكتابه. ونختتم ذلك باقتباسات أخرى من كتاب «الزمرد» مأخوذة من مؤلفين آخرين، خصوصاً الخياط وابن الجوزي.

- ١ -

معشر المؤمنين^(١): جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين؛ وَمِنْ خَشْيَةِ

(١) بهذا يخاطب السامعين، في كل المجالس؛ وكذلك في المجالس المستنصرية المعاصرة لهاتيك والتي تسبها التقاليد الإسماعيلية إلى بدر الجمالي (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الأول ص ٥٨٢ وما يليها).

وانظر كذلك: H. F. Hamdani, Some unknown Isma'ili Authors and their works, JRAS, 1933, p. 377= W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (London, 1933), p. 50. Nr أيضاً

رَبِّهِمْ مُشْفِقِينَ^(١) إنه وقع إلى أحد دعائنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البراهمة في رد النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه، ورد الرسالات. فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر^(٢)، وإطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرؤه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه (ص ٧٩، س ١١ وما يليه).

- ٢ -

[قال الداعي]: إنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي، وسماها «الزمرذة»^(٣)، ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات. وذكر فيها حججاً يحتج بها مشبهاً في إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها في نفيها. فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين^(٤)، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين سبحانه. (٨٠، س ٣٠ وما يليه).

- ٣ -

قال ابن الراوندي: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند

(١) سورة ٢٣: ٥٧.

(٢) انظر: Dozy, Suppl. II, p. 360.

(٣) يكاد في جميع الكتب أن يسمى باسم كتاب «الزمرذة» (وفي «المنتظم» لابن الجوزي: زمرد)؛ أما هنا في الشذرة رقم ١٩ فيسمى: كتاب الزمرذة (وفي المخطوطة الزمرفة). وكذلك في «معاهد التنصيص» (انظر نبرج، «كتاب الانتصار» المقدمة ص ٢٧)؛ أما أنا فقد التزمت التسمية: كتاب الزمرذة.

(٤) انظر مستهل الفصل التاسع.

خصوصاً أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه^(١)، ومن أجله صرح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته، وإجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه. والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته^(٢). (ص ٨٠، س ٨ وما يليه).

- ٤ -

[قال الداعي]: وسوى هذا فيقال للمدعي، «إنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطاراً، ويقيم لنفسه من المجد بمعرفته مغيبات الأمور مناراً»^(٣) (ص ٨١ س ٧ وما يليه).

- ٥ -

وأما قوله (ابن الراوندي): «إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة»^(٤)، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين^(٥) لا يتفعان ولا يضران^(٦)؛ وهذا كله مما لا يقتضيه عقل: فما الفرق بين الصفا والمروة^(٧) إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري^(٨)، وما الطواف على البيت إلا كالطواف

(١) انظر بعد ص ١١٤ تعليق ١.

(٢) انظر بعد ص ١١٧.

(٣) في الحج.

(٤) الركن والمقام.

(٥) انظر الفصل رقم ٦.

(٦) الصفا والمروة جبلان صغيران بمكة بينهما يكون «السعي».

(٧) جبلان بمكة يتعبان دوراً مهماً في السيرة (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذين اللفظين)؛ وهنا بمعنى جبلين من جبال بلاد العرب أيضاً كانوا. وفي المخطوطة «حري التي يقول عنها ياقوت لعلها بجانب حراء» «معجم البلدان»، طبع فستقلد ج ٢ ص ٢٢٨.

على غيره من البيوت^(١). (ص ٨٤ س ٥ وما يليه).

- ٦ -

وقال (ابن الراوندي) بعد ذلك: «إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته^(٢)، فلم أتى بما ينافره إن كان صادقاً؟» (ص ٨٤، س ٩ وما يليه).

- ٧ -

قال الملحد في شأن المعجزات والدفع في وجوهها: «إن المخاريق شتى، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته، وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة^(٣) قليلة يجوز عليها المواطأة

(١) وهناك ملحد آخر هو الثغوري (انظر الفصل التاسع في نهايته) يذكر الآيات الآتية التي تعبر عن ازدياد مناسك الحج، (ولعلها لأبي العلاء):

وَعَسَلِ الْوُجُوهَ يَبُولُ الْبَقَرِ	عَجِبْتُ لِكَسْرِي وَأَتْبَاعِهِ
لِمَا صَنَعَتْ أَكْفُ الْبَشَرِ	وَقِصْرَ لِمَا سَوَى سَاجِدًا
رُبْسَفِكَ الدَّمَاءَ وَسَمَ الْقَتْرِ	وَعُجْبَ الْيَهُودِ بِرَبِّ يَمَسْ
دَلْحَلِقِ الرَّعُوسِ وَلِشَمِ الْحَجَرِ	وَقُورِ أَتَوْا مِنْ أَقَامِي الْبَلَا

ويعنى مختلف عن ذلك كل الاختلاف قال الحلاج (معتمداً على روايات قديمة) إن المرء يستطيع أن يستعيز عن مناسك الحج بشعائر رمزية في أي مكان كان (انظر: L. Massignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj*, I, p. 272 ff. هذا الرأي بأنه زندقة (id., p. 279). وقد سمى ابن سبعين الفيلسوف المتصوف الأندلسي المسلمين الذين يتشددون في الطواف حول الكعبة باسم: حُرُ المِدار (أي الحمير الذين يدورون في الساقية)؛ انظر ابن قيم الجوزية، كتاب «مدارج السالكين» الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣١) ص ١٤٣ (أشار إلى ذلك الأستاذ ماسينيون). وفيما يتعلق بما يقوله عبد المسيح الكندي بنفس المعنى انظر الفصل السادس.

(٢) انظر بعد ص ١١٦ تعليق ٢.

(٣) انظر بعد ص ١١٩ تعليق ٤.

في الكذب». (ص ٨٦، س ١٤ وما يليه)^(١).

- ٨ -

[قال الداعي:] وأما (معجزة) تسبيح الحصى^(٢) وكلام الذئب^(٣) وما يجري مجراهما فلا ينكره العقول. (ص ٨٧، س ٩ وما يليه).

- ٩ -

وأما قوله في القرآن: «إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة... وهَبْ أن باع فصاحته طالت على الغرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم^(٤)..؟» (٨٧ س ١٤ وما يليه).

- ١٠ -

قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة (سورة ٣: ٦١) وأسبابها، ومعنى قوله سبحانه: ﴿فَتَمَتَّوْا أَلَمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

(١) انظر بعد ص ١١٩ وما يليها.

(٢) قرن مثلاً: علي بن ربن الطبري، كتاب «الدين والدولة» (طبعة أ. منجانا القاهرة سنة ١٩٢٣) ص ٣١؛ البغدادي، «الفرق بين الفرق» ص ١١٤، ص ٣٣٤.

(٣) انظر كذلك ص ٨٦ س ١٨؛ كذلك شذرة رقم ١١. ونحن هنا بصدد ما ذكره أهبان بن أوس الأسلمي (وعلى رواية أخرى: أهبان بن الأكوع) من أنه لقي ذئباً أثناء الصيد يخبره بظهور النبي. ولذلك سمى باسم: مكلم الذئب. انظر «طبقات» ابن سينا (طبعة ليدن سنة ١٩٠٨)، ج ٤، ص ٤١ (وهناك أيضاً أخبار معجزات أخرى تتعلق بحيوانات تنطق)؛ كذلك، نفس الكتاب ج ١، ص ١١٤؛ علي بن ربن الطبري، «الدين والدولة» ص ٣٢؛ عبد المسيح الكندي «الرسالة» ص ٦٤ (انظر الفصل السادس هنا)؛ ت. أندرية، «شخصية محمد» ص ٥١.

(٤) طعن في إعجاز القرآن؛ انظر بعد ص ١٣١ والفصل الخامس.

(٢: ٩٤؛ ٦٢: ٦)، وما يجري هذا المجرى من الآيات التي ذكرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه، كان له الطريق للدرد عليها، والدفع في وجهها. فإن قال خصمه: إن خصمه: إن معانيها غير^(١) ما تضمنته شروط حسابك^(٢)، بطل الرد كله وضاع تبعه. وكمثل ذلك حكم رده على قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾ الآية (٢٩: ٤٨)، وما يعلقه بقوله: لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله (٤٨: ٢٧)، بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه^(٣). فمن جرح خصم

(١) لا يذكر الداعي هنا ويا للأسف نص طعن ابن الروندي في الآيات القرآنية. ولعله يدور في نفس الميدان الذي في كتاب «الدافع». (انظر (١٩٣٠) XIX (Der Islam, p. 13f) وسنفضل القول فيما بعد في السبب الذي من أجله اختار ابن الروندي هذه الآيات بالذات (ص ١٢١ وما يليها) - كذلك لا يذكر الداعي المعنى الذي يفهمه من هذه الآيات. وإنما يقتصر على لوم خصم ابن الروندي، الذي يرى الداعي أن تفسيره الخاطئ لهذه الآيات أعطى فرصة قيمة لابن الروندي للظلم فيها. وتبعاً لتحفظه الذي لاحظناه من قبل (انظر بعد الفصل التاسع) لا يذكر هنا ولا فيما يلي تفسيره (أي التفسير الإسماعيلي) لهذه الآيات. ولا نستطيع أن نفهم تماماً أن المقصود بالخصم هنا وفي الجزء الثاني من الشذرة هم مثبتي النبوة الذين يضعهم ابن الروندي نفسه في كتاب «الزمر» في مقابل البراهمة؛ ولكن يحتمل جداً أن يكون المقصود بذلك مؤلفاً إسلامياً حاول قبل مؤلف الرد أن ينقض كتاب «الزمر» وكان نقضه أساس الكتاب الذي أماننا. انظر فيما يتعلق بهذه المسألة ما ذكرناه في الفصل الثامن.

(٢) أي أن معانيها على خلاف ما نظن.

(٣) تعتبر هذه الآية من علامات نبوة محمد (انظر التعليق الأول على شذرة رقم ١١) كمثال على إخباره بمغيبات الأمور التي وقعت فعلاً في أثناء حياة النبي (انظر مثلاً علي ابن ربن الطبري، الكتاب المذكور ص ٣٤). والتنبؤ المقصود هنا هو فتح مكة - وهنا يتعلق ابن الروندي بالعبرة الصغيرة: «إن شاء الله»، فيقول إن الذي هنا ليس تنبؤاً وإنما هو زعم ورجم بالغيب (انظر كذلك سورة ١٨: ٢ وخصوصاً Lane I, p. 1048) قارن كذلك: أبو حاتم الرازي، كتاب «أعلام النبوة» ص ١٧٨ حيث يقال بعد ذكر هذه الآية بعينها: «فإن قال قائل: فأم استثنى في هذه الآية حتى قال: ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ أي يبين»، فإن الاستثناء يقع في أشياء يقع فيها الشك. فقد احتج الملحدون بذلك. قلنا الخ.

على الرد ساق تأويل المقامات في جملته غير معتبر؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر (ص ٨٩ س ١٩ وما يليه)^(١)

- ١١ -

وأما قوله (ابن الراوندي) في رد^(٢) المعجزات التي من جملتها حديث الميضاة^(٣) وشاة أم^(٤) معبد وحديث سرقة^(٥) وكلام الذئب^(٦) وكلام الشاة^(٧) المسمومة. (ص ٩٠ س ١٠ وما يليه).

- ١٢ -

وما قاله (ابن الراوندي) في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجه

(١) لتوضيح هذه الشذرة كلها انظر بعد ص ١٢١ وما يليها.

(٢) هاجم ابن الراوندي في كتاب «الزمر» مسألة المسائل في علم النبوة الإسلامي وأعني بها مسألة المعجزات. وكل الكتب التي تبحث في هذا العلم تخصص فصلاً لها. انظر ما سبق قوله ص ١١٨ وما سنذكره من الكتب هناك. أما فيما يتعلق بنقض عبد المسيح الكندي لمذهب المعجزات الإسلامي فانظر بعد الفصل السادس.

(٣) انظر الرسالة «عبد المسيح الكندي» ص ٦٧؛ كذلك Tor Andrae, Die Person Muhammads, p. 74 (شخصية محمد في مذهب أمته وعقيدتها تأليف تور أندريه).

(٤) انظر «طبقات» ابن سعد ج ٢ ص ١٥٥ ج ٢١١ «السيرة» ابن هشام (طبعة فستفلد) ص ٣٣٠ Andrae a. a. o., p. 48.

(٥) أي سرقة بن جُشْعُم؛ انظر «سيرة» ابن هشام ص ٣٣١ وما يليها؛ وكذلك أبو حاتم الرازي، «أعلام النبوة» ص ١٦٤؛ قارن أيضاً، A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moh., II, p. 547 (أثيرنجر، حياة محمد ودينه).

(٦) انظر التعليق الثاني على الشذرة رقم ٩.

(٧) انظر علي بن رين الطبري، كتاب «الدين والدولة» ص ٢٣٣ عبد المسيح الكندي، «الرسالة» ص ٦٥ Andrae, a. a. o., P. 56 «السيرة» ابن هشام ص ٧٦٤.

ملتين^(١) عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبتهما^(٢) «وإن كان سائغاً أن يبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد، وينسبهما إلى الإفك والزور، كان رد الشرذمة^(٣) القليلة من نقلة^(٤) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز، بحجة الوضع الذي وضعه والقانون^(٥) الذي قننه في المباهة والمكابرة^(٦)». (ص ٩٠ س ١١ وما يليه^(٧)).

- ١٣ -

قال الملحد: «إن الملائكة الذين أزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم، كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين. فلم يقتلوا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً». وقال بعد ذلك: «أين كانت الملائكة في يوم أحد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً، وما

(١) البصاري واليهود.

(٢) إشارة إلى سورة النساء: ١٥٧.

(٣) انظر بعد ص ١٢٠.

(٤) يمكن أيضاً أن نحتفظ بما هو مكتوب في المخطوطة «ناقلة» إذ تصادف مثل هذه القراءة لدى القرطاسي؛ انظر:

I. Friedländer, *Qirgisânî's Polemik gegen den Islam*, in, *Festschrift* I. Goldziher (Strassburg 1911) p. 109, note 4.

(٥) ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن الراوندي يسمى ما اشترعه باسم «قانون». ولا بد أن يكون استعمال لفظ «قانون» نادراً في الكتب الدينية القديمة ونصادفه لدى مؤلف الرد ص ٨٧ س ٩. «وضع» مأخوذة من ترجمة أحد الألفاظ في اللغة اليونانية ΘΕΕΙ نوعاً من السخرية.

(٦) طعن في «الإجماع».

(٧) في ص ٩١ س ٧ - ٩ صورة أخصر هذه الشدرة.

بأله لم يتصوره في ذلك المقام^(١)؟!» (ص ٩٣ س ٦ وما يليه).

- ١٤ -

وأما قوله (ابن الراوندي) في إخبار النبي (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس، أنه مَحْرَقٌ بذلك؛ لأنه يمكن مسيره إليه من مكة، ومشاهدته له، والعود من ليلته، لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه، مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس وكفى بذلك جهلاً وسُخْنة عين^(٢) (ص ٩٤ س ٤ وما يتلوه).

- ١٥ -

[قال الداعي]: وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: «إن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له، فليس للمخلوق أول^(٣)»... وشبه ذلك بأصوات الطيور، وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك، كان في الناس أمكن وجوداً. فهذا تشبيه باطل: لأن أصوات الطيور، وسباحة الإوز، وتعلق الطفل المريض بالثدي مما ذكر، جميعها طبيعة فيها؛ والكلام لا يصح إلا بمكلم،

(١) فيما يتعلق بما يقوله به عبد المسيح الكندي مشابهاً لهذا، انظر بعد الفصل السادس.

(٢) انظر بعد ص ١١٨ تعليق ١.

(٣) كما يذكر الداعي، يقول ابن الراوندي بمذهب قدم العالم. وقد تناول ابن الراوندي هذه المسألة بالتفصيل في كتاب «التاج»، (انظر الخياط، «الانتصار» ص ٢، ص ١٧٢ وما يليها؛ كذلك الأشعري، قارن W. Spitta, Zur Geschichte Abu, l. Hasan al- Ashari (Lpzg. 1876) p. 68 unter. [من تاريخ أبي الحسن الأشعري] متخذاً وجهة نظر الدهرية.

أو مفهم، وهذا غلط كبير. (ص ٩٤ س ٩ وما يليه^(١)).

- ١٦ -

وأما قوله (ابن الراوندي) لمن يقول بالنبوات: «خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة: فإن قلتم إنه بإلهام، ففهم الأمة أيضاً بإلهام؛ وإن قلتم بتوقيف، فليس في العقل توقيف^(٢)». (ص ٩٤ س ١٦ وما يليه).

- ١٧ -

وأما قوله (ابن الراوندي) في النجوم: «إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاريها، ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك». (ص ٩٥ س ٣ وما يليه^(٣)).

- ١٨ -

قال ابن الراوندي على سبيل الهزء: «إنه يلزم من يقول بالنبوة، أن ربههم أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان، وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعُلقت على خشبة فضربت، جاء منها صوت طيب؟!». (ص ٩٧ س ١٣ وما يليه).

- ١٩ -

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة «بالزمرذة». وهي خزفة مكسورة

(١) يناقش ابن الراوندي هنا الرأي القائل بأن اللغات ترجع إلى الأنبياء.

(٢) انظر ص ١٢٣ وما يليها.

(٣) فيما يتعلق بتصديق ابن الراوندي بالنجوم، انظر كتاب «الانتصار» للخياط ص ١٠٣.

حسبما فتح الله تعالى لنا فيه. ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه: إن ابن الراوندي، الذي عمل الرسالة، مصيبيته بعقله، أعظم من مصيبيته بدينه^(١). فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص. ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون، مبطلين في النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق، وتحصين دمائهم وأموالهم، ومنع قويهم من ضعفهم، ما يمنع عن تنقصهم وتلبهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه^(٢)، لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة. بل المحصول منه، إحداث شفار القتل لنفسه، لو كان حياً، وألسن اللعن والخزي إليها ميتاً. فإن الذي أتعب خاطره وسره في شيء، يكون نتيجه في الحياة الذل والقتل، وفي الممات الخزي واللعن - لخاسر الصفقة ظاهراً الشقوة. ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُخْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (١٨: ١٠٣، ١٠٤). (ص ٩٨ س ٢ وما يليه).

(١) وبمثل هذا يحكم الخياط (كتاب «الانتصار» ص ١٧٣ س ٦) على ابن الراوندي «وما ضررت بذلك غير نفسك». ويقول البلخي عن ابن الراوندي (شذرة «الفهرست» WZKM. IV, p. 226 [ص ٤ س ٢٢ الطبعة المصرية] «معاهدة التنصيص» نibirg الكتاب المذكور ص ٢٦): «لو كان علمه أكثر من عقله، ويظهر أن هذه العبارة كانت تضرب مثلاً للعقليين والملاحدة، فيقال مثلاً عن أحمد بن الطيب السرخسي («الفهرست» ص ٢٦١ س ٢٦): «لو كان الغالب على أحمد بن الطيب، علمه لا عقله»، وتقول لنا الروايات (كتاب «الأغاني»، الجزء الثامن عشر ص ٦٧) ابن خلكان، ج ٢ ص ١٢٥) إن ابن المقفع تعجب من زيادة عقل الخليل ابن أحمد على علمه بينما تعجب الخليل من زيادة علم ابن المقفع على عقله (لم يفسر ف. جبريلي - L'opera di Ibn el-Muqaffa, ROS, XIII, p. 246 هذه الرواية تفسيراً صحيحاً كل الصحة).

(٢) أي أن ابن الراوندي ادعى آراءه الإلحادية على البراهمة.

القطع الأخرى

- ٢٠ -

ومنها (أي كتبه) كتاب يعرف بكتاب «الزمرّد» ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم، فطعن فيها وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاؤوا بها سحرة مُمخِرِقُونَ، وأن القرآن من كلام غير حكيم، وأن فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل؛ وجعل فيه باباً ترجمه «على المحمدية خاصة» يريد أمة محمد صلى الله عليه. (الخياط: كتاب «الانتصار» ص ٢ وما يليها).

وبوضعك كتاب «الزمرّد» تطعن فيه على الرسل وتقذح في أعلامها وبوضعك فيه باباً ترجمته: «على المحمدية خاصة» فهذا مذهبك وهو قولك^(١) (الخياط، نفس الكتاب ص ١٧٣).

- ٢١ -

قال المؤلف (ابن الجوزي): ورأيت بخط أبي الوفا بن عقيل، قال: كان الخبيث ابن الريوندي قد سمى كتابه الذي اعترض به على الشريعة الإسلامية المعصومة عن اعتراض مثله من الملحدين كتاب «الزمرّد». فأخذ أبو علي الجبائي (هكذا!) بعبيه في تسميته بالزمرّد، ويذهب إلى أنه أخطأ وجهل في تليق العلم بالجواهر، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها؛ والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم. فأزري عليه بذلك ظناً منه أنه قصد تليقيه بالزمرّد إعاره له اسم النفيس من الجواهر. قال ابن عقيل: فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك مما ظنه أبو علي. فقال:

(١) يشابه هذا ما هو موجود ص ١٥٥ من الكتاب نفسه.

«إن للزمرّد خاصّة هي أنّه إذا رآه الأفعى وسائر الحيات عَمِيَتْ». قال: «فكان قصدي أن الشُّبّه التي أودعتها الكتاب تُعْمِي حجج المحتجّين».

فاعتقد ما أورده عاملاً في حجج الشرع حسب ما أثار الزمرّد في حدّق الحيات (ابن الجوزي: «المنتظم في التاريخ» نشره هـ رتر في «مجلة الإسلام»، Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ٣ س ٩ وما يليه)^(١).

- ٢٢ -

بعد في كلام أكثم بن صيفي^(٢) أحسن من: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (سورة ١٠٨: ١) (الكتاب السالف: ص ٤ س ٩ - ١٠)^(٣).

- ٢٣ -

إن الأنبياء وقعوا بظلمسات تجذب كما أن المغناطيس يجذب. (الكتاب السالف: ص ٤ س ١٠ - ١١)^(٤).

- ٢٤ -

وقوله (أي النبي) لَعَمْرَ: تقتلك الفئة الباغية، فإن المنجم يقول مثل هذا. (الكتاب السالف: ص ٤ س ١٥)^(٥).

(١) انظر بعد ص ٦ - وتذكر هذه القطعة ينص مشابه في كتاب «معاهد التنصيص» (انظر نيرج، الكتاب المذكور ص ٢٧) بوصفها اقتباساً مباشراً من كتاب الزمرّد.

(٢) انظر رتر في هذا الموضع - I. I. Reiske, De Aktamo Philosopho arabico (Lpzg. 1759).

(٣) انظر ص ١٢١.

(٤) كذلك في «معاهد التنصيص» (انظر نيرج ص ٢٧): «إن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم».

(٥) انظر رتر في هذا الموضع.

(٦) كذلك «معاهدة التنصيص» في الموضع المذكور.

قال أبو علي الجبائي: «... ووضع كتاباً في الطعن على محمد صلى الله عليه وسلم وسماه «الزمرّد» وشتم رسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعة عشر موضعاً من كتابه ونسبه إلى الكذب، وطعن في القرآن» (ص ٥ س ١ - ٣).

وقد كان ابن الريوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الوارق الملحد أيضاً يتراميان بكتاب «الزمرّد» ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه، وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن (ص ٣ س ٥ - ٨).

٤ - تأليف الكتاب

بافتراضنا أن مؤلف الرد سرد المقتبسات من كتاب «الزمرّد» بنفس الترتيب الموجود في النص الأصلي للمؤلف فإننا نستطيع أن نرتب القطع المختلفة المنفردة مع الأجزاء الرئيسية التالية من الكتاب هكذا:

١ - سمو العقل في النقل (الشذرة رقم ٣، ٤).

٢ - نقد الإسلام:

(أ) الإسلام والشريعة الإسلامية تتناقض مع العقل (رقم ٥، ٦).

(ب) معجزات محمد:

(a) فروض عامة (رقم ٧)؛

(b) تواريخ المعجزات (رقم ٨، ١١، ١٣، ١٤)؛ ومن بين المعجزات

التي يعدها المسلمون دلائل على نبوة محمد القرآن نفسه؛ نقد

إعجاز القرآن (رقم ٩، ١٠).

(ج) نقد التواتر في الإسلام (رقم ١٢).

(أ) الكلام الإنساني حادث بطبعه (رقم ١٥)؛ ولا يرجع في أصله إلى الأنبياء (رقم ١٦).

(ب) والفلك والموسيقى (رقم ١٧، ١٨) لا يرجعان في أصلهما إلى الأنبياء.

وعلى هذا النحو تترتب القطع الأخرى الباقية. فالقطعة رقم ٢٢ تتصل بنقد عقيدة إعجاز القرآن (رقم ٢، ب، b) ورقما ٢٣، ٢٤ من المحتمل أن يرتبطا بالجزء الثالث الرئيسي. وهذا كله يتفق مع ما يرويه الخياط (رقم ٢٠) من أن الكتاب يحوي «باباً ترجمه «على المحمدية خاصة». ولهذا فمن المحقق أن الجزء الثاني الرئيسي هو الذي استثار الجبائي أيما استشارة (رقم ٢٥). والجزءان الأول والثالث اللذان فيهما يفصل القول في سمو العقل وفي معظم الأنبياء موجهان ضد عامة الأديان القائلة بالوحي.

وعنوان الباب الذي ذكره الخياط باسم «على المحمدية خاصة» يحتاج إلى عناية أكبر. فالخياط يذكر في كتابه كتاب «الزمرذ» في مواضع ثلاثة، وفي كل مرة يشير إلى هذا العنوان بحسبانة فضيحة للمؤلف^(١). ومن الكفر في نظر المسلم أن يرى دينه يسمى إلى اسم صاحب الديانة. فابن الراوندي يريد من هذا أن يؤكد أنه لا يعد من الأمة الإسلامية أعني أنه يقف موقف البراهمة. ولهذا فإن تسمية الأوربيين للإسلام والمسلمين

(١) انظر القطعة رقم ٢٠ - أما أن الخياط كان يرى في هذا العنوان فسقاً كبيراً فذلك جليّ كل الجلاء، حتى إنه يضيف إلى ما يقول الكلمات التفسيرية الآتية: «يريد أمة محمد صلى الله عليه»، وفي الموضوعين الآخرين اللذين فيهما يذكر كتاب «الزمرذ» (ص ١٥٥ - ١٧٣) لا يعطى دليلاً آخر على شناعة الكتاب غير عنوان هذا الباب.

باسم المحمدين والمحمدية بها نوع من الاستهزاء أو على الأقل كان في الأصل بها ذلك.

وابن الراوندي يذكر آراءه الخاصة على لسان البراهمة، وسنبحث في فصل من الفصول التالية بأي حق فعله. وبهذه المناسبة نقول إن ملاحظة مؤلف الرد مهمة، وهي أن ابن الراوندي أورد في كتابه حجج من يقولون بالنبوة وكذلك حجج من ينكرونها (البراهمة - رقم ٢). ويقول أيضاً إنه أعرض عن إيراد ما بكتاب ابن الراوندي من حجج للأولين ويذكر بصراحة أن مقتبساته تقدم الكتاب في صورة ناقصة.

ولنقارن ذلك بالكتاب الوحيد الذي يكاد يكون قد حفظ بأكمله لابن الراوندي وهو «الفيضة المعتزلة». ففي هذا الكتاب أيضاً لا يعرض ابن الراوندي آراءه عرضاً بل يفصلها أثناء جداله مع المعتزلة الذين يذكرون مذاهبهم مع اقتباسات كثيرة مفصلة. ويجب علينا أن نستنتج، في احتمال قوي، مما يذكر في القطعة رقم ٢، أن آراء الكتاب كانت مصوغة في قالب أسئلة وردود بين البراهمة والمسلمين أي المؤمنين بالنبوة. وغني عن البيان أن مؤيدي النبوة يبدوون هناك في صورة نحيلة^(١).

وليس من المحقق أن تفسير اسم «كتاب الزمر» (رقم ٢١) موجود حقاً في الكتاب نفسه. والملاحظة التي نجدها عرضاً لدى الكتاب الإسلاميين من أن الأفاعي تسيل عيونها^(٢) إذا وقع بصرها على الزمر،

(١) لبداية القطعة رقم ٣ علاقة محتملة بطريقة تأليف الكتاب هاتيك. فخصوم البراهمة الذين هم موضوع الحديث هنا «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا» لا يمكن أن يكونوا غير مؤيدي النبوة القائلين بصحتها؛ وعلى العكس من ذلك فإن ورود لفظ «خصم» في القطعة رقم ١٠ يحتمل تفسيره على وجه آخر؛ انظر الفصل الثامن.

(٢) قزويني: كتاب «عجائب المخلوقات» (طبعة فستفلد) ٢٢٧ (تبعاً للرازي)؛

سيستخدمها ابن الراوندي ليقارن بها تأثير الكتاب في القراء المؤمنين. وكنا نود أن نرى ملحوظة مثل هاتيك في مقدمة الكتاب. ولكن ابن عقيل الذي يذكرها في ثانياً نص ابن الجوزي يقول صراحة إنه لم يقرءها في رد الجبائي الذي استخدمه ولكنه أخذها من كتاب آخر لابن الراوندي^(٣)،

= التيفاشي: كتاب «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار»، انظرا. رُنيري بِشيا A. Raineri Biscia: أو «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار لأحمد التيفاشي» (بولونيا سنة ١٩٠٦) ص ٣٣. ابن البيطار: كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» (طبعة بولاق ١٢٩١) ج ٢ ص ١٦٧ (تبعاً للرازي)؛ وانظر أيضاً ل. لكسير Traité des simples, Notes et extraits المجلد ٢٥ (باريس سنة ١٨٨١) ص ٢١٧. كتاب «غاية الحكيم» المنسوب إلى المجريطي (طبعة هـ. رتر، لينسك سنة ١٩٣٣) ص ٣٩٧. واقتباسات القزويني وابن البيطار عن الرازي هي عن كتابه «الخواص» (مخطوطة القاهرة، فرع الطب رقم ١٤١؛ وتوجد نسخة حديثة لدى مجمع تاريخ الطب والعلوم الطبيعية ببرلين) حيث يرجع إلى ابن ماسويه كأقدم مصدر. وهاك النص كما في النسخة ص ١٤ «زمرّد: قال ابن ماسويه: إن وقع عين الأفعى على الزمرّد الفائق سالت عنها على المكان». ومثل ذلك ما يقوله جابر ابن حيان في كتاب «الخواص» (مخطوطة ولسي الدين رقم ٢٥٦٤) ص ١٨ في أسفل: «ومنها أن الأفعى البلوطي الرأس إذا رأى الزمرّد الخالص عمي وسالت عنها لوقتها وحيا سريعاً»، وعلى العكس من ذلك لا يحوي كتاب «الأحجار» لأرسطو أي ذكر لهذا الفعل الغريب للزمرّد وانظر يوليوس روسكا، كتاب «الأحجار» لأرسطو ص ١٣٤، طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٢. والبيروني هو الوحيد الذي لا يصدق هذه المسألة. ففي كتابه «الجواهر في معرفة الجواهر» (مخطوطة سراي: فرع الطب رقم ٢٠٤٧) ص ٢٤٩ يقول: «ومنها ما أطبق الحاكون عليه من سيلان عيون الأفاعي إذا وقع بصرها على الزمرّد حتى دون ذلك في كتب الخواص وانتشر على الأنسنة وجاء في الشعر..... ومع طباقهم على هذا لم يستقر [الصواب: تسفر] التجربة عن تصديق ذلك؛ فقد بالغت امتحانه بما لا يمكن أن يكون أبلغ منه من تطويق الأفعى بقلادة زمرّد ومن فرش سلتة به وتحريك خيط أمامه منظوم منه مقدار تسعة أشهر في زماني الحر والبرد ولم يبق إلا تكحيله به؛ فما أثر في عينيه شيئاً أصلاً إن لم يكن زلاده حدة بصر». (٣) لم يصل إليه إلا عن طريق رد على هذا الكتاب. انظر الفصلين السابع والثامن.

وما يقوله عبد الرحيم العباسي من أن هذا الاقتباس موجود في كتاب «الزمرد» نفسه، لا قيمة له بإزاء القول السابق، ذلك لأن معرفته بكتاب «الزمرد» صادرة عن كلام ابن الجوزي، وعلى هذا فدقة أقواله مشكوك فيها. والواقع هو أن ابن الراوندي عبر بنفس الكلمات التي ذكرناها آنفاً في كتاب له متأخر عن كتاب «الزمرد».

وممكن جداً أن تكون إحدى عبارات ديباجة الكتاب قد حُفِظَتْ لنا. فمن المستطاع أن يكون مؤلف الرد قد أراد في الاقتباس الشعري رقم ٤ أن يعبر عن إهابة ابن الراوندي القوية بالعقل. ومع هذا فيبقى من غير الواضح لماذا كانت هذه العبارة مسجوعة (مطاراً، مناراً). فلا مؤلف الرد ولا ابن الراوندي يستعمل السجع. ومع ذلك فنستطيع أن نزعّم في شيء من اليقين أن العبارة كانت موجودة في مقدمة كتاب ابن الراوندي التي كانت مكتوبة بالسجع. فإن مدح العقل كان مذكوراً هناك حقاً^(١)

٥ - تحليل محتوى الكتاب

يبدأ ابن الراوندي كتابه بالعقل الإنساني فيمدحه ويسهب في إطاره بحسبانه السبيل الوحيد للمعرفة (قطعة رقم ٤). وعلى هذا فلا بد لخصومه أن يتفقوا معه على أنه أعز ما يملك الإنسان، وأنه الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء (رقم ٣ في المبدأ) بل إن الرسول نفسه قد شهد بسمو العقل (رقم ٦)^(٢) والعقل هو الذي يمتحن قيمة النبوة، فإما أن تتفق تعاليم النبي

(١) فيما يتعلق بالنثر المسجوع في الكتابات الإسلامية انظر أقوال ج. برجشتريسر في *Islamica* المجلد الرابع سنة ١٩٣٠ ص ٢٨٥ وما يليها.

(٢) لعله يشير إلى الحديث المروي مبكراً الذي يمثل العقل كأول ما خلق الله.

انظر: أجناتس جولدسيهر: «العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث»

مع العقل وحينئذ فلا لزوم لها؛ وإما أنها تتناقض وإياه وحينئذ فهي باطلة (رقم ٣). ووحى محمد المزعوم في تعارض وتناقض مع العقل شنيع (رقم ٦).
إذاً فما معنى هذه الأوامر الدينية العديدة المفروضة على المسلم من وضوء وصلاة وطواف حول الكعبة وزيارة للأماكن المقدسة؟ هنا يضع ابن الراوندي نفسه فوق أحكام الشريعة الإسلامية في إزدراء وجرأة غريبة (رقم ٤).

وفكرة الوحي إذا قومناها بمعيار العقل دنست وشاغت وهناك أناس يرجعون مصدر العلوم والفلك والموسيقى (رقم ١٧، ١٨) وحتى الكلام الإنساني (رقم ١٥) إلى الأنبياء ولكن هذه ليست في حاجة إلى قوة فوق قوى الإنسان، وكما يقول ابن الراوندي في كتاب آخر اسمه «الفريد» لم يدع إقليدس وبطليموس النبوة مطلقاً^(٣)

فالأنبياء في نظر ابن الراوندي ليسوا إلا سحرة مُمخَرِّقِينَ (رقم ٢٢ - ٢٣)؛ والمعجزات التي تروى عن محمد قائمة على الأكاذيب التي اخترعها

- «مجلة الدراسات الآشورية» المجلد الثاني والعشرون سنة ١٩٠٩ ص ٣١٨ وما يليها [انظر هذا البحث في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص ٢١٨ - ٢٤١، القاهرة سنة ١٩٤٠] وهو يذكر كثيراً في القرن التاسع، مثلاً جابر بن حيان في كتاب «الموازين الصغير» (برتلو، «الكيمياء في العصور الوسطى» المجلد الثالث، ص ١٠٥ من النصوص العربية)؛ أحمد بن حنبل (المتوفى حوالي سنة ٢٤٠) تبعاً لما يقوله الشهرستاني في «الملل» ص ٤٤ س ٦ وما يليه، والبغدادى في كتاب «الفرق» ص ٢٦١ س ١ وما يليه؛ أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي (المتوفى سنة ٢٨٥)، كتاب «الأكياس والمفترين» (مخطوطة دمشق، المكتبة الظاهرية فرع التصوف تحت رقم ١٠٤؛ ولدى مكتبة الدولة البروسية ببرلين صورة شمسية منها)، ورقة ب؛ الراغب الأصفهاني: كتاب «تفصيل الشائين» (بيروت سنة ١٣١٩هـ) ص ١٥ - وفيما يتعلق بتقدير المعتزلة للعقل انظر مثلاً اجناس جولدسمير: «اتجاهات المفسرين المسلمين»، ص ١٣٦.
(٣) «الإسلام» Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢ وما يليها.

المتأخرون ولَفَقُّوها (رقم ٧؛ كذلك رقم ٨، ١١). هذا إلى أن بعض هذه المعجزات مضحك لدرجة أنها لا يمكن أن تروى بهذا الوصف. وما أضعف شوكة هؤلاء الملائكة الذين حاربوا في صف محمد والمسلمين في يوم بدر وأين كان هؤلاء الملائكة في يوم أحد؟ (رقم ١٣).

والسبب الذي يمكن افتراضه لتعليل عناية ابن الراوندي بنقد معجزات محمد هو أنها منذ زمان متقدم كان تعتبر برهاناً ساطعاً على نبوته، وقد شغلت فعلاً المركز الأول في البحوث الكلامية في النصف الأول من القرن الثالث^(١) لقد أقبل أهل السنة من المسلمين على أخبار العامة عنها وعنوا بتصنيف مؤلفات خاصة فيها. وأفرد على ابن ربَّ الطبري للمعجزات فصلاً خاصاً في كتاب «الدين والدولة»^(٢)، ويذكر ابنُ سعد في الجزء الأول من «طبقاته» كلَّ ما وصل إليه من روايات عنها تحت عنوان: علامات النبوة ونجد لدى الجاحظ للمرة الأولى عنوان: «دلائل النبوة»^(٣)، وهو العنوان

(١) فيما يتعلق بتاريخ معجزات الرسول انظر. هوروفنس في مجلة «الإسلام» المجلد الخامس ص ٤١ وما يليها - وسأعتمد فيما يلي خصوصاً على بحوث ت. أندريه: «شخصية محمد في مذهب أمته وعقيدتها» (ستكهولم سنة ١٩١٧) ص ١٠٣ وما يليها.

(٢) طبع الأستاذ. منجانا، بالقاهرة سنة ١٩٢٣ ص ٢٩ وما يليها.

(٣) وفي نفس الموضوع كذلك كتابا الجاحظ اللذان اقتبس منهما في كتابه «الحيوان» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) ج ١ ص ٥: وهما كتاب «الحجة في تثبيت النبوة» وكتاب «الفرق بين النبي والمتنبي، والفرق ما بين الحيل والمخاريق وبين الحقائق الظاهرة والأعلام الباصرة».

الذي سنراه يتكرر كثيراً في العصور التالية^(١). وعلى العكس من ذلك لم يكن المعتزلة يسرفون في إعطاء أهمية كبرى للمعجزات. «هم لم ينكروها على الإطلاق؛ لكنهم اعترضوا على استغلالها كبرهان على بعثة الرسول، ووجهوا هذه الاعتراضات في الوقت نفسه إلى أهل السنة الذين ناصبوهم العداء»^(٢). ورفض النظام خصوصاً هذا النوع من المعجزات بوصفه غير متفق مع الإسلام^(٣).

وكان للنقد العنيف الذي أثاره ابن الراوندي ضد التواتر^(٤)، نظيره في موقف المتطرفين من المعتزلة الذين أنكروا قيمة «التواتر» البرهانية. فكانوا يقولون (تبعاً للإيجي)^(٥): «من الممكن أن يكذب واحد من بين

(١) انظر على الخصوص كتاب «دلائل النبوة للبيهقي»، طبعه في أبسالو الأستاذ نيلاندر Nylander سنة ١٨٩١؛ كذلك الماوردي: كتاب «أعلام النبوة» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩)، وأبو حاتم الرازي: كتاب «أعلام النبوة» مخطوطة الهمداني.

(٢) تبعاً لما يقوله ت. أندريه في نفس الكتاب السابق الذكر ص ١٠٩ انظر على الخصوص البغدادي: «الفرق بين الفرق» ص ٣٣٤.

(٣) انظر كذلك الفصل السابع في نهايته - أما المعتزلة المتأخرون فليسوا متطرفين إلى هاتيك الدرجة فيما يتعلق بهذه المسألة. وحينما يقال إن الجبائي كان يؤمن بمعجزات مثل تسبيح الرمال وتأوه جذع النخلة وكلام الحمل المشوي (انظر أندريه نفس الكتاب ص ١٨) وهو لا يذكر المصدر ويا للأسف) فلعل هذه الرواية ترجع إلى رد الجبائي على كتاب الزمرذ لابن الراوندي. إذ لا مندوحة له من الوقوف في صف المؤيدين للمعجزات في حربه مع ابن الراوندي؛ انظر أيضاً التفريق الشائق بين معجزات العمل ومعجزات العلم للمؤلف الإسماعيلي للرد الذي لدينا؛ وانظر بعد الفصل التاسع.

(٤) حارب الأشعري ابن الراوندي في كتابه المسمى باسم: «كتاب النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر» - س. ف. إشتينا: «من تاريخ أبي الحسن الأشعري» (لييتسك سنة ١٨٧٦) ص ٧٧ رقم ٧٣.

(٥) انظر أندريه، نفس الكتاب، ص ١٠٩ من أسفل - فيما يتعلق بالنظام انظر على الخصوص البغدادي: «الفرق» ص ١٢٨ وما يليها.

رجال التواتر. وتبعاً لهذا فمن الممكن أيضاً أن يكتبوا جميعاً لأن كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده. ولهذا فإن اللفظ الذي يستخدمه ابن الراوندي فيما يتعلق بهذا وهو: «المواطأة على الكذب» قد أحدثه المعتزلة من قبل^(١) أما أن طابع هجوم ابن الراوندي يختلف عن موقف المعتزلة من حيث المبدأ، فذلك مما لا يحتاج إلى تبيان.

وهذا الإنكار نفسه يتعدى التواتر إلى (الإجماع). فما أمر به النبي من الأخذ بالإجماع قائم على أساس باطل: لأن المسلمين الذين يتفقون في مسألة دينية أو سنة ما، إن هم إلا شذمة قليلة بالقياس إلى مجموع الأمم التي تدين بدين موحي به مثل اليهود والنصارى^(٢).

ومن بين القطع التي فيها يُنقَد مذهبُ المعجزات الإسلامي تلك التي فيها يكون القرآن هدفاً لسخرية ابن الراوندي. والقرآن من بين المعجزات التي يتخذها المسلمون برهاناً على نبوة محمد بل هو أجل هذه المعجزات خطراً. وابن الجوزي يقول في إشارته المختصرة إلى كتاب الزمرد: «ثم يبدأ بالظعن في القرآن ويزعم وجود أخطاء لغوية به»^(٣). ومن قبل

(١) انظر على الخصوص اجناس جولدنسيهر في مجلة «الإسلام» جـ ٣ ص ٢٣٤ وما يليها - والإصطلاح: «المواطأة» نجده كذلك في نقد اليهود العقلي لمعجزات المسيح، لدى الجاحظ في كتابه الرد على النصارى (ثلاث رسائل للجاحظ» طبع ١. فنكل J. Finkel، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٣ ص ٨.

(٢) المسألة هنا هي مسألة صلب المسيح. ويمثل ما يقول ابن الراوندي يقول محمد بن زكريا الرازي (في كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي، مخطوطة حسين الهمداني ص ١٣٦): «إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح (عليه السلام). لأن اليهود والنصارى يقولون إن المسيح قتل وصلب والقرآن ينطق بأنه لم يقتل ولم يصلب وأن الله رفعه إليه».

(٣) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢.

اشتغل ابنُ الراوندي بنقد القرآن في كتابه «الدامغ». وقد حفظ لنا ابنُ الجوزي شواهدَ من هذا النقد. أما في كتاب «الزمر» فيهاجم ابنُ الراوندي نظرية إعجاز القرآن^(١) ويقول إن فصاحة أكثم بن صيفي تفوق فصاحة القرآن (رقم ٢٢)؛ وحتى لو سلمنا بأن معرفة النبي للغة العربية تفوق معرفة جميع العرب، فهل تقوم دعوى الإعجاز البياني للقرآن حجةً على من ليسوا بعرب؟! (رقم ٩). وهذه القطعة مثال قوي للهجمات العنيفة التي قامت بها دوائر الملاحدة ضد القرآن، تلك الهجمات التي أدت إلى تكوين عقيدة إعجاز القرآن ولا نستطيع أن نفهم مكانة هذه المسألة الخطيرة في علم التوحيد الإسلامي، إلا بحسبانها دفاعاً عن نقد عنيف، مثل نقد ابن الراوندي.

ويشير إلى نفس هذا الاتجاه ما هاجمه ابن الراوندي من الآيات التي عنى بها (دون تفصيل ويا للأسف) مؤلف الرد (في القطعة العاشرة) والتي يرى فيها المسلمون دليلاً آخر على إعجاز القرآن. والنظام، كما نعرف من كتاب «الانتصار»^(٢) - وهو أكثر المتكلمين جرأة وحرية فكر - قد قال «إن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه»^(٣) وإن تحدى النبي للإنس

(١) أرجع في هذا إلى اجناس جولدتسيهر، «الدراسات الإسلامية» المجلد الثاني ص ٤٠١ وما يليها؛ نفس المؤلف: «اتجاهات المفسرين المسلمين» ص ١٢٠ وما يليها، ت. أندريه، نفس الكتاب ص ٩٤ وما يليها؛ عبد العليم، إعجاز القرآن في مجلة «الحضارة الإسلامية» Islamic Culture (جذر آباد - الذكن) سنة ١٩٣٣، ١ و ٢، وبطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندي يهاجم قرقساني نظرية إعجاز القرآن: انظر ١. فريد ليندر معارضة قرقساني للإسلام، في «مجموع أبحاث مقدمة إلى اجناس جولدتسيهر» (اشتراسبورج سنة ١٩١١) ص ١٠٥ وما يليها. فيما يتعلق بعدد المسيح الكندي، انظر بعد الفصل السادس.

(٢) طبعة نيرج ص ٢٧.

(٣) مصدر هذا كتاب «الفضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، ولكن لا داعي للشك في صحة هذا القول

والجن (سورة ١٧، آية ٩٠) لا يتعلق بالناحية التأليفية والنظم، والدليل على أن القرآن منزل من عند الله إنما هو (كما يذكر الخياط بحق في رده على ابن الراوندي) في محتواه: ففي القرآن أخبار عن الغيوب التي وقعت حقاً فيما بعد^(٤) ويذكر الخياط^(٥) من بين الشواهد التي أوردتها النظام لإثبات ما يقول به، الآيتين اللتين جعلهما ابن الراوندي في كتاب «الزمرد» موضوعاً لسخريته ونقده. هاتان الآيتان هما آية المباهلة (سورة رقم ٣، آية ٥٤) ثم آية: ﴿فَتَمَنَّوْا أَلَمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة رقم ٢، آية ٨٨؛ ورقم ٦٢، آية ٦). وهكذا الحال في الآيات الأخرى التي هاجمها ابن الراوندي في القطعة رقم ١٠^(٦). ويرفض ابن الراوندي نظرية إعجاز القرآن من ناحيتي النظم والمعنى.

ويتصل بطعنه في أن القرآن منزل من عند الله ما يقوله في القطعتين رقمي ١٥، ١٦ متعلقاً بزعمهم أن اللغات ترجع إلى الأنبياء الذين تلقوها عن الله بوحى منه. وموقف ابن الراوندي من هذه المسألة يتجلى بوضوح في القطعة رقم ١٥. فهو يرى أن اللغة من طبيعة الإنسان ولها نظيرها في أصوات الحيوان. والطفل يتعلم اللغة من أهل البيئة المحيطة به؛ وتلك عملية لا مبدأ لها. أما الرأي القائل بأن اللغات تقوم على الوحي فيعارضه ابن

لأن الخياط يشير بدوره إليه وفي رده عليه لا يذكر إلا بأي معنى فهم النظام مسألة إعجاز القرآن في الواقع فحسب. وهذا المذهب متفق مع كل ما نعرفه عن النظام ويتمشى مع رفضه لأخبار المعجزات (انظر قبل). وقارن كذلك الأشعري، «مقالات الإسلاميين» (طبعة رتر) ص ٢٢٥ س ١١.

(٤) كتاب «الانتصار» ص ٢٧ س ١٦: «فأحلها ما فيه من الإخبار عن الغيوب».

(٥) نفس الكتاب ص ٢٨ في أعلاها.

(٦) انظر التعليق رقم ٣ ص ١٠٤.

الراوندي في القطعة رقم ١٦ ولا مندوحة لنا لفهم هذه المسألة عن وضعها في موضعها من العقائد الإسلامية.

وليس لدينا ويا للأسف آراء المتقدمين في مسألة تفسير نشأة اللغات. وأقدم خبر وصل إلى علمي فيما يتعلق بهذه المسألة هو هذه الفقرة التي هي أمامنا الآن لابن الراوندي. ولا بد أن تكون هذه المسألة قد بحثها المتكلمون والنحاة منذ عهد بعيد، وتفسير الآية: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (سورة ٢، آية ٣١)، بمعنى أن الله أعطى لآدم اللغة، أقول هذا التفسير قديم. والمتقدمون من النحاة كانوا على اتصال، ولو عن طريق غير مباشر، بالمسألة التي شغلت اليونان: هل اللغات بالطبع φύσις أو الوضع والاصطلاح Θέσις. والسيوطي يعرض المسألة عرضاً مفصلاً في الفصل الأول من كتاب «المزهر» (طبعة القاهرة سنة ١٢٨٣هـ) معتمداً في الغالب على المصادر القديمة ولو أن أقدمها هما أبو هاشم الجبائي وأبو الحسن الأشعري. وهنا نصادف نفس المصطلحات التي نجدها في قطع ابن الراوندي^(١). وعنوان هذا الفصل لدى السيوطي هو (ص ٥): «في بيان واضع اللغة وهل هي توقيف ووحى أو اصطلاح وتواطؤ».

ومما هو جدير بالذكر أنه إلى جانب الأشعري قال النحويان المشهوران ابن فارس (المتوفى سنة ٣٩٥هـ)، وابن جني (المتوفى سنة ٣٩٢هـ)، مما قال به أهل السنة والجماعة من أن اللغات توقيف من الله. قال ابن فارس في «المزهر» للسيوطي ص ٦: «ولعل ظاناً يظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف، إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد؛ وليس الأمر كذلك؛

(١) فيما يتعلق بوضع هذه المسألة في موضعها من الناحية الكلامية انظر كتاب «عذاب الحلاج» للأستاذ ماسينيون ص ٦٩٨ وما يليها، وبخاصة ص ٧٠١.

بل وقَّع الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يَعْلَمَهُ إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم عَلَّمَ بعد آدم من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً نبياً ما شاء الله أن يَعْلَمَهُ، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فأثاء الله من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله.. فلا نعلم لغة من بعده حدثت»^(١).

وعلى العكس من ذلك «ذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها ثبتت اصطلاحاً»^(٢). ورأيها ذو صلة بعيدة بنظرية الوضع (Θέσει) السوفسطائية، ولو أنها لم تنظر إلى هذه المسألة من الناحية الفلسفية البحتة التي تتعدى دائرة القرآن وفي وقوف ابن الراوندي موقف المعارضة إزاء رأي أهل السنة، إنما يقترب من المعتزلة. وهنا لا ينكر أنه كان في البدء معتزلياً، ولكنه في جوابه عن هذه المسألة قد ترك أساس الإسلام وربط مسألة اللغة بمسألة قدم العالم^(٣)

وقولهم «توقيف» الذي أوردناه بمعنى «تعليم (إلهي)» تقريباً^(٤)،

(١) هذه الفقرة بأكملها مأخوذة من كتاب «فقه اللغة» لابن فارس (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨) ص ٥ وما يليها؛ وفي نفس الكتاب ص ٧ يقول ابن فارس إن الكتابة توقيف كذلك.

(٢) «المزهر» للسيوطي ص ١١ س ١٤ - وانظر أيضاً ص ٩ س ١٥.

(٣) انظر ص ١٠٧ تعليق ٣.

(٤) انظر ماسينيون نفس الكتاب ص ٧١١ «أكد هذا المنح (منح استعمال الأسماء، ذلك الاستعمال الذي منحه الله للإنسان) قد عمل مرة واحدة دون ما تغير؟ هذا ما يقول به أصحاب «التوقيف» المعدود أنه ثروة تنتقل من جيل إلى جيل دون أن تتغير». ومن أجل هذا فإن ماسينيون يشتق «توقيف» خطأ من «وقَّع». - قارن كذلك جوجويه Goguyer، ألفية ابن مالك (بيروت سنة ١٨٨٨) ص ٣٣٣؛ سعيد الكرمي، في «مجلة المجمع العلمي العربي» المجلد الأول (دمشق سنة ١٩٢١) ص ١٢٩.

مأخوذ من قولهم وَقَفَ فلاناً على كذا أي أطلعه عليه. قال ابن فارس: «وَقَفَ الله عز وجل آدمَ عليه السلام على ما شاء أن يُعَلِّمَهُ إياه»^(١)، ومن المرجح أن هذا الاصطلاح قديم، إذ نصادفه لدى محمد بن زكريا الرازي الذي أنكر، بطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندي، النظرية القائلة بأن اللغات توقيف من عند الله.

وبجانب القائلين بالتوقيف يوجد في القطعة رقم ١٦ من يفسرون اللغة بأنها إلهام. والإلهام مترادف عادةً مع الوحي؛ وابن جني في بحوثه اللغوية الفلسفية يستعمل لفظ الإلهام بمعنى التوقيف والوحي تماماً دون ما أدنى فرق^(٢) ولعله كان هناك فرق ضئيل بينهما من زمن بعيد^(٣)؛ لكن يظهر أن استعمال لفظ إلهام بمعنى العام من أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام، إنما احتفظ به لأول مرة في اصطلاح الشيعة والفلاسفة فحسب. وفي كتاب «الانتصار» أن من الشيعة من يقول بالإلهام «يزعم أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام»^(٤) وابن الراوندي إنما يتخذ هذا الاستعمال.

وفي كتاب «أعلام النبوة» الذي ذكرناه كثيراً يورد أبو حاتم الرازي الإسماعيلي عرضاً مفصلاً للفرق بين «الإلهام» بالمعنى العام وبين «الوحي»؛

(١) انظر الصفحة السابقة تعليق ١.

(٢) انظر السيوطي، الكتاب المذكور ص ٦ س ٢١ وما يليه، وقارن ص ٩ س ٥.

(٣) انظر ماسينيون، نفس الكتاب ص ٧٥٣.

(٤) كتاب «الانتصار» ص ١٥٣. - في مقابل الأئمة والأنبياء الذين يتلقون الوحي مباشرة.

ويعترض على ما يقوله محمد بن زكريا الرازي^(١) الذي استخدم هذا الاصطلاح عنه. وختاماً أعرض قطعة الرازي القيمة التي تتفق مع أقوال الرازي حتى في تفاصيلها^(٢)؛ «أخبرونا بأي لغة وقف أول إمام من أنتمكم على اللغات؟ وهل في ذلك بد من الرجوع إلى الإلهام؟ على أن إماماً لو عرف لغة ثم أراد أن يعرفها الناس لما قدر على ذلك إذا لم تكن عندهم سابقة، فليس بد من الرجوع إلى الإلهام بثة بثة - هذا قول الملحد».

٦ - كتاب «الزمرد» ودفاع الكندي

والأفكار التي عرضها ابن الراوندي في كتاب «الزمرد» مطبوعة بشخصيته كل الانطباع، كما يستبين من تحليلنا السابق لهذا الكتاب. وتكاد تدل كل قطعة من القطع المحفوظة لدينا على أن ابن الراوندي كان في البدء معترضاً، وهذا العنصر يطبع أقواله بطابع خاص^(٣). وعلينا من جهة أخرى أن نزعّم وجود نظائر لطعنه في الأديان المنزلة لدى غيره من الملاحدة وخصوصاً هؤلاء الذين يسميهم صاحب «الفهرست»^(٤) باسم: «المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة». ولم يبق لدينا ويا للأسف من

(١) انظر الفصل التاسع.

(٢) كتاب «أعلام النبوة»، (مخطوطة حسين الهمداني) ص ٢٤٥.

(٣) يقول الخياط في كتاب «الانتصار» من ١٠: «فويل صاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ في كنه كلها إلى كلامها ومسائلها وجواباتها، عجزاً منه عن أن يأتي بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها».

(٤) «الفهرست» ص ٣٣٨ من ٦.

كتبهم ما يستحق الذكر. ولذا يستحيل علينا أن نمتحن جده ابن الراوندي في تفصيل. ولقد اكتشفتُ مؤلفاً إلحادياً للطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي، محفوظاً في ردِّ إسماعيلي عليه^(١) وأنا قد أشرت من قبل كثيراً إلى هذا الكتاب الذي يوقفنا على علاقة وثيقة بينه وبين أقوال ابن الراوندي. ومع هذا كله فمحتوى الكتابين مختلف من أساسه، وبمقارنتهما يستبين أن ابن الراوندي يمتاز بالسير على سُنَّة الكلام وبلغته يتكلم، بينما يتناول الرازي مساوئ الأديان بالطعن والنقد الشديد من وجهة نظر الفلسفة.

أما النظائر الحقيقية لكتاب «الزمرذ» فنجدها في مؤلف هو آخر ما يمكن تصورها فيه، وذلك هو الدفاع النصراني المشهور الذي كتبه عبد المسيح الكندي. ومن الجائز ألا يكون هذا الكتاب هو الوحيد، وأن توجد كتب أخرى في هذا الباب تصلح للمقارنة. ومع هذا كله فلم ينشر حتى اليوم إلا قليلٌ من كتب التناظر بين النصارى واليهود والمسلمين^(٢)،

(١) في كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (انظر و. إقانون، «دليل أدب الإسماعيلية» ص ٣٢ وقارن بذلك مجلة الدراسات الإسلامية سنة ١٩٣٣ ص ٤٨٥). والمقصود هنا هو كتاب مخاريق الأنبياء لمحمد ابن زكريا الرازي وآمل أن أقدر على تقديم بحث في هذا الكتاب.

(٢) انظر م. اشتينشيدر، كتب التناظر والدفاع، في مجلة: «بحوث لمعرفة الشرق» المجلد السادس رقم ٣. أما كتاب ي. فرتش، الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى E. Fritsch: Islam und Christentum in Mittelalter (برسلاو، سنة ١٩٣٠) الذي أشار إلي به الأستاذ شيدر، فيبحث أولاً وبالذات في مناظرة المسلمين للمسيحية، وهو لهذا لا يتعلق بموضوعنا. (قارن ر. اشتريمان، R. Strothmann «مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ» رقم ٨٧٢). انظر كذلك ج. جراف Graf، مناظرات النصارى للإسلام، في «الكراسات الصفراء» Gelbe Hefte سنة ١٩٢٦ ص ٨٢٥ وما يليها، والكتب المذكورة هناك.

ولنا لم يكن بُدٌّ من الاختصار على هذا المؤلف وحده في بحثنا هذا.

أما كتاب الكندي فقد طُبِعَ للمرة الأولى منذ عشرات السنين وقام بالبحث فيه موير^(١). مؤلفه نسطوري يدّعي أنه عاش في بلاط المأمون الذي لا بد أن تكون عواطفه نحو المخالفين في الرأي والعقيدة قد احتملت نقد المؤلف العنيف للإسلام. وأقدم شاهد على وجود هذا المؤلف، البيروني، الذي يذكره في تاريخه تحت عنوان: «جواب النصراني عبد المسيح بن اسحق الكندي على كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشمي^(٢)». ولهذا فإن تحديد عصره التقريبي ممكن. غير أن هناك من الأسباب ما يجعلنا نشك في أنه أُلّف في أول القرن الثالث. وسأبحث بعد في المسائل الأدبية المتعلقة بدفاع الكندي، وأناقش أولاً سلسلة من الفقرات المتصلة بكتاب «الزمرد» عن قرب. أما فيما يتعلق بصلة هذه الفقرات بعضها ببعض فأكتفي بأن أحيل إلى تصنيف محتويات الكتاب لدى موير.

يتحدث الكندي في عرضه لأعلام النبوة عن معجزات محمد (ص ٦٤ وما يليها). ولكن هذا الموضوع عينه من كتاب «الزمرد» لم يحفظ لنا إلا باختصار (قطعة رقم ٨، ١١)، ولهذا فنحن لا نستطيع مقارنتهما مقارنة دقيقة. ومما يسترعى الانتباه أن أخبار المعجزات التي يرفضها الكندي إما لاضطراب في روايتها أو لاستحالة وقوعها في ذاتها، هي عينها التي ذكرها ابن الراوندي في كتاب «الزمرد». فأخبار الذنب الذي كلم أمهان بن أوس الأسلمي (ص ٦٤)، وشاة أم معبد، والشاة المسمومة والميضأة

(١) و. موير، «دفاع الكندي W. Muir: The Apology of al-Kindi لندن سنة ١٨٨٢. انظر فيما يتعلق بكتب أخرى مادة: كندي، للأستاذ ماسينيون في «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الثاني ص ١٠٧٩ - وأنا أستخدم النص تبعاً لطبعة القاهرة سنة ١٨٩٥

(٢) «التاريخ chronologie» طبعة سخاو (لندن سنة ١٨٧٨) ص ٢٠٥.

هذه الأخبار كلها يوردها المؤلف في تفصيل متناولاً إياها بالتهكم المر^(١).

وصلة أخرى تتعلق بمسألة إعجاز القرآن (ص ٨٩). وعبارتها في هذا متشابهة تماماً، مع هذا الفرق وهو أن ابن الراوندي يمتحن مسألة تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات بينما يُزهي الكندي بأنه عربي صريح ويفسر تأثير القرآن بأن «الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغنياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربي» هم الذين ينخدعون بدعوى إعجاز القرآن من ناحية نظمه^(٢).

ومما يسترعي النظر حقاً نقد الكندي لشعائر الإسلام الواحدة تلو الأخرى. إذ ينظر إليها تارة من وجهة نظر النصارى، ويؤكد أن المسيح ألقى شريعة موسى (ص ٩٨ وما يليها): فالختان والوضوء الخ ليست فرائض واجباً على المرء إتباعها، وإنما أقصى ما تبلغ إليه أنها عادات جارية^(٣). وطوراً يناقض لوازم عقيدة العقل الإسلامية: والكندي يقف طويلاً عند هذه المسألة؛ ولو أن العقل ليس هو نقطة الابتداء في منهجه في التفكير، كما هي الحال لدى ابن الراوندي، فإن له مكانة عظمية عنده.

وهأنذا أورد النقطة المتعلقة بالحج والبقاع المقدسة (ص ١٠٣ وما يليها)، وهي نذكرنا بما يقوله ابن الراوندي.

«وأما دعوتك لي إلى حج بيت الله الذي بمكة ورمى الجمار والتلبية

(١) انظر الترجمة لدى هوير ص ١٤ وما يليها.

(٢) «وإنما هذه الحجة المبهجة هي دعوى مدلسة تجوز على الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغنياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربي، وإنما هم فيه دخلاء».

(٣) ص ١٠٠: «فليس يفعل ذلك لأنه سنة واجبة وفريضة لازمة عليه لا يحل له إلا القيام بها، بل بفعله على سبيل العادة الجارية عند أهل الزمان والتشبه بأهل دهره الذي هو مقيم بين أظهرهم».

وتقبيل الركن والمقام، فسبحان الله ما أعظم هذا الكلام! لقد جئت بأمرٍ فَرِيٍّ كأنك تكلم صبيّاً أو تخاطب غيباً أو تجادل عيباً! فليت شعري أليس هو الموضع الذي عرفناه جميعاً حق معرفته، ووقفنا على أصول أسبابه، وكيف كانت القصة في ثباته وكيف جرى أمره إلى هذه الغاية؟ ألا تعلم أن هذا فعل الشمسية والبراهمة الذي يسمونه الإحرام والطواف ببيوت أصنامهم إلى هذا الوقت على هذه الحالة. فلم تزد عليه أنت شيئاً، ولا نقصت منه ذرة. فإنك أخذته بذلك الفعل، الذي سميته النسك، متمسكاً بتلك العادة محتذياً تلك السبل. إلا أنك تفعله في السنة مرة واحدة في وقت مختلف. وأولئك يفعلونه في السنة مرتين في دفعتين معروفتين عند دخول الشمس أولَ دقيقة من الحَمَل وهو الربيع، وفي دخولها أولَ دقيقة من الميزان وهو الخريف. ففي الأول لدخول الصيف وفي الثاني لدخول الشتاء. فهم يَضْحَوْنَ كما تُضْحِي أنت؛ وينسُكون كنسكك لأصنامهم وإنذارهم. فهذا سبب حجك ونسك ومقامك تلك المقامات وفِعالك تلك الأعجوبات. وأنت وأصحابك عالمون أن العرب كانت تنسُك هذه المناسك وتفعل هذه الأفعال في قديم الزمان منذ بَنَتْ هذا البيت. فلما جاء صاحبك بالإسلام لم نره زاد في هذه الأفعال، ولا نَقَصَ منها شيئاً. غير أنه لبعد الشقة وطول المسافة^(١)

(١) انظر كذلك ص ٣٠، ٣١، ٣٦، ٤٩، ٩٣، ٩٨، ١٠٤، ١٢٨ في منتصفها، ص ١٣٠ في أعلاها. وفكرة «العقل» هنا مأخوذة بمعنى معتزلي (انظر بعد في مستهل الفصل التاسع من هذا البحث) كما يستخدم كتاب الكندي غالباً اصطلاحات المعتزلة التامة التكوين في القرن الثالث.

وتخفيف المؤونة، جعله حجة واحدة في السنة. وأسقط من التلبية، ما كان فيه شناعة، والقصة هي تلك القصة بعينها التي تفعلها السُّمْنِيَّةُ^(١) والبراهمية ببلاد الهند إلى هذه الغاية، وتنسك فيها لأصنامها. وإني لأستصوب قولاً لعمر بن الخطاب، وقد وقف على الركن والمقام، فقال: «والله لأعلم أنكما حجران لا تنفعان ولا تضران؛ ولكني رأيت رسول الله يقبلكما، فأنا أقبلكما كذلك». فإن كان الرواة الصادقون الذين رووا هذه الرواية عنه كذبوا عليه فقد صدقوا في ما حكوه عن هذين الحجرين، وإن كانوا صدقوا عنه أنه قال ذلك فلقد قال قولاً حقاً. فكيفما أردت القول أيها الحبيب لم يخرج عن قانون الحق. فأما ما يريد العائب أن يعيب به من يحلق شعر رأسه ويتعري ويعدو ويرمي بالجمرات، فهذا فعل من قد غرّب عقله وأنكر فهمه، ومن يتخطه الشيطان فقد نجد مساعاً للعب وموضعاً للثلب. ولقد احتجنا لكم عند من ثلبكم بهذا وقلنا إنما يفعلونه من جهة التعبد وليس في التعبد عيب، فأجابنا أن الله عز وجل حكيم ولم يتعبد خلقه بالسِّنن الفاحشة الشنعة التي تنفر الطباع منها ويستسمجها العقل، بل بالسِّنن التي يستحسنها العقل ويفضلها... فهل ترى أصلحك الله ورضي عنك أن تدعوني إلى مثل هذا الذي تستشعنه البهائم وتستقيح فعله؟ فإني أظن بغير شك أنها لو سئلت فأذن لها في النطق لأخبرتنا بقبح هذه الأفعال واستشنعائها إياها وأعلمتها

(١) في الأصل: الشمسية، ويمكن تفسيرها بمعنى عباد الشمس، ولكن الأرجح والأوضح أن نقرأ بدل «الشمسية» «السمنية» أو «الشمنية». *ioīanaμαλ* ويذكر المؤلف اسم «سمانية» بجانب «براهمة» عند مرده للفرق المختلفة ص ١٢٩؛ ولعله يجب علينا أن نقرأ هناك أيضاً «السمانية». — وهذه المواضع تتصل بأقواله الكثيرة في تاريخ الأديان؛ تلك الأقوال التي تعتمد على كتابات معزلة القرن الثالث في تاريخ الأديان.

لو أجبنا إلى دعوتك أنا قد ظلمنا تمييزنا وطباعنا... وأما قولك أنك تنظر إلى حرّم رسول الله وتشاهد تلك المواضع المباركة العجيبة، فقد صدقت أكرمك الله في قولك إنها مواضع عجيبة! وأي عجب أعجب من تلك المواضع عند ذوي العقول والتمييز التي يرتكب فيها ما يرتكب من ظلم العقل والتمييز الذي فضل الله به الإنسان على سائر البهائم وأنعم به عليه^(١).

وهذه القطعة تذكرنا كثيراً بما يقوله ابن الراوندي في القطعة رقم ٥ من كتاب «الزمرّد»، حتى يكاد المرء يشعر بأنه يميل إلى الزعم بأن إحداهما تعتمد على الأخرى من الوجهة الأدبية. والاختلاف الرئيسي هو في أن البراهمة يبدو لدى ابن الراوندي كممثلين لمذهب العقل، بينما يتحدث الكندي عنهم وعن السمنية بوصفهما فرقتين صَفَّدتهما الشعائر الدينية وأوامرها.

والنظائر تذهب إلى أبعد من ذلك. ففي القطعة رقم ١٣ يسخر ابن الراوندي قائلاً لِمَ لَمْ يأت الملائكة لمعونة المسلمين في يوم أُحُد، ويعرض الكندي (ص ٤٤ وما بعدها) في تهكم شديد غزوات النبي التي ليست إلا غارات للسلب والنهب، كما هي عادة العرب. أما انتصار بدر الذي يشير إليه ابن الراوندي أيضاً فيتناساه الكندي عمداً، لكنه يكتب عن هزيمة أُحُد في تفصيل (ص ٥٠ = ص ٥٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩١٢):

«فأما غزوة أُحُد وما أصيب فيها من كسر رباعيته السفلى اليمنى وشق شفته وثلم وجنته وجبهته، الذي ناله من عتبة بن أبي وقاص وما علاه به ابن قمينة الليثي بضربة قطعت إصبه، فهذا خلاف الفعل الذي فعله الرب مخلص العالم، وقد سلّ رجلٌ بحضرته على رجلٍ سيفاً فضربه على أذنه

(١) [من ص ١١٣ - ١١٦، طبعة القاهرة سنة ١٩١٢ - مع بعض تصحيحات للنص من عندنا].

فاقتلعها. فلما نظر المسيح مخلصنا إلى ذلك من فضله عمد إلى الأذن فردها إلى موضعها فعادت صحيحة كالأخرى (لوقا ٢٢: ٥)؛ وإلا حيث أصاب يد طلحة ما أصابها وقد وقاه بنفسه فلو دعا ربه فرد يده إلى ما كانت عليه من صحتها لكانت هذه من إحدى علامات النبوة. وأين كانت الملائكة^(١) عن معونته ووقايته من كسر ثيابه وشق شفته ودمي وجهه...؟».

وأخيراً فلنقارن كذلك قطعةً من كتاب آخر إلحادي لابن الراوندي هو كتاب «الدامغ» بفقرة مماثلة لها في «الرسالة» عبد المسيح الكندي. فإن من القطع التي حفظها لنا ابن الجوزي (في كتابه «المنتظم في التاريخ») من كتاب «الدامغ» القطعة الآتية: «ولما وَصَفَ (محمد في القرآن) الجنة قال: فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه (سورة ٤٧: ١٥) وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيهِ إلا الجائع؛ وذكر العسل، ولا يطلب صِرْفًا؛ والزنجبيل، وليس من لذِذ الأشربة؛ والسندس، يفرش ولا يلبس؛ وكذلك الاستبرق، الغليظ (سورة ٤٤: ٥٣) من الديباج. قال ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط».

وإننا لنجد مثل هذه الأفكار لدى الكندي (ص ٩١): «فلا تظلم، أصلحك الله، عقلك وتبخس تمييزك حقه بغلبة سلطان الهوى الجائر والعصبية. فإنه إنما يجوز مثل هذا على الأغمار والجهال والآفنين وأهل النقص في الرأي الذين لا عقل لهم ولا معرفة عندهم، ولم يتخرجوا بمطالعة الكتب ومعرفة أصول الأخبار المتقدمة، فهم همج كأجلاف الأعراب المعتادين لأكل الضب والحرباء؛ قد ربوا على الفقر والمسكنة وشقاء العيش

(١) يشبه ما يقوله في ص ٦ (ص ٥١ من طبعة سنة ١٩١٢): «فما رأيت أمراً من الملائكة أعانهم».

في البوادي والبراري تسفهمهم سمانم الصيف وزمهرير الشتاء وهم في غاية الجوع والعطش والعري. فحيث لوح لهم بذكر أنهار خمر ولبن وأنواع الفاكهة واللحم الكثير والأطعمة والجلوس على الأسرة والاتكاء على فُرُش السندس والحرير والاستبرق ونكاح النساء اللواتي هي كاللؤلؤ المكنون واستخدام الوصائف والوصفاء والماء المعين المسكوب والظل المملود التي هي صفات منازل الأكاسرة، وقد وقع هذا في خلدِهم - وكان بعضهم قد رأى ذلك في اجتيازهم ومسيرهم إلى أرض فارس - فاستطاروا فرحاً وظنوا أنهم قد نالوه فعلاً عند سماعهم إياه قولاً وظفروا به فحملوا نفوسهم على محاربة أهل فارس لأخذ ذلك منهم وظفروهم به... فحاربوا أمة نجسة قذرة كانت قد طغت على الله وتجبرت فسلط جل وعز عليهم من لم يفكروا فيه قط فقتلوه... وكذلك حكم الله وفعله بالقوم الظالمين ينتقم ببعضهم من بعض، ومثل الأنباط والأسقاط الذين لا خلاق لهم إنما غلوا بالشقاء وربوا مع البقر في السواد...

ولا أجسر على الفصل في مسألة عما إذا كانت صلة رسالة الكندي الوثيقة بكتاب «الزمرّد» تقوم على رابطة أدبية: فهذه المسألة لا يمكن الإجابة عنها طالما لم تبحث رسالة الكندي من ناحية صحة نسبتها إليه بحثاً دقيقاً. أما موير، أول من اشتغل بها، فقد أيدّ صحتها على أساس الأدلة التاريخية، وتبعه في ذلك كازانوف^(١) وسيمون^(٢) ومنجانا^(٣) وغيرهم. وعلى العكس

(١) بول كازانوف: «محمد ونهاية العالم»، باريس سنة ١٩١٣ ص ١١٠ وما يليها.

(٢) ج. سيمون: «الإسلام والتبشير المسيحي»، جوتر سلو سنة ١٩٢٠ ص ١٠.

(٣) أ. منجانا. دراسات ودبروك Woodbruke Studies، في تقرير مكتبة ريلند Bulletin of the John Ryland Library منشستر، المجلد الثاني عشر سنة ١٩٢٨ ص ١٤٨ وما يليها.

من ذلك قال ماسينيون في مادة «كندي» بدائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني ص ١٠٩٧) بعدم صحتها مستنداً على ذلك ببراہین لیست حاسمة تماماً. وكذلك يتساءل جراف^(١) عما إذا لم يكن هذا الكتاب منحولاً^(٢) وليس لي أن أقطع برأي في هذا الموضوع إذ لا يستطيع ذلك إلا من له إحاطة تامة بالمسائل المسيحية العربية ومعرفة دقيقة بالمسائل الدينية من الناحية التاريخية. ومع هذا كله فلإنی أعتقد أن البحث الدقيق سيقدم لنا البرهان على أن رسالة الكندي هذه لم تؤلف، كما تذكر الرسالة نفسها، في أيام المأمون وإنما أُلِّفت بعد ذلك بكثير فيما يقرب من مُبتدأ القرن الرابع. فإذا ما ثبت هذا البرهان وقام على أساس قوي فسن يقف شيء في طريق زعمنا أن مؤلف هذا الدفاع قد اعتمد على كتاب «الزمرد» أو الكتب الإلحادية المشابهة له. أما إذا اعتبرنا النظائر الموجودة بين كتاب الزمرد والرسالة وحدها، فذلك لا يكفي تماماً لتحمل عبء مثل هذا البرهان. ويجب علينا أن نذكر أنه ليس لدينا إلا شذرات قليلة من كتاب «الزمرد» ولو كان قد حفظ بأكمله، إذا كثرت النظائر من غير شك.

أما إذا كان المؤلف قد أخذ حقاً عن كبار الملاحدة المسلمين في القرن الثالث فمن السهل تفسير حدة براہینہ وعنفها، تلك البراهين التي لا نكاد نجد لها

(١) ج. جراف: التناظر المسيحي ضد الإسلام، في مجلة «الكراسات الصفراء» Gelbe Hefte سنة ١٩٢٦ ص ٨٢٨.

(٢) قارن أيضاً د. هـ بانث D. H. Baneth في مجلة «تريص» (أورشليم) المجلد الثالث العدد ١ ص ١١٥ الذي حاول أن يثبت عدم صحة الكتاب ببراہین جديدة. فهو يلاحظ أن الهاشمي في دفاعه عن الإسلام يظهر المسيحية في معرض حسن بينما يقلب المؤلف رسالة الكندي قواعد الإسلام الثابتة. ولا نستطيع أن نفسر ذلك إلا على أساس أن مؤلف الرسالة الكندية قد شوه هذا الدفاع عن الإسلام. - ومن جهة أخرى أعتقد أن القراءة النزيهة لمقدمة الكتاب تكفي للدلالة على عدم صحة «رسالة» الكندي.

نظيراً في كتب التناظر المسيحية. ونحن حينئذ بإزاء واقعة متشابهة، في الإسلام الحديث، حيث يهيب المدافعون عن الإسلام في استدلالهم على انحطاط المسيحية بنقد الحضارة الأوروبية.

٧ - البراهمة في كتاب «الزمرّد»

كان لكتاب «الزمرّد» أثره الواضح في الإسلام، فبينما نُسِيَّ اتجاهه الخاصُ شيئاً تاماً بقيت ذكرى إحدى مسائله محفوظة. ولم يكن لهذه المسألة من قبل إلا دور ثانوي.

ذكر ابن الراوندي مذهبه وآراءه على لسان البراهمة^(١). واستحضارُ بسيط لما نعرفه عن البراهمة وبخاصة ما يذكره المؤلفون المسلمون عنهم، يبين لنا إلى أي حد بعدت الصلة بين مذهب كتاب «الزمرّد» ومذهب البراهمة. ومن المحتمل كل الاحتمال أن ابن الراوندي لم يتصل اتصالاً مباشراً بالمذاهب الهندية. ويقول البيروني - هذا العالم المسلم الوحيد الذي كان له إلمام تام بأحوال الهند وضعه في كتاب «الهند»^(٢) - يقول هذا العالم في مقدمة كتابه^(٣) إن المؤلفين الإسلاميين الذين كتبوا عن أديان الشعوب الأعجمية لم تكن لديهم معلومات صحيحة، وقد نقل كل منهما عن الآخر دون تحقيق، اللهم إلا إيرانشهرى^(٤) الذي تحدث عن أديان الأمم المختلفة بطريقة خاصة واعتماداً على بحثه الخاص. إلا أن أخباره مع ذلك عن الهند لا تتفق وما يتطلبه البحث

(١) انظر القطعة رقم ١، ٢، ٣، ١٩.

(٢) كتاب «الهند» (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مر ذولة)، طبعة سخاو سنة ١٨٨٧، والترجمة سنة ١٨٨٨.

(٣) ص ٦ من الترجمة.

(٤) سأفصل القول عن هذا المؤلف في مناسبة أخرى.

العلمي. إذ قد اعتمد في ذلك غالباً على أقوال أحد المتقدمين عليه ألا وهو زُرْقَان^(١). ولم يبق لدينا ويا للأسف شيء من مؤلفات إيرانشهري ولا زرّقان. غير أنه من الممكن أن يكون المعين الذي استقى منه المؤلفون الذين عاشوا قبل البيروني هو في النهاية هذين الرجلين.

ويفرد المسعودي في كتاب «مروج الذهب» فصلاً خاصاً عن مذاهب أهل الهند^(٢) ويذكر بخاصة إسمي كاتبين يظهر أنهما مصدر هذا الفصل وهما أبو القاسم (عبد الله بن أحمد) البلخي (الكعبي)^(٣) «كتاب عيرون المسائل والجوابات»، و(أبو محمد) الحسن بن موسى النوبختي^(٤) في كتابه «الآراء والديانات». وكلاهما من رجال النصف الثاني للقرن الثالث أو أوائل القرن الرابع. وقد عرفنا قطعاً من كتاب النوبختي المذكور، منذ زمن قليل عن طريق كتاب ابن الجوزي: «تلبيس إبليس»^(٥)؛ وقد طبعها هـ. رتّر في مقدمته لكتاب «فرق الشيعة» النوبختي^(٦) ومن بين هذه القطع قطعان متعلقتان بالبحث في مذاهب أهل الهند بالتفصيل: إحداهما تصف رياضيات صوفية^(٧) الهند

(١) مؤلف في الفرق مشهور؛ اعتمد عليه الأشعري والبغدادى. قارن لوي ماسينيون، رسالة في... Essai ص ٦٤.

(٢) المسعودي، «مروج الذهب» طبع برسيه دي مينار (باريس سنة ١٨٦١) الجزء الأول ص ١٤٨ وما يليها.

(٣) معتزلي من الطبقة الثامنة (توفي سنة ٣١٩)؛ انظر بعد ص ١٦٢.

(٤) متكلم شيعي في أواخر القرن الثالث؛ انظر بعد ص ١٦١.

(٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: «نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس» (الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٤٠)؛ انظر ماسينيون، مجلة العالم الإسلامي R. M. M، المجلد السابع والخمسين ص ٢٥٠ وما يليها.

(٦) «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي (المكتبة الإسلامية Bibliotheca Islamica المجلد الرابع، استامبول سنة ١٩١٣) ض ك ب وما يليها.

(٧) قارن أيضاً: «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباي)، المجلد الرابع ص ١١٢.

ومجاهداتهم، والأخرى ملخص لوصف مقالات البراهمة. ويشوقنا أن نقارن كلام النوبختي بأقوال ابن الراوندي عن البراهمة. ففي «تلبيس إبليس» ص ٩٦^(١) يقول المؤلف ما نصه: «قال أبو محمد النوبختي في كتاب «الآراء والديانات»: إن قوماً من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسول والجنة والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب... وأنه أمرهم بتعظيم النار، ونهاهم عن القتل والذباح إلا ما كان للنار، ونهاهم عن الكذب، وشرب الخمر، وأباح لهم الزنا، وأمرهم أن يعبدوا البقر».

ولنضع هذه الفقرة - وهذه ملاحظة بين قوسين - إلى جانب ما يقوله الشهرستاني («الملل والنحل»، طبع كيورتن) ص ٤٥٠ - ٤٥١ عن الطوائف الهندية الآتية: الباسوية والباهودية والكابلية والبادونية. وهو حتى في التفاصيل يشابه نفس أسلوب قطعة النوبختي المذكورة آنفاً تماماً، ولا بد أن يكون ملخصاً من كتاب «الآراء والديانات» أو يرجع إلى مصدر شبيه بهذه القطعة^(٢). وربما كان جزء مما سنذكره بعد عن الشهرستاني مأخوذاً من نفس هذا المصدر.

(١) في الطبعة الثانية (القاهرة سنة ١٩٢٨) ص ٦٥؛ وفي طبعة رتر ص XXIII.

(٢) يظهر أن القطعة المتعلقة بالباسوية ليست ذكراً مفصلاً لتلك الفرقة التي تسمى غالباً لدى ابن الجوزي (النوبختي) باسم البراهمة. ونستطيع مقارنة القطع بوساطة هذه العبارة المكررة كثيراً: «زعموا أن رسولهم ملك على صورة بشر». ومن الغريب أن ما أوردها من كلام النوبختي متعلق بمذهب البراهمة، بينما هو لدى الشهرستاني متعلق بالفرق التي يسميها باسم أصحاب الروحانيات التي يضعها في مقابل البراهمة. ولا نستطيع القطع بالسبب الذي من أجله كان هذا الاختلاف: أهو طريقة الشهرستاني في فصل الأشياء المتصلة ببعضها من أجل حبه لترتيب كتابه وتصنيفه، أم هو أن ابن الجوزي أخطأ في الرواية؟.

ومن البين أن ما يقوله النوبختي عن البراهمة أقرب إلى الصواب مما يقوله ابن الراوندي. فالنوبختي لا يتحدث مطلقاً عن العقل بوصفه أسماً مبدأً في الشؤون الدينية ولا عن إنكار الكتب المقدسة. وهو يؤكد بشدة أن البراهمة يعرفون الرسل، والشعائر الدينية التي يقدسونها، في رأي المؤلف، تتناقض مع ما زعمه ابن الراوندي من أن شعائر الأديان المنزلة مخالفة للعقل ومنافية. والبيروني يقول نفس هذا القول، يتصف شعائر الطهارة وأوامر الطعام لدى البراهمة في فصول من كتابه فصل فيها القول تفصيلاً ويتحدث عرضاً عن أنبيائهم^(١) وليس بين براهمة ابن الراوندي وبراهمة الهند الحقيقيين من صلة.

وعلى الرغم من هذا كله نجد لدى كثير من المؤلفين الإسلاميين أقوالاً عن مذهب البراهمة تتفق تماماً مع ما يذكره ابن الراوندي. ولدى الباقلاني^(٢) وابن حزم^(٣)

(١) الترجمة، الجزء الأول ص ١٠٦

(٢) «إعجاز القرآن» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩) ص ١٠: «وقد قصر قوم في هذه المسألة حتى أدى ذلك إلى تحول قوم منهم إلى مذاهب البراهمة فيها. ورأوا أن عجز أصحابهم عن نصرة هذه المعجزة يوجب أن لا يستبصر فيها وجه لها الخ».

(٣) «الفصل» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٧) ج ١ ص ٦٩: «ذهب البراهمة... وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات. وعمدة احتجاجهم في دفعها أن قالوا: لما صح أن الله عز وجل حكيم، وكان من بعث رسولاً إلى من يدري أنه لا يصدقه، فلا شك في أنه متعنت عابث، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل، لنفي العبث والعنت عنه. وقالوا أيضاً: إن كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم من الضلال إلى الإيمان، فقد كان أولى به في حكمته وأنم لمواده أن يضطر العقول إلى الإيمان به. قالوا: فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضاً. ومجيء الرسل عندهم من باب الممتنع». وقد ترجم هذه الفقرة أسين بلايوس في كتابه «ابن حزم القرطبي» (ملريد سنة ١٩٢٨) الجزء الثاني ص ١٨٢.

والبغدادى^(٤) والغزالي^(٥) والطوسي^(٦) والذهبي^(٧) وغيرهم يُسمي البراهمة باسم «من ينكرون النبوة» فحسب. ونجد لدى الشهرستاني

(٤) «الفرق» (طبعة القاهرة سنة ١٩١٠) ص ٣٣٢: «وقالوا (أي أهل السنة والجماعة) في الركن السابع المفروض في النبوة والرسالة بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع». انظر كذلك نفس الكتاب ص ٣٤٨ و ص ١١٤.

(٥) انظر أسين بالاثيوس، الغزالي: عقيدته وأخلاقه وتصوفه (سرقطة سنة ١٩٠١) ص ٢٧٩ تعليق ١. انظر كذلك الغزالي، «فصل التفرقة» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣ في مجموعة «الجواهر الغوالي» ص ٥٥: «والبراهمي كافر... لأنه أنكر مع رسولنا سائر المرسلين».

(٦) انظر ماكس هورتن: «مذاهب المتكلمين النظرية في الإسلام» (بون سنة ١٩١٢) ص ٩٢: «إن الأنبياء يعلمون إما ما هو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم، وإما ما هو مناقض للعقل وحينئذ فأقوالهم غير مقبولة. وفي كلا الحالتين لا لزوم لهم». - قارن أيضاً مكس هورتن: Die spekulative und positive Theologie des Islam (Leipzig 1912) ص ٨٦، ٨٧.

ولا يناسب هذا المقام ما ذكره الجاحظ في كتاب الرد على النصارى (ثلاث رسائل للجاحظ، طبع فشكل، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٤ س ٣ وما بعده، عن أهل الهند أنهم لا يمكن الاستشهاد بهم على نبوة محمد أو المسيح، لأنهم لم يسمعوا بهما مطلقاً، وما يقوله الجاحظ في مكان آخر في كتابه «حجة النبوة» المطبوع بهامش طبعة «الكامل» للمبرد (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢ ص ٤٤ مختلف عما نحن بصدده تمام الاختلاف: «... ونحن قد نجد اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية وعباد البددة (في الأصل المطبوع: المبدرة؛ ويقصد البوذية) يكذبون النبي صلى الله عليه وسلم وينكرون آياته وأعلامه». ولفظ «عباد البددة» الذي يترجمه ريزر O. Reser (مقتبسات وتراجم عن كتب الجاحظ البصري اللغوي المتكلم [١٥٠]

٢٥٠هـ] مع نصوص لم تطبع بعد، ج ١ [اشتوتجارت سنة ١٩٣١] ص ٢٩٩ بالبوذيين لعله يجب ترجمته بلفظ «عبدة الأوثان» فحسب. وهذا البيان مهم لأنه لم يوجد موضع فيه ذكر البراهمة بحسبانهم منكري النبوات أقدم من كتاب «الزمرد» لابن الراوندي - انظر كذلك «رسائل خوان الصفا» (طبعة بمباي) ج ٤ ص ١٩٦، ١٩٨.

(٧) انظر بعد ص ١٤٨ تعليق ٤. وانظر كذلك ت. دي بور: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» (اشتوتجارت سنة ١٩٠١) ص ٩٢؛ يوليوس جوتمان J. Guttman «فلسفة اليهود» Die Philosophie des judentums (برلين سنة ١٩٣٣) ص ٥٩، ٩١.

ولدى ابن الجوزي ملاحظات كثيرة على البراهمة لا بد لنا من فحصها فحصاً دقيقاً.
قال الشهرستاني^(٨):

«إلا أن هؤلاء البراهمة انتسبوا إلى رجل منهم يقال له برهام قد مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه، منها أن قال:

١- إن الذي يأتي به الرسول، لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً، وإما أن لا يكون معقولاً. فإن كان معقولاً فقد كافانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه؛ فأى حاجة لنا إلى الرسول؟! وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً؛ إذ قبول ما ليس بمعقول، خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حد البهيمة.

٢- قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما يدل عليه عقولهم. وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له، استوجبنا ثوابه. وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه. فما بالناس نتبع بشرأ مثلنا؟! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر، فقد استغنيا عنه بعقولنا؛ وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك، كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

٣- قد دل العقل على أن العالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم. وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث

(٨) كتاب «الملل والنحل»، طبع كيوترن (لندن سنة ١٨٤٦؛ طبعة جديدة، لبيتك ١٩٢٣) ص ٤٤٥ وما يليها.

العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة، والطواف حوله، والسعي ورمي الجمار، والإحرام والتلبية وتقيل الحجر الأصم؛ وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته، وغير ذلك. كل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول.

٤- إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب، حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً. فبأي تمييز له عليك، وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررت بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرت بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساوى خبره. قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده».

ولا أحسبني مخدوعاً إن زعمت أن مقالات المؤلفين المذكورين أنفاً استقيت من نفس المعين الذي استقى منه مقال الشهرستاني هذا. هذا إلى أن الأحوال الموجودة لدى الشهرستاني هي بعينها تلك التي يوردها ابن الراوندي. فعبارة الشهرستاني الأولى، تلك التي يوردها الطوسي وابن الجوزي بصيغة مشابهة، تناظر بالضبط ما هو مذكور في القطعة رقم ٣ من كتاب «الزمر». وهناك أيضاً يتحدث ابن الراوندي عن ضرورة معرفة نعم الله (الشهرستاني العبارة رقم ٢)، بينما نوضح إنكار الأوامر الدينية الإسلامية (عبارة الشهرستاني رقم ٣) بنفس الأمثلة التي ذكرها ابن الراوندي في القطعة رقم ٥ أما الطعن في المعجزات ورفع شأن العلوم (الشهرستاني:

العبارة رقم ٤ في نهايتها)، فكتاب ابن الراوندي مملوء بذلك (انظر بخاصة القطعة رقم ١٧). وفي القطعة رقم ١٦، يشير ابن الراوندي، على الأقل جزئياً إلى القول بأن الأنبياء ليسوا إلا بشرأ وعلى ذلك لا يمتازون على بقية الناس في شيء (الشهرستاني، ابتداء العبارة الرابعة)^(١) وقلما يُشك في أن أقوال الشهرستاني ترجع على الأقل عن طريق غير مباشر إلى مذهب البراهمة المفصل في كتاب «المرز» وفي كتاب «تلبس إبليس» لابن الجوزي ما يؤيد ما ذهبنا إليه^(٢):

فهنالك ست شبهات على الأديان المنزلة تذكر على لسان البراهمة دون أن يكون هناك جديد على ما يقوله الشهرستاني^(٣).

(١) تارن أيضاً اتفاقهم في المصطلحات وبخاصة في «معييات الأمور» (شهرستاني ص ٤٤٦ ص ٨).

(٢) أدين بالإشارة إلى هذا الموضوع للأستاذ هـ شيدر.

(٣) أقوال البراهمة كما يذكرها ابن الجوزي هي: «قال المصنف: وقد ألقى إبليس إلى البراهمة ست شبهات:

(الشبهة الأولى): استبعاد اطلاع بعضهم على ما خفي عن بعض فقالوا: «ما هذا إلا بشر مثلكم» والمعنى، وكيف اطلع على ما خفي عنكم؟

(الشبهة الثانية): قالوا: هلا أرسل ملكاً؟ فإن الملائكة إليه أقرب ومن الشك فيهم أبعد، والادميون يحبون الرياسة على جنسهم فيوقع هذا شكاً؟

(الشبهة الثالثة): قالوا: نرى ما تدعيه الأنبياء من علم الغيب والمعجزات وما يلقي إليهم من الوحي يظهر جنسه على الكهنة والسحرة. فلم يبق لنا دليل نفرق به بين الصحيح والفساد.

(الشبهة الرابعة): قالوا: لا يخلو إلا أن تجيء الأنبياء بما يوافق العقل أو بما يخالفه. فإن جاءوا بما يخالفه، لم يقبل، وإن جاءوا بما يوافقه فالعقل يغني عنه.

(الشبهة الخامسة): قالوا: قد جاءت الشرائع بأشياء ينفر منه العقل؛ فكيف يجوز أن تكون صحيحة؟ من ذلك إيلاّم الحيوان.

(الشبهة السادسة): قالوا: ربما يكون أهل الشرائع قد ظفروا بخواص من حجارة وخشب.

ورواية ابن الجوزي تختلف عن رواية الشهرستاني اختلافاً شكلياً فحسب، إذا ما استثنينا أن الشهرستاني أكثر تفصيلاً وأنه يبدو في نقله معتمداً على مصادر أقدم. هذا الاختلاف الشكلي ينحصر في أن ابن الجوزي يرد على أقوال البراهمة برود طويلة بينما لا نجد من ذلك شيئاً عند الشهرستاني. وعلى الرغم من هذا كله فلعل الشهرستاني قد عرف مثل هذه الردود، ولكنه تركها. إذ إنه بعد ذكره لبراهين البراهمة الأربعة أورد فقرة فيها يدافع أنبياء الأديان المنزلة عن أديانهم وفيها يجيبون بخاصة على البرهان الأخير. أفليس لنا أن نزع من الشهرستاني قد استقى آراءه عن البراهمة من مؤلف فيه الرد على هذه الآراء بطريقة مشابهة لما هو لدى ابن الجوزي؟ أما أن الشهرستاني لا يورد مصدره بتمامه وإنما يقدم لنا ملخصاً عنه، فذلك يتضح من كلمة: «رسلهم» (ص ٤٤٦ ص ٨) التي هي هنا معلقة في الهواء^(١)

وهذا عنه يقال في فصل ابن الجوزي عن البراهمة. فهو يدل دلالة واضحة على أنه مأخوذ من كتاب قديم اعتمد بدوره في عرضه لمذهب البراهمة على ابن الراوندي بطريق غير مباشر على الأقل. وأهم مصدر لكتاب «تلبس إبليس» أبو الوفاء علي بن عقيل^(٢) (المتوفى سنة ٥١٣)، الذي يذكر مراراً بهذا الكتاب. ولكن تتلو شبهات البراهمة الست والرد عليها فقرة بتدئ بقوله: «قال أبو الوفاء علي بن عقيل» لذا يميل المرء إلى الاعتقاد

(١) وما هو جدير بالملاحظة أن الآية: ما هذا إلا بشر مثلكم (سورة ٢٣ آية ٣٤) توجد لدى ابن الجوزي في براهين البراهمة، بينما الشهرستاني يذكرها في الدفاع عن الأنبياء بشكل مغاير بعض الشيء.

(٢) انظر هـ. رتر، مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ١٠ تعليق رقم ٣.

بأن فصل البراهمة كله لنفس المؤلف السابق الذكر في الوقت الذي فيه يحيط بكلتا القطعتين (فصل البراهمة والجزء الذي يليه مباشرة) اقتباسان كبيران من النوبختي متعلقان بالبراهمة «الحقيقيين». فكأن رواية النوبختي المتحدة قد فصمت عراها القطعة التي توسطت بينها، والتي وجدنا من قبل أنها تكون وحدة.

والجزء المروي عن ابن عقيل هو في محتواه تال لقطعة البراهمة. إذ فيه يتحدث عن الملاحدة الذين يجحدون الأنبياء ويضعونهم في صف السحرة والممخرقين. وإلا فإن هذا الجزء خارج عن تأليف كتاب «تلبيس إبليس»^(١). ولو أن الخصم للدود لابن الجوزي في هذا الكتاب هم حقاً الصوفية، فإن الرد الوافي عليهم يبتدئ أولاً ص ١٩٥ والفصل السابق يتعلق بالمذاهب الباطلة للطوائف المختلفة من السوفسطائيين والفلاسفة والدهريين والثوية وعبدة الأوثان والنار وجاحدي البنوات (أي البراهمة) واليهود والنصارى والصابئة والمجوس والفرق الإسلامية الخ. فليس في هذا الجزء الأول من الكتاب موضع يتحدث فيه عن الصوفية. ولا يشذ عن هذا إلا الجزء المروي عن ابن عقيل، والذي ذكرناه آنفاً أما في الجزء الثاني فيتحدث عن الصوفية الذين يجسرون على مساواة كرامات الصوفية بمعجزات الرسل، وما كان لهذه الحقيقة أن تسترعي النظر إذا لم تكن متلائمة مع سياق النص فيما بعد.

وفي ص ٣٨٩ يتكلم كتاب «تلبيس إبليس» عن طائفة من الصوفية

(١) «تلبيس إبليس» ص ٦٩ ص ٧٤ وما يتلوهما؛ وفي هذا الموضع الأخير لا يذكر النوبختي بوصفه مؤلفاً إلا في النهاية (ص ٧٥ س ٢) ولكن بمقارنته مع المسمودي في مروج الذهب ج١ ص ١٥٦ (الذي أشار إليه رتر في مقدمته لكتاب فرق الشيعة ص XVII) يتضح أن هذا الموضع كله مأخوذ عن النوبختي.

تجسد النبوة، ويلبي ذلك كلام طويل عن هؤلاء الصوفية الذين يتهمون سلطان الأوامر والنواهي الدينية وعنها ينحرفون. وأقوالهم مشروحة في شبهات ست يُردُّ عليها في تفصيل. وعند نهاية هذا الجزء (أسفل ص ٣٩٥) يروي من جديد عن ابن عقيل. ولا يعيننا محتوى هذه القطعة من هذا المقام. وعلى هذا فانفاق هذا الفصل في التأليف مع الفصل عن البراهمة ((ص ٧٠ وما يليها) حتى في التفاصيل لا يدع مجالاً للشك في أن هذين الجزئين متصلان بعضهما ببعض. وابن عقيل الذي يجب علينا أن نَعُدَّه في يقين المصدر العام لما كتبه ابن الجوزي يذكر البراهمة كنظير لمن تحدث عنهم من الصوفية الإباحية الذين يجحدون النبوة. إذ قد رُوِيَ عن البراهمة شيء من هذا القبيل^(١).

وصلنا إذًا في شيء من التحايل إلى تأييد ما ذهبنا إليه، من أن فصل ابن الجوزي عن البراهمة، وهو المرويُّ عن ابن عقيل. وعلينا الآن أن نمعن النظر في الجزء التالي لفصل البراهمة، وهو المروي عن ابن عقيل (ص ٧٢). في السطر الثالث مباشرة لا يعترضنا إلا اسم «ابن الراوندي ومن شاكله كأبي العلاء»^(٢)، بوصفه أكبر ممثل لجاحدي النبوة. وليس من شك في أن أبا العلاء المذكور هو أبو العلاء المعري. وقرن اسم أبي العلاء هنا باسم ابن الراوندي يدل دلالة واضحة على الأسباب التي من أجلها ذكر ابن الراوندي هناك. ولقد كان المعري في حياته متهماً بتشيعه للمذاهب الهندية^(٣) إذًا

(١) لعل البيروني أول من قارن المذاهب الصوفية بالمذاهب الهندية؛ انظر كتاب الهند للبيروني، في الفهرست تحت كلمة التصوف Sufism.

(٢) انظر كذلك «تليس إبليس» ص ١١٨ حيث يذكر ابن الراوندي والمعري سوياً.

(٣) انظر بعد ص ٢٤٨ تعليق رقم ٤ وخصوصاً الموضوع الموجود لدى الذهبي.

فذكر ابن الراوندي في هذا المقام يدل على أن ابن عقيل كانت لديه ذكرى غامضة على الأقل لما هو معروف من أن ذكر البراهمة بوصفهم منكرو النبوة إنما يرجع إلى ابن الراوندي. ولقد أخذ ابن عقيل كالشهرستاني من قبل (هو وغيره) آراء البراهمة كما هي مشروحة في كتاب الزمرذ على أنها صحيحة، واعتقد أن ابن الراوندي كان يقول بها ما دام قد عرضها ودافع عنها^(١).

ويتفق مع هذا بالدقة ذكر ابن الجوزي في كتابه «المنتظم في التاريخ»^(٢) اسم ابن عقيل كراوية عن كتاب «الزمرذ». وسنبحت بعد عن أي طريق وصل كتاب «الزمرذ» إلى ابن عقيل. ويكفي هنا أن نقول إن ابن عقيل عرف كتاب «الزمرذ» حقيقة، وعنه أخذ من أقوال البراهمة.

غير أن نص كتاب «تلبيس إبليس» يثير مسألتين أيضاً:

- ١- هل أقوال البراهمة هنا مأخوذة بنصها عن كتاب «الزمرذ» أم أن ابن عقيل أورد معنى أقوال البراهمة تقريباً في اختصار شديد؟
- ٢- هل الرد المفصل على الشبهة السادسة من شبه البراهمة لابن عقيل نفسه أم أخذ عن مؤلف قديم؟

أما عن السؤال الأول فالجواب سهل. فمقارنة قصيرة بنص الشهرستاني تدل على أن ابن عقيل أوجز أقوال البراهمة إيجازاً شديداً نازعاً منها قبل كل شيء تلك الصبغة الجدلية المضادة للإسلام. ويدل على هذا

(١) قارن الكلمات الأولى من هذا الجزء: «صبحت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق وثبوت الشرائع بين الخلق والامتثال لأوامرها، كابن الراوندي ومن شاكله كأبي العلاء».

(٢) مجلة «الإسلام»، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ ص ٩. انظر القطعة رقم ٢١.

الاتجاه دلالة واضحة العبارة رقم ٥ المتعلقة بأوامر الدين المنافية للعقل، وفي الموضوع المناظر (العبارة الثالثة) لدى الشهرستاني يورد المؤلف كأمثلة على ذلك مجموعة من الأوامر الدينية الإسلامية تنافي العقل على حسب مذهب البراهمة. ويتفق هذا الإحصاء في تفاصيله مع نص ابن الراوندي (القطعة رقم ٣). أما ابن عقيل فقد أهمل ذكر الأمثلة وأورد مكانها^(١) عنصراً يتلائم كثيراً مع ما يعرفه عن مذهب البرهمة، فهم يطعنون فيما أمرت به الأديان من إيلام الحيوان. ومن المؤكد أن عبارة «إيلام الحيوان» ليست مأخوذة عن ابن الروندي. ولكنها من طابع أبي العلاء المعري الذي يذكره ابن عقيل كملحد بجانب ابن الراوندي. ولقد قال المعري عن نفسه في مكاتباته مع داعي الدعاة الفاطمي، المؤيد في الدين^(٢) التي طبعها مرجوليوت^(٣)، وفي قصائد عدة إنه نباتي، وإنه يحرم أكل اللحم وقتل الحيوان عامة. والناس يرجعون هذا التفكير إلى ما كان للمعري من ميل إلى المذاهب الهندية^(٤) وتعيينه الخاص عن هذا المبدأ الذي ينكره هو:

(١) ولهذا فإن عبارة: «من ذلك إيلام الحيوان» تظهر أنها مضافة من ناحية النظم.

(٢) هذا هو بعينه مؤلف «مجالسنا» هذه؛ ونص هذه المكاتبات محفوظ في المجالس، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

(٣) «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ - ٣٣٢، والنص مأخوذ عن باقوت، «إرشاد الأريب» ج١ ص ١٩٤ وما يليها؛ انظر بعد ص ١٥٩ تعليق ٣.

(٤) انظر فيما يتعلق بالمسألة برمتها: رانكلسون، «دراسات في الشعر العربي» ص ١٣٦ وما يليها. ومن بين المؤلفين الإسلاميين انظر على الخصوص: الذهبي في ترجمته للمعري في كتابه «تاريخ الإسلام» (طبعها ر.س. مرجوليوت في كتابه رسائل المعري 1898) (Anecdota oxoniensis, Semitic Series, Part X, Oxford. 1898) حيث يقول ص ١٣٣ س ٢٦ وما بعده: «من عجيب رأي أبي العلاء تركه تناول كل مأكل لا تنبت الأرض شفقة بزعمه على الحيوانات حتى نسب إلى التبرهم، وأنه يرى رأي ==

«إيلام الحيوان». وهو تعبير يصادفنا كثيراً في رسائله^(٦) وقد اتخذ ابن عقيل متذكراً أباً للعلاء.

وهذا العنصر نفسه يظهر في رده على هذه المسألة (أسفل ص ٧١) التي تتعلق بأمر الدين بقتل الحيوان وأكل لحمة فحسب^(٧) ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن كل الردود على مقالات البراهمة هو لابن عقيل وأن نجيب بهذا المعنى على المسألتين الموضوعتين آنفاً.

ولكننا إذا أمعنا النظر أكثر في هذه الأجزاء المختلفة وصلنا إلى نتيجة أخرى هي أن ابن عقيل كانت لديه صورة للرد تصرف فيها بحرية لا تقل عن حريته مع أقوال البراهمة نفسها^(٨)

البراهمة في إنبات الصانع وإنكار الرسل وتحريم الحيوانات وإيذاها حتى الحيات والعقارب؛ انظر كذلك مرجوليوت، نفس الكتاب ص XXXVI؛ ل. ماسينيون: «رسالة في أصل المعجم» Essai ص ٦٦ ومن الصعب أن نقطع برأي في مسألة مقدار صحة هذا القول. أما المعري نفسه فيقول في رسائله إلى داعي الدعاة إنه امتنع عن أكل اللحم منذ ثلاثين سنة من حياته لا لأسباب فلسفية أو دينية بل لأسباب صحية. ومن المؤكد أنه قابل في أثناء مقامه ببغداد أناساً امتنعوا عن أكل اللحم، وليس للمرء أن يرجع في ذلك إلى تأثير هنلي. ومن المعروف عن المانوية أنهم لم يكونوا يتخذون إلا بالنبات وأكبر شاهد على هذا أتباعها الذين عاشوا ببغداد. انظر الخياط، كتاب «الانتصار» ص ١٥٥ س ١١٤ الجاحظ، «الرد على النصاري» (طبعة فنكل، «ثلاث رسائل» للجاحظ) ص ٢٠ س ١٠ - وفيما يتعلق بالنباتية المؤسسة على أساس فلسفي مع ملهب التناسخ انظر «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباي) الجزء الثالث ص ١٣٠ - انظر أيضاً لوي ماسينيون، نفس الكتاب ص ٤٣.

(٥) «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٧ س ١٣؛ ص ٣٠١ س ٤ - كذلك الذهبي، نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٥؛ نفس المؤلف نقلاً عن القفطي: نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٢٦ وما يليه.

(٦) تأمل خصوصاً ابتداء كلامه: «والجواب أن العقل ينكر إيلام الحيوان بعضه لبعض، فأما إذا حكم الخالق بالإيلام لم يبق للعقل اعتراض الخ».

(٧) أما أن ابن الجوزي قد اعتدى على النص فذلك ظاهر من قوله (ص ٧٢ س ١٣)

==

وليس من المحتمل أولاً وبالذات أن يكون لدى مؤلف متأخر كابن عقيل نصُّ كتاب «الزمرّد». وسنبيّن^(٨) فيما بعد أنه منذ منتصف القرن الرابع لم يكن يُقرأ غير كتب خصوم ابن الراوندي المسلمين، وخصوصاً المعتزلة منهم؛ تلك الكتب التي فيها يرد على كتبه التي تستعمل أيضاً لعرض مذهبه، وابن الجوزي في كتابه «المنتظم في التاريخ»^(٩) يذكر لنا أن كتاب «الزمرّد» قد رد عليه أبو الحسين الخياط وأبو علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣). وكتاب الجبائي هو المصدر لما هو مروي عن كتاب «الزمرّد»^(١٠) في هذا الكتاب اعتماداً على ابن عقيل الذي يتفق مع كتاب الجبائي في معنى تسمية كتاب «الزمرّد» بهذا الاسم وإليه يرجع في كل اقتباساته من كتاب «الزمرّد»^(١١)

ومن هنا يتبين أن ابن عقيل أخذ أقوال البراهمة عن كتاب الجبائي، وكذلك أخذ جزءاً من ردوده التي يمكن إرجاع الكثير منها إلى مذهب المعتزلة. ومع هذا فيجب على المرء أن يكون حذراً في حكمه ما دام تفكير المعتزلة ومصطلحهم سادا كل كتب الكلام المتأخرة، ولهذا فإن هذا الفرض سابق لأوانه إلى أن يقوم عليه الدليل القاطع.

غير أننا نستطيع سوق هذا الدليل، ففي كتاب «المنتظم» اقتباس من كتاب «الزمرّد» يكاد يتفق في محتواه مع قول من أقوال البراهمة في «تلبيس إبليس». إذ يتفق رد الجبائي على العبارة: «إن الأنبياء وقعوا بكلمات

إنه قد مضى على ظهور الرسول ٦٠٠ سنة تقريباً. ولقد توفي ابن الجوزي سنة ٥٩٧، بينما توفي ابن عقيل سنة ٥١٣.

(٨) انظر بعد ص ١٦١ وما يليها.

(٩) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٤.

(١٠) المجلة السابقة ص ٣ س ٩.

(١١) سنين هذا بعد.

تجذب كما أن المغناطيس يجذب» (قطعة رقم ٢٣) الوارد في كتاب المنتظم؛ أقول يتفق في كلماته الأولى مع الرد على الشبهة السادسة من شبه البراهمة، المتعلقة بأعمال الأنبياء السحرية:

منتظم ص ٤ س ١١ وما يليه: تلبس إبليس ص ٧٢ س ٨؛

وهذا كلام ينبغي أن يستحيى من والجواب: إن هذا الكلام ينبغي أن ذكره: فإن العقاقير قد عرفت أمورها يستحيى من إيراده، فإنه لم يبق شيء من وجوبه فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما العقاقير والأحجار إلا وقد وضحت خفي عن من انظر منهم؟! خواصها وبأن سترها. فلو ظفر واحد منهم بشيء وأظهر خاصيته، لوقع الإنكار من العلماء بتلك الخواص، وقالوا ليس هذا منك، إنما هذه خاصية في هذا.

ولنرجع بعد هذا الاستطرد في بحث الأمور الشاقة المتصلة بمصادر فصل البراهمة بكتاب «تلبس إبليس» إلى موضوع هذا الفصل ألا وهو حياة براهمة كتاب «الزمرذ» في الكتب الإسلامية المتأخرة. وإلى الآن لم يكن المؤلفون الذين ذكرناهم أنفاً يذكرون على الخصوص إلا أقوال البراهمة في منافاة النبوة للعقل وفي خلو شعائر الإسلام من المعنى. غير أن المؤلفين المتأخرين قد أخذوا نقد البراهمة لمعجزات النبي الذي ذكره ابن الراوندي في كتابه وعدوه صحيحاً لا شك في أنه لهم (القطع رقم ٧، ٨، ١١).

ففي الفصل الأول من كتاب «كمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الغيبة وكشف الحيرة» للمتكلم الإمام أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه^(١) (المتوفى

(١) انظر بروكلمان: ج ١ ص ١٨٧.

سنة ٢٨١) يرد المؤلف على هجمات الفرق الإسلامية والزيدية خاصة ضد مذهب غيبة الأئمة الاثني عشر. وفي موضع منه يقارن المؤلف الخصم الذي يشك في معجزة الغيبة، بالبراهمة الذين ينكرون جميعاً معجزات الأنبياء وهأنذا أورد النص تبعاً للنسخة المطبوعة طبع حجر (سنة ١٣٠١هـ) ص ٤٩ وما يليها:

«قال مخالفونا: إن العادات والمشاهدات تدفع قولكم بالغيبة. فقلت: إن البراهمة تقدر أن تقول مثل ذلك في آيات النبي صلى الله عليه وآله، وتقول للمسلمين: إنكم بأجمعكم لم تشاهدوها، فلعلكم قلتم من لم يجب تقليده، أو قبلتم خبراً لم يقطع العذر. ومن أجل هذه المعارضة، قالت عامة المعتزلة على ما يحكى عنهم: إنه لم تكن للرسول صلى الله عليه وآله معجزة غير القرآن. فأما من اعترف بصحة الآيات التي هي غير القرآن احتاج إلى أن يطلق الكلام في جواز كونها، بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها ثم في صحة وجود كونها على أمور قد وقعنا عليها، وهي غير كثيرة الرواة. فقالت الإمامية: فارضوا منا مثل ذلك؛ وهو أن نصحح هذه الأخبار التي تفردنا بنقلها عن أئمتنا عليهم السلام بأن تدل على جواز كونها بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها وصحة كونها بالأدلة العقلية والكتابية والأخبار المروية المقبولة عند نفلة العامة». ثم قال بعد ذلك:

«قال الجدلي: فنقول إنه ليس بإزائنا جماعة تروي عن نبينا صلى الله عليه وآله ضد ما نروي مما يبطله ويناقضه. أو تدعون أن أولنا ليس آخرنا فيقال له: ما أنكرت من برهمي قال لك إن العادات والمشاهدات والطبيعات تمنع أن يتكلم ذراع مسموم مشوي وتمنع من انشقاق القمر وإنه لو انشق وانفلق (ص ٥٠) لبطل نظام العالم. وأما قوله ليس بإزائهم

من يدفع أن أولنا ليس كأخرنا فإنه يقال له الخ».

ومن الواضح أن ابن بابويه يرجع هنا في شيء من التصرف إلى مذهب البراهمة كما هو وارد في كتاب «الزمرذ»^(١). ولعله حينما يذكر المعتزلة وأنهم لا يعترفون بمعجزة أخرى غير القرآن، «على ما يحكى عنهم»، إنما يعني دفاع خصوم البراهمة في كتاب «الزمرذ»^(٢)، ذلك الدفاع الهزيل.

ومن الشيق أن نجد إحالات إلى براهمة كتاب «الزمرذ» خارج الكتب الإسلامية، في كتب اليهود العرب. وقد أشار فرانتس دلتش Franz Delitzsch في تعليقه على طبعة كتاب «عص خوس» لأرون بن إليا القراني (ألف سنة ١٣٤٦م)^(٣) إلى طائفة من هذه المواضيع. وهناك مسألة لها أهميتها وخطرها وهي أن سعديه جاؤن المتكلم الفيلسوف اليهودي قد تحدث عن البراهمة في أشهر كتبه المكتوب بالعبرية وهو كتاب «الأمانيات والاعتقادات»^(٤). فهو حينما يقول في ص ١١٨ س ١٣ وما بعده: «لأنني سمعت بأن قوما يقولون: ليس بالناس حاجة إلى رسل وعقولهم تكفيهم أن يهتدوا بما فيها من الحسن والقبيح»، إنما يقصد الإشارة إلى مذهب

(١) لعل المصدر الوسيط هو كتاب «فساد قول البراهمة» لأبي القاسم علي بن أحمد الكوفي الرافضي (المتوفى سنة ٣٥٢) قارن، استرأبادي «منهج المقال» (طهران سنة ١٣٠٢) ص ٢٢٥، النجاشي: «كتاب الرجال» ص ١٨٩ (قدمه إلى الأستاذ ماسينيون).

(٢) انظر قبل ص ١١٤.

(٣) ليتسك سنة ١٨٤١ ص ٣٠٧. وهو يتحدث عن البراهمة ص ١٠٦.

(٤) طبع س. لانداور، ليدن سنة ١٨٨٠ - وقد طبعت ترجمة يهودا بن طبون العبرية مراراً (انظر: هـ. مالتير Malter، سعديه جاؤن، حياته ومؤلفاته، فلادلفيا سنة ١٩٢١ ص ٣٧٠ وما يليها) - وأنا أستخدم طبعة إسرائيل هاليفي، يوزيفوف سنة ١٨٨٥.

البراهمة، كما لاحظ من قبل جوتمان محيلاً إلى الشهرستاني^(١). وهو يذكرهم صراحةً (ص ١٣٩) بمناسبة مهاجمته لمذهب «نسخ الشريعة» الإسلامي. وبعد أن يذكر سعدية طائفة من المذاهب، اليهودية أيضاً، التي تقول بإمكان نسخ شريعة التوراة، يقول: «ورأيت منهم من يقول: «إن قالت البراهمة إنا نقلنا عن آدم الأمر بلباس ملحم من صوف وكتان وبأكل المضيرة من لحم ولبن ويضمّد الثور والحمار، فليس لكم أن تنقلوا خبر رسول يحظرها لأن آدم قال لنا إنها لا تنسخ». وهذه، أرشدك الله، دعاوى لا أصل لها، وإنما هم الذين ادعوا للبراهمة، وإنما يدعون للبراهمة لإباحة هذه الأشياء فقط؛ ونحن أيضاً مقرون بإباحتها حيث كانت وتقريب حظرها في العقول إذا كان الإنسان يجوز يتمتع منها من تلقاء لنفع يلحقه. ولو ذهب برهمي أن يدعى مستأنفا ما أدعوه له لم يسغ له ذلك، لأن الناقل إنما يقول في كل يوم كمثّل ما قاله به في أمسه وليس هو مثل المرتني الذي يجوز له يقرأ: انكشف لي اليوم ما لم أقف عليه بالأمس».

وليس لنا طبعاً أن نستنتج من هذا النص أن براهمة كتاب «الزمرّد» كانوا يقولون بمذهب النسخ هذا. وسعدية نفسه يقول بعد أن ذكر أن خصوم اليهودية هم الذين وضعوا هذا المذهب على لسان البراهمة، الذين اشتهروا منذ مؤلف ابن الراوندي بجاحدي النبوات، أو قل إن سعديا يذكر في صراحة أنه بصدد حجة اخترعت من أجل نصرته مذهبه. ومع هذا فقد كان كتاب «الزمرّد» موجهاً أولاً وبالذات ضد عقائد الإسلام ولم يكن من داع لابن الراوندي لتأييد مذهب المسلمين في نسخ الشريعة ببراهين جديدة،

(١) يعقوب جوتمان: «فلسفة الدين عند سعدية»، جيتمن سنة ١٨٨٢ ص ١٤٠ J. Guttman: Die

والأرجح أنه هاجم هذا المذهب بعينه. يؤيد ذلك ما ذكره الياغمي^(١) من أن ابن الراوندي دافع عن مذهب اليهود في عدم إمكان نسخ الشريعة ضد مذهب المسلمين في نسخها. وعلى الرغم من هذا كله فإن فقرة سعديه ذات أهمية كبرى فيما يتعلق بحياة براهمة كتاب «الزمرذ» من بعده. إذ ترى كيف اعتقد الناس في خرافة ابن الراوندي عن البراهمة وكيف توسع الناس في مذهب البراهمة المزعوم^(٢)

وليس من شك في أن ابن الراوندي، حينما يدع البراهمة يطعنون في الأديان المنزلة إنما يخفي تحت هذا القناع عقيدته الخاصة. غير أن هذا لا يفسر لنا اختيار ابن الراوندي للبراهمة كممثلين للعقلين وأحرار الفكر. أهو يمزج بهذا الذي يقوله عنهم أمشاجاً من معرفته لبعض المدارس الفلسفية الهندية، أم هو تبع سنة قديمة تضع على لسان حكماء الهند أقوالاً مثل هاتيك؟ هنا يلاحظ الأستاذ شيدر أن المسألة هنا مسألة أدبية ترجع إلى

(١) انظر بعد ص ١٧٧ تعليق ٨ عند نهاية التعليق. وتبعاً لهذا الموضوع فإن ابن الروندي قد «لقن اليهود الاجتماع على عدم جواز النسخ... بأن قال لهم: قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتمسك بالسبت ما دامت السموات والأرض ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق». ومن الشيق أن هذا البرهان بعينه تجده لدى سعديه (ص ١٢٨ وما بعدها، ص ١٣١) - انظر كذلك اجناس جولد تسيهر، «شريعة السبت في الإسلام»، في: «كتاب لذكرى دافد كوفمان (برسلاو سنة ١٩٠٠)» ص ٩٩ وما يليها.

(٢) لا أنسى أن أؤكد مقدار الثمرة التي نجنيها من مقارنة كتاب سعديا بالكتب الإسلامية. ولقد اقتصر جوتمان في كتابه المذكور أنقاً على الشهرستاني في ترجمة هاربريكر. وما نشر من نصوص في العشر سنوات الأخيرة يعين كثيراً على البحث في مصادر سعديا الإسلامية. ولقد كتب مقالة في هذا الباب منذ زمن قصير ج. فايند وعنوان هذه المقالة هو: «مصدر عربي لسعديا، كتاب الزهرة لأبي بكر بن داود» («مجلة الدراسات اليهودية» REJ، المجلد الثاني واتسمون سنة ١٩٣٢ ص ١٤٧ وما يليها).

العصور الأولى للهلينية. وأقدم شاهد على هذا محاوراة الإسكندر مع زهاد الهند العرابة المعروفين باسم جمنوسوفسط والمذاهب التي يمثلها هنا حكماء الهند لا شأن لها بالواقع لدى الهنود وإنما مصدرها تبعاً للأستاذ فلكن تهكم الكليبين اللاذع^(١). ولقد كان فلاسفة الهند يُعدّون في الإسلام تحت اسم السُمنية (والأصح: السُمنية « Σαμναῖοι ») كممثلين للشك الهليني ضد المعتزلة^(٢) ومع هذا أرى أن البراهمة لا يذكرون في هذا المقام فيما خلا الكتب المتأخرة التي اعتمدت على ابن الراوندي. ففعل ابن

(١) انظر ي. فلكن S.U. Wilcken الإسكندر الأكبر وسفسطائية الهنود، في محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم (Phil Hist. Kl. 1923, XXIII, 150 F) والأستاذ هـ. شيدر سيتحدث بتفصيل عن هذه المسألة في مقالته: السمنية في الكتب المتقدمة الإسلامية والمسيحية (تظهر في مجلة ZNTW).

(٢) انظر توماس أرنولد، المعتزلة (ليبستسك سنة ١٩٠٢) ص ٢١ و ص ٣١ - ٣٣، فيما يتعلق بالسُمني جرير بن حازم الأزدي، انظر لوي ماسينيون، «رسالة في أصل المعجم الفني للتصوف الإسلامي» ص ٦٥ - أما أنا بصدد سنة قديمة نسبياً فذلك يتضح من كتاب: الإهليلجة (أو الإهليلجة) عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (مطبوع في كتاب «بحار الأنوار» للمجلس - طبع حجر بظهران سنة ١٣٠١ - ج ٢ ص ٤٧ - ٦٢). وقد ذكر هذا الكتاب ابن النديم («الفهرست» ص ٣١٧ ص ٢٦) وألفه في زعم النجاشي (كتاب الرجال، ببغاي سنة ١٣١٧ ص ١٠٠) [انظر كتوري: «كشف الحجب»، دار الكتب الهندية بكلكتا سنة ١٩١٤ ص ٤٣٠] حمدان بن معافي (المتوفى سنة ٢٦٥). ففي هذا الكتاب يذكر كخصم لجعفر «طبيب من بلاد الهند». وفي مخطوطة لكتاب الإهليلجة المذكور في حوزة الأستاذ ج.س. كولن، فيها يذكر النص باختصار شديد، يذكر: «طبيب من سمنية الهند» ومن المؤكد أن هذا هو الأصل - انظر كذلك ماكس هورتن. «شك السمنية تبعاً للرازي» في مجلة: «مخطوطات في تاريخ الفلسفة»، المجلد الرابع والعشرون ص ١٥١ وما بعدها؛ أما كتاب جولد تسيهر A buddhismus Hatasa az iszlama (بودايست سنة ١٩٠٢) [قارن ب. هلمر، فهرست كتب اجناس جولد تسيهر، باريس سنة ١٩٢٧، رقم ٢٤٢] فلم أستطع الوقوف عليه.

الراوندي استعاض عن السمنية بأختها البراهمة لأن المبدأ الذي اعتمد عليه في طعنه العقل على الأديان. وهو العقل الإنساني، لا يتفق ومذهب السمنية الشكي الحسي.

وليس لهذه المسألة بالنسبة إلى ما نحن بصدده إلا أهمية ثانوية. والمهم حقاً هو أن الروايات التي نجدها لدى المؤلفين الإسلاميين عن البراهمة بحسبانهم منكري النبوة، إنما ترجع إلى كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي^(١). وعلى الأقل كان رد الجبائي الوسيط لأقوال ابن الجوزي (ابن عقيل). وهذا بعينه ينطبق على المؤلفين الآخرين^(٢)

٨ - تأريخ الرد

لم نحاول حتى الآن أن نصف الكتاب الذي فيه حُفظت لنا قطع من كتاب «الزمرذ» وصفاً شاملاً. أما اسم المؤلف فلا يذكر، وإنما يقتصر المؤيد في الدين الشيرازي على ذكر أنه داع إسماعيلي (أحد دعائنا)^(٣) ولعل

(١) لا يحق لنا أن نندمش لاستخدام كتاب «الزمرذ» كمصدر لآراء البراهمة دون إمعان كبير. فإن الكتاب من أهل السنة قد اعتمدوا في عرضهم لأخطاء المعتزلة على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، وعلى العكس من هذا يجب علينا أن نذكر أن المؤلف الإسماعيلي للرد قد أدرك اختراع ابن الراوندي (قطعة رقم ١٤).

(٢) يذهب البغدادي («الفرق» ص ١١٤) إلى حد القول بأن النظام قد تأثر بمذهب البراهمة في إبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف. فأنكر إعجاز القرآن وأنكر ما روي في معجزات نبينا صلح من انشقاق القمر وتسييح الحصى في يده ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا على السلام إلى إنكار نبوته. انظر كذلك «الفرق» ص ٣٣٤؛ وبخاصة تور أندريه: «شخصية محمد» ص ١٠٨ - وفي موضع آخر («الفرق» ص ٣٤٨) يقول البغدادي إن الشافعيين حرموا الزواج من البراهمة بحسبانهم منكري الأنبياء.

(٣) ص ٢٩ س ١٢.

طريقة مؤيد في التأليف تدل على أن هذا الكتاب من تأليفه هو. وهو يقول عن نفسه في ديوانه:

رَضِيتُ التَّسْتَرَّ لى مذهباً وما أبتغى عنه من مَعْدِلٍ^(١)

وفي «مجالسه» بالفاهرة أدخل كثيراً من الكتب على النحو الذي أدخل فيها الرد على كتاب «الزمرد»^(٢). ولا يذكر لهذه الكتب مؤلفاً إلا باسم «أحد دعائنا» أو «بعض دعائنا في الشرق». ومن المراجع أن مؤيداً إنما يقرأ على سامعيه كتباً ألفها أثناء قيامه من قبل بالدعوة في بلاد

(١) انظر حسين الهمداني، «تاريخ الدعوة الإسماعيلية وأدبها خلال العهد الأخير من الدولة الفاطمية»، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٣٢ ص ١٣٤

(٢) هنا أورد تقديماته لهذه الكتب:

أ- المجلد الثالث ص ١٦٠ (مجلس رقم ٢٣٨): وإن بعض دعائنا في الشرق وشى به الواشون إلى السلطان فقال بعض: إنه يقول بقدّم العالم، وقال البعض إنه يغلو في عليّ صلعم، وقال بعض إنه يرى رأي الفلاسفة ويأخذ كلامه ويدسه في الكلام الشرعي؛ فعمل رسالة نحن نقرأها عليكم موقاً لفوائد علومها إليكم؛ وفاتحتها بسم الله الرحمن الرحيم الخ.

ب- المجلد الثالث ص ٣٠٢ (مجلس رقم ٢٤٧): «قد كان أحد دعائنا في الشرق أخذ العهد على رجل من ذوي الأقدار كان استحوذ عليه شياطين المعتزلة» ويكتب الداعي إلى هذا الرجل رسالة لينقذه من شبهات المعتزلة.

ج- المجلد الثالث ص ٣٣٣ (مجلس رقم ٢٥٥): قد سمعتم ما قرئ عليكم من الفصول الحكيمة المقصودة بالبراهين العلية ونحن نشفعها بخطبة عملها أحد دعائنا بالشرق في هذا الأسلوب وأودعها من الحكمة ما فيه حياة القلوب. قال الخ.

د- المجلد الرابع ص ٢٠٨ (مجلس رقم ٣٤٦): إن بعض دعائنا ناظر بعض علماء المخالفين في أمر فلك وخروج فاطمة من خدرها الخ.

هـ- المجلد الخامس ص ٢ (مجلس رقم ٤٠١): وقد وقع إلى أحد دعائنا كتاب مترجم «بالاسترشاد» للثغوري ذكر فيه شياً على اليهود والنصارى والمسلمين... فأجاب عنه بما نتلوه عليكم بقصّة وينفع به من وفقه الله للخير. قال الخ... (فيما يتعلق بالرد على الثغوري الملحد انظر قبل ص ١٠٢ تعليق؛ قارن كذلك بعد ص ١٧٦).

فارس^(١). غير أنه في بعض الأحيان يعين المؤلف. فمثلاً في هذه «المجالس» قد حفظت لنا مكاتبة أحد الدعاة مع أبي العلاء المعري الشاعر^(٢) وهي مكاتبة معروفة جيداً من مصدر آخر. وذلك المصدر هو ياقوت الذي حفظ لنا كل هذه المكاتبة (التي تحتوي على رسالتين للمعري وثلاث رسائل للداعي الإسماعيلي)، في كتابه إرشاد الأريب^(٣) وذكر لنا صراحة اسم الداعي ألا وهو أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران، داعي الدعاة بمصر^(٤). ومصدر ياقوت هو، من جهة، موضع في كتاب «فلك المعاني» لابن الهبارية^(٥)،

(١) انظر هذه المسألة بالتفصيل عند حسين الهمداني، المقالة المذكورة ص ١٢٩ ما بعدها، ونفس المؤلف في «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذا الاسم.

(٢) المجلد السادس ص ٣٨ (مجلس رقم ١٣ وما يليه) ومقدمة مؤيد هكذا: انتهى إليكم خبر الضرير الذي نبغ بمعة النعمان وما كن يعزى إليه من الكفر الطغيان... حتى توجه من وجهناه من داعيناه للقاء التركمانية فانتقد بينه وبينه من مناظرة مكاتبة غير مشافهة ما نوره بنصه فينفع الله به السامعين. قال داعينا الخ... ولقد أبان حسين الهمداني في مقالته المذكورة ص ١٣٣ وما بعدها أن هذه المكاتبة هي يعينها المكاتبة الموجودة لدى ياقوت).

(٣) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، طبعة مرجليوث، (سلسلة جب، المجلد السادس) لندن سنة ١٩٠٨ - ٢٧، ج١ ص ١٩٤ وما يليها. وقد طبع نص وترجمه للمرة الأولى ر.س. مرجليون، «مكاتبة أبي العلاء على التباينة»، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٨ - ٣٣٢؛ وطبع ثانياً في طبعة كامل كيلاني لرسالة الغفران (القاهرة سنة ١٩٢٥) ج٣ ص ٩٣ - ١١٠؛ لذلك: خمس رسائل مفيدة دارت بين حكيم الشعراء أبي العلاء المعري والمؤيد في الدين ابن أبي نصر بن أبي عمران، القاهرة بالمطبعة السلفية سنة ١٣٤٩ - انظر أيضاً مقالة الزهراء سنة ١٣٤٢ ص ٢١٩ وما بعدها؛ أنانوف، دليل كتب الإسماعيلية، ١٦٠، ثم مجلة الدراسات الإسلامية REI سنة ١٩٣٢ ص ٤٨٨.

(٤) في المكاتبة نفسها يسمى أبو العلاء مكاتبه باسم: سيدنا الرئيسي لأجل المؤيد في الدين.

(٥) انظر بروكلمان: المجلد الأول ص ٢٥٣.

ومن جهة أخرى «مجلد لطيف» في رسائل أبي نصر هبة الله بن عمران إلى المعري، وعن هذا الأخير اقتطفها. فكأن ياقوت إذا لم يأخذ المكاتبة عن «المجالس» مباشرة، لكنه عرف اسم مؤلف الرسائل إلى أبي العلاء عن مصدر آخر مستقل عن «المجالس». ويدل لفظ «داعينا» في هذه الحالة وربما في كل الحالات الأخرى على مؤلف المجالس نفسه.

والدليل القاطع على أن مؤلف الرد على ابن الراوندي هو مؤيد حقاً يمكن سوقه طبعاً على أساس علامات لغوية ومعنوية. وآمل أن أقوم بتحليل لكل هذه المجالس يؤدي إلى إثبات أن كل الآراء الواردة رداً على كتاب «الزمرد» تتعلق تعلقاً تاماً بمذهب مؤيد. وسأقتصر هنا على إيراد دليل على آخر تاريخ يمكن أن يوضع لهذا الرد، وعلى البحث في تحديد العلاقة بينه وبين الردود الأخرى على ابن الراوندي.

أما أن كتاب الداعي لا يمكن أن يكون قد ألف قبل النصف الثاني من القرن الرابع فذلك يتضح تمام الوضوح من بيت الشعر المذكور ص ٩١ س ١١. وهذا البيت، كما أبتأ في تعليقنا على هذا الموضع، من قصيدة للمنتبي يمكن تأريخها من سنة ٣٣٩ - سنة ٣٤٦^(١). لذلك كان لزاماً علينا أن ننظر إلى هذا الرد من ناحية أخرى غير الناحية التي ننظر منها إلى الردود العديدة على ابن الراوندي التي ألفت بعد موته بزمان قصير. ولم تكن كتب ابن الراوندي نفسها نقطة ابتداء مناظرته والرد عليه إلا في الجيل التالي له، فندرت قراءتها في نصوصها الأصلية في منتصف القرن الرابع ولم

(١) في هذه الأثناء كان المنتبي في بلاط سيف الدولة [انظر بروكلمان ج١ ص ٨٧؛ محمد صدر الدين، سيف الدولة وعصره Saifuddaulat and His Times (لاهور سنة ١٩٣٠) ص ٤٩ وما بعدها]. ويقول الشراح إن هذه القصيدة ألفت حينما كبست أنطاكية، فهلا يمكن تحديد هذه الحادثة بدقة أكثر؟

تعرف بعد إلا عن طريق الردود الأولى عليها. ولعلنا نبيّن فيما بعد أن مؤلف الرد على كتاب «الزمرد» قد عرفه لا عن طريق النص الأصلي وإنما عن طريق اقتباسات الردود الأخرى منه.

وهأنذا أورد فيما يلي ما حفظ لنا من أقوال عن الردود على ابن الراوندي على حسب الترتيب التاريخي^(١):

١- يقال إن أول من ناظر ابن الراوندي هو الفيلسوف يعقوب ابن اسحق الكندي (المتوفى حوالي سنة ٢٦٠). ويذكر ابن أبي أصيبعة^(٢) له كتاباً عنوانه: كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد^(٣) لكن هذا العنوان والثلاثة الأخرى التي تليه لا توجد في فهرس كتب الكندي لدى ابن النديم أو ابن القفطي. ويدل على عدم صحة كلام ابن أبي أصيبعة من جهة أخرى ما هو معروف من أن المتأخرين قد نسبوا إلى الكندي، بحسبانه أول فيلسوف عربي، كتب كثيرة كتبها غالباً تلاميذه^(٤).

٢- وقد رد على كتاب «التاج» (رقم ١١ لدى نيجرج) لابن الراوندي أبو سهيل إسماعيل بن علي النوبختي^(٥)، أحد شيوخ الإمامية المشهورين

(١) ذكر نيجرج (الكتاب السالف الذكر ص ٣٢ وما يليها) حين مرده لكتب ابن الراوندي بعض هؤلاء المؤلفين. وما تذكره فيما يلي من أرقام بعد عناوين كتب ابن الراوندي يناظر فهرست نيجرج لها.

(٢) عيون الأنباء (طبعة ملر، القاهرة سنة ١٨٨٢) ج١ ص ٢١٢ ص ٢٣.

(٣) لعله يناظر رقم ١٧ لدى نيجرج.

(٤) فارن دي بور، حول الكندي ومدرسته، في: محفوظات في تاريخ الفلسفة. Archiv Für Gesch. 6. Philos. المجلد الثالث عشر (سنة ١٩٠٠) ص ١٥٣ وما يليها؛ وانظر خاصة ص ١٧٥.

(٥) كتب عنه بالتفصيل لري ماسينيون في كتابه: «عذاب الحلاج»، ص ١٤٦ وما يليها.

(توفي سنة ٣١١) في كتاب «السبك»^(١) وكذلك رد على كتابه «الغية الحكيمة»^(٢) و«اجتهاد الرأي»^(٣)، (رقم ١٩ لدى نيبيرج).

٣- ويذكر النجاشي لابن أخت أبي سهيل النوبختي وهو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي الذي كتب في حوالي نهاية القرن الثالث^(٤)، أقول ذكر له كتابا هو: «النكت على ابن الراوندي»^(٥)

٤- ونقض أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي خمس كتب على ابن الراوندي، كما يقول ابن الجوزي^(٦)، ومن بين هذه الكتب كتاب الزمرذ^(٧) وكتاب الدامغ^(٨) وكتاب التاج^(٩).

(١) لدى الطوسي (فهرست كتب الشيعة، طبعة اشينجر) ص ٢٨: «كتاب السبك»؛ ويدل هذا العنوان على أن «تاج» ابن الراوندي سيذوب في هذا الكتاب.

(٢) يعميل نيبيرج إلى قراءته: عبث الحكمة، تبعاً للطوسي - قارن لوي ماسينيون، «عذاب الحلّاح» ص ٦١٧.

(٣) «الفهرست» (طبعة فلوجل) ص ١٧٧؛ الطوسي، الكتاب المذكور ص ٥٨ - ماسينيون، نفس الكتاب ص ١٤٨.

(٤) ألف كتابه «فرق الشيعة» (طبع وتر، دار الكتب الإسلامية المجلد الرابع استامبول سنة ١٩٣١) بين سنة ٢٦٦ وسنة ٢٩٧. ويقول في ص ٦٤ إن للقرامطة آنذاك أتباعاً كثيرين باليمن وجنوب العراق ولكن لم تكن حركتهم على العموم قوية كل القوة ولا ذات خطر. ومن المعروف أن حركة القرامطة كانت في اليمن منذ سنة ٢٦٦، هذا إلى أن النوبختي لا يعرف شيئاً عن نجاح القرامطة العظيم في أوائل القرن الرابع.

(٥) انظر مقدمة كتاب «فرق الشيعة» ص ك XX.

(٦) مجلة: «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ٣ س ٢ وما يليه.

(٧) انظر بعد ص ١٦٨ وما يليها.

(٨) وكذلك يذكره البلخي في قطعة كتاب «الفهرست» لابن النديم، «مجلة فينا لمعرفة الشرق» المجلد الرابع ص ٢٢٤ س ١ [ص ٥ س ٦ من الطبعة المصرية «الفهرست»]

(٩) مذكور أيضاً لدى أبي رشيد في كتاب «المسائل في الخلاف بين البصريين والبهناديين» (أ. بيرام، الجوهر الفرد، برلين سنة ١٩٠٢ A.Biram: Die atomistische Substanzlehre) ص ٦٩

من النص: فيما أملاه من نقض التاج - انظر كذلك لوي ماسينيون، نفس الكتاب ص ٦٣١.

٥- كذلك كرس معاصر الجبائي وهو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط جزءاً من حياته التأليفية في نقض كتب ابن الراوندي، عليه. فإلى جانب كتاب «الانتصار» وهو رد على كتاب «فضيحة المعتزلة»، نقض أيضاً كتاب: «الفضيب» (رقم ١٠ في فهرست نيبرج لكتب ابن الراوندي ص ٣٢)، «نعت الحكمة»، (رقم ١٢)، «الزمرذ» (رقم ١٣؛ انظر كذلك ابن الجوزي، الكتاب المذكور ص ٣ س ٤)، «الفريد» (رقم ١٤)، «الدامغ» (رقم ١٥) وأخيراً كتاب «إمامة المفضول» (ابن الجوزي، الكتاب المذكور ص ٣ س ٥)

٦- ونقض أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيري، وهو معتزلي من الطبقة الثامنة، على ابن الراوندي أربعة كتب، كما يقول ابن المرتضي^(١)

٧- وتحدث عن ابن الراوندي في كتابه «محاسن خراسان»^(٢)

أبو القاسم أحمد بن عبد الله البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩) المعتزلي المشهور. وقد حفظ لنا «الفهرست» وكتاب «معاهد التنصيص»^(٣) هذا الكلام في اختصار. وهو قد نقض على ابن الراوندي مذهبه

(١) انظر س.ت. و. أرنولد، «المعتزلة» (طبعة ليبسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٢ س ٨.

(٢) لعل هذا الكتاب يحتوي تراجم مشاهير الرجال من خراسان.

(٣) انظر نيبرج، نفس الكتاب ص ٢٦ - وكذلك يرجع الجزء الموجود في رسالة ابن القارح (انظر بعد ص ١٧٧، تعليق ٨) إلى نفس المصنر، كما أبان ذلك كراكوفسكي (انظر بعد ص ١٧٧) ص ٧٢.

٨- وتبعاً لابن المرتضى (انظر نيسرج، الكتاب المذكور، رقم ١٤) وابن الجوزي (نفس الكتاب ص ٣ س ٨) نقض أبو هاشم عبد السلام الجبائي (المتوفي سنة ٣٢١) «كتاب الفريد» على ابن الراوندي^(٢).

٩- ولقد ورد أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري مؤسس فرقة الأشعرية (توفي سنة ٣٢٤) على ابن الراوندي في كتب كثيرة، في زعم الفهرست الموجود بكتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر^(٣)؛ انظر أيضاً رقم ٢، رقم ٥ ورقم ٣٠ (على كتاب «التاج»)، رقم ٧٢، ٧٣، ٧٤. والمهم خصوصاً هو رقم ٧٢ الذي فيه يجعل الأشعري نقطة الابتداء في الرد على ابن الراوندي رداً للبلخي (انظر قبل)^(٤). ومن هنا يتبين أن الأشعري لم يرجع إلى الأصل على الأقل في هذه الحالة، وإنما إلى الرد.

١٠- ولعل نفس كتاب ابن الراوندي هذا هو ما رد عليه أبو نصر الفارابي (توفي سنة ٣٣٩)، تبعاً لابن أبي أصيبعة (طبعة ا. م. لير، ج ٢ ص ١٣٩ س ٧)، في كتابه: «كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل». أما ابن القفطي («تاريخ الحكماء»، طبع بئروت ص ٢٧٩)

(١) انظر بعد رقم ٩، ١٠؛ كذلك مكس هورتن: «المذاهب الفلسفية...» ص ٣٨٤، غير أن هذه الرواية لا توضح لنا أي كتاب يقصد؛ قارن لوي ماسينيون: نفس الكتاب ص ٥٧٨.

(٢) انظر بعد ص ١٦٧.

(٣) س.ف. اثينا، «من تاريخ أبي الحسن الأشعري» (ليبسك سنة ١٨٧٦) ص ٦٣ وما يليها - وقد طبع كتاب ابن عساكر في دمشق منذ سنوات (دمشق سنة ١٣٤٧). وفيه يرد فهرست كتب الأشعري ص ١٢٨ وما بعدها.

(٤) العنوان الصحيح هو تبعاً لاثينا، الكتاب المذكور ص ٧٦: «كتاب نقضنا به على البلخي كتاباً» ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل.

فيميز في الموضوع المناظر عنواني كتائين: كتاب أدب الجدل، وكتاب الرد على راوندي (هكذا)^(١)

١١- وتبعاً لكتاب «الفهرست» (ص ٦٣ س ١٢) كتب أبو محمد ابن عبد الله بن جعفر بن درستويه (توفي بعد سنة ٤٣٠) النحوي البصري المشهور كتاباً عنوانه: «نقض كتاب ابن الراوندي على النحويين»^(٢).

١٢- وأبو بكر محمد بن عبد الله البردعي الخارجي المعتزلي الذي تقابل مع ابن النديم سنة ٣٤٠ ألف من بين ما ألف كتاباً اسمه: نقض كتاب ابن الراوندي في الإمامة^(٣)

١٣- ويقول الفهرست ص ١٧٤ عن أبي عبد الله الحسين بن علي ابن إبراهيم المعروف بالكاغدي (توفي سنة ٣٩٩): وله من الكتب كتاب نقض كلام الراوندي (هكذا!) في أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شيء - ولعل المقصود هو الكتاب رقم ٥ لدى نيرج (ص ٣٢) تحت عنوان: لا شيء إلا موجود^(٤). وفي الجزء الثاني من نفس هذا الكتاب (أو في كتاب آخر مستقل منه؟) نقض المؤلف نقض الرازي لكلام البلخي على الرازي.

١٤- ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٩٧ س ١٠) من بين كتب أبي علي محمد بن الحسن بن الهيثم (المتوفي سنة ٤٣٠) كتاباً اسمه: «مقالة لمحمد بن الحسن (بن الهيثم) في إيضاح تقصير أبي علي الحياني في نقضه

(١) انظر أيضاً لشتيتشنيدير، «القارابي» (بطرسبرج سنة ١٨٦٩ ص ١١٦ وما يليها).

(٢) انظر فيما يتعلق بهذا لوي ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٥٧٥ تعليق ٤.

(٣) «الفهرست» (طبعة فليجل) ص ٢٣٧.

(٤) انظر لوي ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٥٦٠ تعليق ٥.

بعض كتب ابن الراوندي ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندي بحسب أصول وإيضاح الرأي الذي لا يلزمه معه اعتراضات ابن الراوندي» - ومن الطبيعي أنه لابد من قراءة «الجبائي» بدل «الجبائي». ولو أن اسم كتاب ابن الراوندي الذي بدا لابن الهيثم في رد الجبائي غير مذكور صراحة، فإننا نستطيع استنتاجه: ففي فهرست كتب ابن الهيثم لدى بن أبي أصيبعة الذي يرجع إلى فهرست لابن الهيثم نفسه، عنوان كتاب آخر يوضح لنا مركز ابن الهيثم بإزاء ابن الراوندي. فيقال في س ٦: «نقض محمد ابن الحسن علي أبي بكر الرازي المتطبب رأيه في الإلهيات والنبوات»؛ وفي س ٨ «كتاب له في إثبات النبوات وإيضاح فساد رأي الذين يعتقدون بطلانها وذكر فرق النبي والمنتبي». فكأن ابن الهيثم قام بإثبات النبوات هو الآخر، ومن وجهة نظر فلسفية من غير شك. وليس كتاب الرازي الذي لابد أنه قد طعن فيه في النبوات إلا الكتاب الذي ذكرناه له آنفاً والذي رد عليه أبو حاتم الرازي^(١) وكذلك الحال في كتاب ابن الراوندي الذي يذكر في هذا المقام ما هو إلا كتاب الزمرذ، والمعروف عنه أن الجبائي نقضه.

فكأن معرفة المتأخرين لا لكتب ابن الراوندي فحسب بل لكل ما يتعلق به كذلك إنما ترجع إلى الردود التي ألغت عليه في عشية القرن الثالث الهجري. وما يعرف عنه من ناحية حياته ومؤلفاته يرجع في الجزء الأكبر إلى البلخي^(٢) الذي يحتمل أن يكون قد تلقاه عن أستاذه الخياط والجبائي. والفصل المطول الذي كتبه ابن الجوزي^(٣) والذي كان مرجع المتأخرين أجمعين إنما أخذ جميعه تقريباً عن الكتب المتقدمة. حقاً إن ابن

(١) انظر قبل ص ١٢٧.

(٢) انظر ص ٦٣.

(٣) مجلة: «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) س ٢ وما يليه.

الجوزي يذكر أنه قرأ بعض كتب ابن الراوندي في أصولها (نفس الموضع ص ٢
 س ٨ من النص العربي) ولكن ذكره بعد ذلك (ص ٣ س ٢) للردود على كتب
 ابن الراوندي هاتيك يكشف لنا عن مصادره التي استقى منها والتي نستطيع تعيينها
 في شيء من الدقة: فهو يعتمد على رواية الجبائي كثيراً إذ ينسب إليه أقوالاً عن
 محتوى ثلاثة كتب لابن الراوندي (ص ٤ س ٢٠ إلى ص ٥ س ٥)^(١). ولعلها كانت
 مذكورة في مقدمة إحدى ردود الجبائي^(٢). وكذلك تبدئ القطعة ص ٥ س ١٨
 وما يليه بقوله: «قال أبو علي الجبائي». وهذه القطعة تتعلق بعلاقة ابن الراوندي
 بأبي عيسى ألوراق^(٣) وبالظرف الذي كتب فيه كتاب «الدامغ». ولا تحسبنا مخطئين
 إن قلنا إن ابن الجوزي أخذها عن رد الجبائي على كتاب «الدامغ».

ومع أن ابن الجوزي من أول مقالاته إلى آخرها يورد مختصرات عديدة من
 كتاب «الدامغ»، فإنه لا يمكن أن تكون هذه مأخوذة عن مصدر آخر غير كتاب
 الجبائي^(٤).

(١) المذكور صراحة هو كتاب الزمرد. والكتابان الآخران هما حقاً كتاب «التاج» الذي فيه يتكلم عن
 قدم العالم (انظر كتاب «انتصار» ص ٢، ص ١٧٢ في أسفلها، وقارن كذلك قبل ١٠٧ من كتابنا
 هنا) وكتاب «الدامغ» الذي عمله ابن الراوندي في زعم الجبائي نفسه لليهود (ابن الجوزي، نفس
 الكتاب ص ٥ س ١٨ وما بعده).

(٢) وكذلك يورد الخياط في رده على «فضيحة المعتزلة» كتاباً أخرى لابن الراوندي: انظر الانتصار
 ص ٢ وما يليها، ص ١٥٥، ص ١٧٢ وما يليها، لذلك يحتمل أن تكون شذرة الجبائي قد
 وجدت في الرد على كتاب آخر غير كتب ابن الراوندي الثلاثة المذكورة.

(٣) وعلى هذا فربما كانت الفقرة ص ٣ من ٦ للجبائي - فيما يتعلق بالوراق انظر بعد ص ١٨١
 تعليق ٢.

(٤) وكذلك يورد ابن الجوزي «ص ٣ س ٢» رداً للجبائي على كتاب «نعت الحكمة» ولهذا فربما
 كان الاقتباس المذكور ص ٥ س ١٤ وما يليه، مأخوذاً عن هذا الكتاب.

أما عن أبي هاشم الجبائي فيقول ابن الجوزي (ص ٣ س ٨) إنه نقض كتاب «الفريد» على بن الراوندي. وعلى هذا فحينما تروى عن أبي هاشم (ص ٥ س ٦ وما بعدها) فقرة من هذا الكتاب فإننا نكون هنا بإزاء شذرة مأخوذة عن رد. ومن المحقق أن الرد على زعم ابن الراوندي له أيضاً (س ١١ وما بعده).

والشائق خاصة ما يقال عن كتاب «الزمرد» نفسه. وليس من شك في أن هذه الأقوال لا ترجع إلى النص الأصلي لكتاب ابن الراوندي، وإنما هي مأخوذة عن رد الجبائي الذي يروي عنه كثيراً. والملاحظة الخيرة (ص ٤ س ٢٠) التي قام بها الجبائي تؤدي بنا إلى القول بأن الاقتباسات الثلاثة السابقة من كتاب «الزمرد» مع الردود عليها^(١) هي أيضاً له - ويذكر ابن الجوزي أن مصدر القطعة الكبيرة (ص ٣ س ٩ وما بعده) المتعلقة بمعنى عنوان كتاب «الزمرد» (انظر شذرة رقم ٢١)، هو ابن عقيل الحنبلي الذي صادفنا من قبل بمناسبة أخرى^(٢). ولذا يعتمد بدوره على رد الجبائي مناقشاً لرأيه في سبب تسمية كتاب «الزمرد» بهذا الاسم.

لم يبق علينا الآن إلا مقدمة ابن الجوزي (ص ٢٠ س ١ - ٧). وللمرء أن يشك في أنها تقوم على حقائق تاريخية صحيحة. يدلنا على ذلك رواية عن أبي علي التنوفي^(٣) (توفي سنة ٣٨٤) الأديب. وما يذكر عن

(١) تأمل تقدير العلوم الدنيوية «المعافير، المغناطيس، الطلسمات» وخصوصاً ص ٤ س ١٢: «كفيع وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من كان أنظر منهم»، ومثل هذا القول لا يمكن أن يصدر عن حنبلي متأخر، وإنما يفهم على لسان معتزلي.

(٢) انظر قبل ص ١٤٤.

(٣) انظر كذلك نيرج، الكتاب المذكور ص ٣٧؛ فيما يتلصق بخصائص أبي علي التنوخي، انظر لوي ماسينيون، مجموعة من النصوص غير المنشورة Recueil de Textes inédits، ص ٢١٧، وعلى الرغم من هذا فليس لنا أن نرفض إمكان كون

أصل ابن الراوندي اليهودي شعر فيه من الأثر بما شعر به فيما نتكلم عنه فيما بعد من اجتماع الجبائي مع ابن الراوندي على جسر بغداد: فكلاهما يتصل بالأدب لا بالتاريخ.

وقد آن لنا الآن أن نرجع بعد هذا الاستطراد إلى الرد الإسماعيلي على كتاب «الزمرّد». ويميل المرء إلى الاعتقاد باستخدام المؤلف لردود سابقة بوصفها وسطاء من حيث النص، كميله للاعتقاد بصحة ما زعمناه من أن مؤيداً نفسه هو مؤلف الرد. غير أن البرهان على هذا أصعب من ذي قبل. فبينما لدى ابن عقيل نستطيع أن نبين ولو مرة في حالة واحدة أنه بإيراده اقتباسات من كتاب «الزمرّد» قد أراد كذلك نقض النص الذي أمامه (وأعني به فيما يظهر كتاب الجبائي)^(١)، يجد على العكس من ذلك أن الرد على ابن الراوندي في الكتاب الإسماعيلي قائم بذاته ولا يكاد يرجع إلى مثال سابق عليه.

غير أنني أرى في الشذرة رقم ١٠ مؤيداً لما زعمته. «فالخصم» الذي نحن بصدد هنا لا يمكن أن يكون إلا خصماً أديباً متوهماً قد حاول الرد على كتاب «الزمرّد» قبل مؤلف كتابنا هذا. وليس من المحتمل أن يكون مثبتتي النبوة

والد ابن الراوندي يهودياً ملحداً، لكن من الغريب أن الروايات التي لدينا عن حياة ابن الراوندي تقول بأنه كان صديقاً لليهود، وإليهم التجأ حينما طلبه السلطان، ولهم كتب مصنفة ضد الإسلام (انظر ما أوردناه عن اليافعي ص ١٧٨ تعليق) وقد كان اليهود الذين طعنوا في العهد القديم كما فعل ابن الراوندي في القرآن، كثيرين في ذلك العصر، أشهرهم حيوي (والأصح: حيويه) البلخي وكان معاصراً لابن الراوندي (كتب بني سنة ٨٥٠ - سنة ٨٧٥ ميلادية) ومتأثراً بالمانوية وعليه نقض سعديا كتابه ضد العهد القديم الذي ألفه بالعربية - انظر ا.دافنسون، مناظرة سعديا لحيوي البلخي (نيويورك سنة ١٩١٥)؛ هـ. مالتز: سعديا، حياته ومؤلفاته (فلادلفيا سنة ١٩٢١) ص ٢٦٧ وما بعدها، ص ٣٨٤ وما بعدها.

(٤) انظر قبل.

الذين يظهرون في الشذرة رقم ٢ من كتاب الزمرذ كرادين على البراهمة. فقد كان هؤلاء حقاً في عرض ابن الراوندي أولئك الذين هاجمهم البراهمة ودحضوا أقوالهم^(١) ولم يقم هؤلاء الخصوم المزعومون برد هجمات البراهمة ونقض مذاهبهم حقاً. إلا أن المؤلف الإسماعيلي يعيب على «خصم» ابن الراوندي أنه فهم آيات القرآن على النحو الذي فهمه هو فكانت الحجج المسوقة ضده من أجل ذلك ضعيفة^(٢) «فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل المقامات القرآنية في جملته غير معتبر؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر». ولا نحسبنا مخطئين إن حاولنا أن نرى في «خصم» ابن الراوندي هذا معتزلياً متقدماً على المؤلف الإسماعيلي الذي حاول أن يصحح أدلته وبراهينه. ومعنى هذا أن مؤلف الرد لابد أن يكون قد عاش بعد ابن الراوندي بأجيال كثيرة.

٩- تحليل الرد

أما أن أصل الرد إسماعيلي، فذلك يتبين جيداً من أنه محفوظ في كتاب مؤيد وأنه مذكور صراحة أن المؤلف أحد دعاة الإسماعيلية. إلا أن الذي يسترعي النظر حقاً هو أن طابعه الإسماعيلي لا يتضح تمام الوضوح. إذ لا يبدو الداعي إلا كمسلم يدافع عن الإسلام ضد غارات الملحدين غير كاشف عن ميل خاص واتجاه معين، بل إنه ليتحدث عن الفرق الإسلامية المختلفة في الدين بقوله: «إخواننا في الدين» (ص ٨٠ س ٦). ولا يشير إلى المذاهب الإسماعيلية إلا بطريق غير مباشر. والقارئ الذي لا يعرف

(١) انظر على وجه الخصوص قوله في مبدأ الشذرة رقم ٣: «عندنا وعند خصومنا».

(٢) وكذلك يقول ابن الهيثم؛ انظر قبل ص ١٦٥.

المؤلف من قبل سيدهش لما يجده لديه من تحفظ ملحوظ ولن يرى فيه إسماعيلياً بسهولة. وليس الكتاب موجهاً إلى الذين دخلوا في مذهب الإسماعيلية السري وإنما قصد به إلى الجمهور ويراد به إدخال القارئ بلباقة في التصوير الإسماعيلي للإسلام.

وهأنذا أورد فيما يلي تحليلاً قصيراً لهذا الجزء من الكتاب المتعلق بالرد على ابن الراوندي معيناً بطابعه الإسماعيلي على وجه الخصوص:

لا يستطيع الإنسان أن يمارس بنفسه قوى العقل. فكما أن النار تظل كامنة في الزناد أو الحجر أو الحديد حتى تجد لها من يقدها^(١)، فكذلك الحال في العقل الإنساني يظل عديم الفعل (أي بالقوة) بالجسم حتى يوقظه إنسان. وهذا ما يفعله النبي. فهو يخرجهم أولاً من القول إلى الفعل. فإذا قيل إن العقل أعظم نعم الله على عباده فإن اسم العقل أولى بأن يكون للنبي^(٢) فهو العقل بالفعل، بينما العقل الإنساني بالقوة فحسب. (ص ٨٠ س ١٥ وما يليه)

(١) انظر ماكس هورتن، مذهب الكمون لدى النظام، «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» ZDMG، المجلد الثالث والستون سنة ١٩٠٩، ص ٧٧٤، غير أنه لم يبق هنا من معنى هذه الفكرة المحدود لدى النظام شيء، ويرى المرء هنا خصوصاً وأن مؤسس مذهب «الكمون» (و «الظهور») لم يرد به أكثر من تمثيله بفكرتي أرسطو في القوة والفعل.

(٢) ص ٤ س ٤: «فهم أولى بأن يسموا عقلاً»، وهنا يضع المؤلف فكرة العقل المعتزلية كلها لابن الراوندي في مقابل توحيد الإسماعيلية للعقل مع فكرة العقل (Voies) لدى الأفلاطونية المحدثة، والمعنى المعتزلي لكلمة عقل هو العقل الإنساني العادي الذي يهاب به في المسائل الدينية كمعيار ومقياس، وهذا التقابل نفسه نجده لدى الفارابي في مقالته «في معاني العقل» (طبعة ديتريشي، «مقالات الفارابي الفلسفية» ص ٣٩): «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة... ... الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على أنفسهم، يقولون: هذا مما يوجب العقل وينفيه العقل الخ». قارن كذلك الموضوع المهم في «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباي) ج ٤ ص ١٦٤.

والقول بأن الأنبياء هم عقل (العالم) قديم قدم الإسماعيلية نفسها. فمن هنا يراعي أن المؤلف يلمح إلى هذا التشبيه دون أن يصرح به. كما تبين طابع الكتاب العلني لا السري.

والآلة الموسيقية تظل مادة مينة حتى يستخرج منها المرء الأنغام. وعلى هذا النحو يحتاج الإنسان إلى الرسول كدليل وهادٍ إلى الإيمان بوحداية الله (ص ٨١ س ٧ وما بعده) - وكذلك البصر لا يكون إلا بمساعدة عليه (من ضوء شمس أو قمر أو مصباح الخ). والرسول يمثل ضوء الأجرام السماوية في هداية الناس إلى المعرفة. فهو «ذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ له في أقطار السموات والأرض». (ص ٨١ س ١٨ وما يليه).

ومثل هذه التمثيلات بين الآراء الطبيعية العلمية وبين حقائق النبوة كثير من كتب الإسماعيلية. وهي تقوم على القول بأن ظواهر الحياة الدينية تنعكس على ظواهر الطبيعة. وفي هذا الموضوع وضعت مؤلفات كثيرة^(١) تدل على الدور الذي لعبه العلم والفلسفة في تأسيس الإسماعيلية^(٢). ولكن مؤلفنا يدع تفصيل القول في هذا.

ونفس الرسول أسمى النفوس وجسمه أنبل الأجسام. لذا لم يكن غريباً أن يكون في مقدوره إحداث المعجزات (ص ٨٧ س ١١ وما يليه). ونفسه تزن الخليقة كلها وبها كان فوق البشر أجمعين (ص ٨٨ س ٤ وما يليه)

(١) مثلاً أبو يعقوب السجستاني، كتاب «إثبات النبوة»؛ أحمد حميد الدين الكرمانلي، كتاب «راحة العقل» وغيره؛ انظر كذلك مجلة: «الإسلام»، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٦١.

(٢) كتب جابر ابن حيان ومقالات إخوان الصفا مؤلفات إسماعيلية، فيما يتعلق بالأول انظر «ي» رسكا وب. كراوس: «تهافت أسطورة جابر»، في «النشرة السنوية الثالثة لمعهد البحث في تاريخ العلوم الطبيعية»، برلين سنة ١٩٣٠

«وإن جسد الإنسان أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده باللحمية. غير انه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله». (ص ٩٤ س ١٨ وما يليه).

وللأنبياء في سلم البشر الدرجة العليا. وفي الدرجة السفلى «قوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها» فقط^(١) - وفوق هؤلاء «قوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم، وهم أصلح حالا في قريهم من سكة العقل» - ثم «قوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالا في قريهم من سكة العقل» ثم «قوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالا وقوم خواص - وقوم علماء وأخيار. فلا يزال الشيء يخلص وينسبك حتى ينتهي إلى الصفوة التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين... يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء ويؤثرون فيهم تأثير الجمر في الفحم الأسود بإحالتهم إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده» (ص ٨٣ س ١٧ وما يلي) - وطابع هذه الأقوال الإسماعيلي غير منكور.

وأوامر الشريعة التي تبدو متناقضة للعقل بحد تفسيرها فيما قصد الله إليه من نشئة الناس. فكما أن الآباء يعملون على نشئة أبنائهم النشأة الأولى «لقطع الأولاد عن العادة البهيمية وكسها الأخلاق الإنسانية»، يحاول الأنبياء أن يسلكوا «بتابعيهم الذين ينشؤونهم النشأة الثانية»^(٢) للدار < الآخرة > مسلك الآباء والأمهات بأولادهم: فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية. وعلى هذا فليس لأوامر الشرع

(١) انظر: «رسائل إخوان الصفا» ج٤ ص ١٢٣.

(٢) انظر سورة ٢٩: ١٩؛ ٥٣؛ ٤٨؛ ٥٦؛ ٦٢ وكذلك «رسائل إخوان الصفا» ج١ ب ص ٣٨، ٧٠؛

ج٢ ص ٣٦؛ ج٤ ص ١٣٠

معنى آخر غير خرق عادات الإنسان الطبيعية وتذكيره دائماً بصلته بالله والراسخون في العلم يدركون معناها ويمارسونها عن معرفة وبصيرة. (ص ٩٩ س ٢٤ وما يليه).

كذلك يقف مؤلف الرد موقفاً نقدياً بإزاء المعجزات، ولكن ليس ذلك لقوله بعدم إمكانية صدور المعجزات عن نفوس متميزة كنفوس الأنبياء، بل لأنه يرفض إثبات صحة النبوة عن طريقها، إذ لا يحتاج إلى مثل هذه المعجزات إلا ضعاف الإيمان. أما من هم على شاكلة سلمان الفارسي^(١) وخديجة الخ، فيؤمنون بالأنبياء دون حاجة إليها. ويجب علينا أن نفرق تفريقاً تاماً بين هذه المعجزات وبين «المعجزات العلمية»، فهذه الأخيرة أسمى بكثير من الأولى، وبها تعتبر صحة النبوة. مثل هذه المعجزات ما قاله المسيح عن محمد. (ص ٨٧ س ١ وما يتلوه؛ كذلك ص ٩١ س ١ وما يليه).

وعلى هذا النحو جاءت فكرته الخاصة عن عقيدة إعجاز القرآن^(٢)، تلك الفكرة التي لا نجد لها مثيلاً في كتب الكلام الكثيرة عن هذا الموضوع^(٣) فلقد اقتصر معنى إعجاز القرآن من قبل على إعجازه من ناحية نظمه وتأليفه. وهذا ما طعن فيه ابن الراوندي. أما مؤلف الرد فيتخذ نغمة أخرى: أما أن نظم القرآن لا يمكن مخلوقاً أن يبلغه، فقد يكون ذلك صحيحاً (ص ٨٨

(١) ما يقال من أن سلمان، ولو أنه غير عربي، لم يخف الهجرة من بعيد إلى الرسول وإنه أقر به قبل غيره من الناس (ص ٨٧ س ٦ وما يليه؛ ص ٩١ س ١)، من المحتمل أن يكون مأخوذاً في غالبته من الشيعة؛ انظر الآن لوي ماسينيون، سلمان الفارسي («نشرات جماعة الدراسات الإيرانية» المجلد السابع، تور سنة ١٩٣٤).

(٢) ما يقال من أن سلمان، ولو أنه غير عربي، لم يخف الهجرة من بعيد إلى الرسول وإنه أقر به قبل غيره من الناس (ص ٨٧ س ٦ وما يليه؛ ص ٩١ س ١)، من المحتمل أن يكون مأخوذاً في غالبته من الشيعة؛ انظر الآن لوي ماسينيون، سلمان الفارسي («نشرات جماعة الدراسات الإيرانية» المجلد السابع، تور سنة ١٩٣٤).

(٣) أشير هنا بنوع خاص إلى بحث عبد العليم المشار إليه ص ١٢١ تعليق (١).

س ١٣)، ولكن «الكلام ألفاظ مقدرة على معان»^(٤) ملائمة لها. والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً؛ فإنها وإن رجع بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب؛ وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها، والحاجة إلى الامتياز منها. والقرآن فهو كلام بمثابة الجسد، ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه <عنه> بالحكمة» (ص ٨٧ س ١٩ وما يليه) - وأساس هذه النظرية الذي لا يصرح به المؤلف هو مذهب الإسماعيلية في «الظاهر» و«الباطن» أي التفريق بين معنى القرآن الظاهري ومعناه الباطن («أو الحقيقة»، المسماة هنا بالحكمة). والأول يتم «بالتفسير» والثاني «بالتأويل»^(٥) «وهذا من جلاله النبوة والنبي صلى الله عليه وآله: بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه» (ص ٩٣ س ١٧ - ١٨).

وفي التفاصيل يعرض لنا المؤلف في صورة واضحة تحفظاً واحتياطاً ذوا طابع إسماعيلي خاص. فهو يدع عن قصد المعنى الخاص الذي يعطيه للآية ٨٨ من سورة البقرة، ويرفض نقض تفسير ابن الراوندي عليه نقضاً صريحاً. وهو، ولو أنه يرفض القول بأن للملائكة أجساداً (ص ٩٤ س ١ وما بعده) فإنه يقول إن في ذكر الملائكة أسراراً للحكمة (الإلهية) ممنوعة عن العوام (في مقابل الخواص، ص ٩٣ س ١٢). وكل ما يقال عنها إنما هو «الرموز» فحسب.

(٤) قارن «رسائل إخوان الصفا» (بمباي) ج ١ ب ص ١١١.

(٥) ونصادف هذا التفريق بين الظاهر والباطن ص ٨١ س ١٨ وما يتلوه.

وليس مصادفة أن نرى الرد على الملحدّين الذين يجحدون الإسلام خاصة والأديان المنزلة عامة، يلعب دوراً هاماً هكذا في الكتب الإسماعيلية الفاطمية التي تبعت اليوم. فإلى جانب هذا الكتاب الموضوع ضد ابن الراوندي يوجد رد على كتاب إلحادي لمحمد بن زكريا الرازي الطيب الفيلسوف^(١) الذي أشرنا إليه مراراً من قبل، وكذلك رد آخر على كتاب «الاسترشاد» للملحد لم يكن معروفاً من قبل هو الثغوري^(٢). وهذا لأن الإسماعيلية التي نشأت عن حركة القرامطة المضادة، وجدت نفسها مضطرة، حينما كانت عماد الإسلام في الدولة الفاطمية، إلى محاربة هذه التيارات التي كانت على صلة بها قريبة فيما قبل.

١٠- من حياة ابن الراوندي

لم تظهر شخصية من شخصيات التاريخ الروحي الإسلامي المتقدم تحت ضوء جديد بتأثير اكتشافات السنين الأخيرة كما ظهرت شخصية ابن الراوندي. لذا كان من الواجب تقدير قيمته وتعيين صلته بمعاصريه وتبيان تطوره الروحي وبواعث تفكيره على ضوء المواد الغزيرة التي اكتشفت عنه. وما سنذكره فيما يلي ليس إلا مقدمة لدراسة تفصيلية لابن الراوندي لا بد أن تبتدأ من تحليل دقيق لكتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي^(٣).

(١) انظر قبل ص ١٢٧.

(٢) نص هذا الكتاب موجود أيضاً في المجلد الخامس من المجالس المؤيدية (مجلس رقم ٤٠١ - ٤١٤) انظر قبل ص ٢٨، ونشتغل، حسين الهمداني وأنا، بنشر هذا الكتاب.

(٣) ما أورده ماكس هورتن في كتابه: «المذاهب الفلسفية لأهل النظر من المتكلمين في الإسلام» (بون سنة ١٩١٢) ص ٣٥٠، مشكوك فيه كل الشك، (انظر على العموم أقوال هــ شيندر في مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ سنة ١٩٢٧، ٨٣٤ وما يتلوها). فهو يزعم، من بين ما يزعم، أن الكتاب الذين ردوا على ابن الراوندي هم هؤلاء الذين كتب ابن الراوندي ضدهم.

ولقد أورد نيجرج في مقدمته لكتاب «الاتصار» روايات متعلقة بابن الراوندي مأخوذة عن «الفهرست» لابن النديم^(١)، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان^(٢)، و«المعاهد التنصيص» لعبد الرحيم العباسي^(٣)، وكتاب «المنية والأمل» لابن المرتضى^(٤)، و«مروج الذهب للمسعودي»^(٥). لكن ظهرت بعد ذلك مصادر أخرى: ألوها الفصل الطويل الذي كتبه ابن الجوزي في كتابه «المنتظم في التاريخ»^(٦) وثانياً ملاحظات عرضية لنفس المؤلف في كتابه «تلبيس إبليس»^(٧)؛ وثالثاً جزء في «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري بحثه أ. كرا كوفسكي في تفصيل^(٨). وقد وصل نيجرج في عرضه النقدي

(١) أعني قطعة «الفهرست» التي نشرها م.ت. هوتسم في: «المجلة فينا لمعرفة الشرق WZKM» ص ٢١٧ وما بعدها. [وقد نشرت في الطبعة المصرية «الفهرست» ص ٤ - ص ٥ القاهرة سنة ١٩٢٩].

(٢) طبعة بولاق سنة ١٢٧٥ ج ١ ص ٣٨ وما بعدها.

(٣) طبعة بولاق سنة ١٢٧٤ ج ١ ص ٧٦.

(٤) «المعتزلة: فصل من كتاب الملل والنحل للمهدي لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى» طبع توماس أرنولد، ليتسك سنة ١٩٠٢.

(٥) «مروج الذهب» للمسعودي، طبع وترجمة بارييه دي مينار «باريس سنة ١٨٧٣» ج ٧ ص ٢٣٧.

(٦) نشره رتر، مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١ وما بعدها.

(٧) القاهرة سنة ١٣٤٠ ص ٧٢، ١١٨ وما بعدها، حيث يشار صراحة إلى كتاب «المنتظم في التاريخ» لابن الجوزي؛ انظر قبل ص ١٤٦.

(٨) وثيقة منسية عن كتب ابن الراوندي (Comptes rendus de l'académie des Sciences de U.R.S.S. 1926, B.p. 71-74) انظر طبعات رسالة الغفران لإبراهيم اليكازجي (القاهرة سنة ١٩٠٣)، ص ١٥٧ وما بعدها؛ لكامل كيلاني (القاهرة سنة ١٩٢٥) ج ٢ ص ٧٠ وما بعدها. (وفي هذا الأخير النص مختصر)؛ غير أن رسالة ابن الفارح مطبوعة في الجزء الثالث (انظر «المقتبس» المجلد الخامس ص ٥٥٢) --

لهذه الروايات إلى هذه النتيجة، وهي أن موت ابن الراوندي كان حوالي

-- وهي التي ترد عليها رسالة الغفران. وفي رسالة ابن القارح جزء متعلق ابن الراوندي، (طبعة كامل
كيلاني ج٣ ص ١٥). ولقد أشار إلى هذا الموضوع للمرة الأولى ... نكلسون في مجلة الجمعية
الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٥٥ انظر كذلك ص ٨٣. وكذلك انظر اجناس جولدستيه:
«اتجاهات تفسير القرآن» (لندن سنة ١٩٢٠) ص ١٢٠ تعليق ١؛ لوي ماسينيون، عذاب الحلاج
ص ١٤٨ تعليق ٥ - ولقد بحث هـ. جوتسالك في مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة
١٩٣١) ص ٢٨٢ وما بعدها ما رواه المؤرخون المتأخرون عن ابن الراوندي وهو لا يكاد يحتوي
على شيء جديد. انظر كذلك جولدستيه، شريعة السبت في الإسلام في: «كتاب تذكاري مقدم لدافد
كوفمان» (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ١٠١ تعليق ١ [إشارة إلى الهمذاني، «رسائل»، استامبول سنة
١٢٩٨ ص ٨؛ وفخر الدين الرازي «نهاية الإيجاز» طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ ص ١٦٤ - ١٦٦؛ ك.أ.
نينو، في «مجلة الدراسات الشرقية» المجلد السابع ص ٤٢١ وما بعدها؛ هـ رتر، مجلة: «الإسلام»
المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٧ وما بعدها - ولم أَرِ الموضوع الموجود لدى ابن شاكر
الكتبي عن ابن الراوندي في كتابه «عيون التواريخ» (طبعة لندن سنة ١٩٢٧) [انظر هوتسما، مجلة فينا
لمعرفة الشرق المجلد الرابع ص ٢٢٩]. وهأنذا أورد فيما يلي الفصل الذي كتبه اليافعي عن ابن
الراوندي في كتابه «مرآة الجنان» الذي له أهمية خاصة لأنه يضع تاريخ موته سنة ٢٤٣ (وهذا شاهد
آخر على أن موت ابن الراوندي كان متقدماً) ولأنه يحتوي على شذرات من كتاب ألفه ابن الراوندي
لليهود من غير شك (انظر قبل ص ١٥٧) [مخطوطة برلين رقم ٤٩٥٢ (=B) Fol 159a، مخطوطة
باريس ١٥٨٩ (=P) fol. 196b]، وفي السنة المذكورة (سنة ٢٤٣) توفي ابن الراوندي أحمد بن
يحيى بن اسحاق الراوندي، وله مقالة في علم الكلام وينسب إلى الزيغ والإلحاد، وله مائة وبضع
عشرة (حذف من: B) كتاباً، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام قال ابن خلكان
بعد ما أنشئ على فضله: وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه أهل الكلام في كتبهم. قال وكان من فضلاء
عصره ومن تصانيفه كتاب «الفيضة المعتزلة». قلت: وهو إن رد على المعتزلة وأصحابنا ينسبونه
إلى ما هو أفضل وأفصح من مذهب المعتزلة! عاش نحواً من (نحو: B) أربعين سنة ونسبته إلى
راوند قرية من قرى قاسان قلت: وذكر أصحابنا في باب النسخ (الشنج في مواضع متفرقة
من B) من كتب الأصول أنه هو الذي لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ بزعهم بنقل
مفري (مقرئ: B) بأن قال لهم: قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتمسك بالسبب ما دامت
السموات والأرض، ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق. وهذا القول بهت واقتراء على موسى
صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وعلى جميع النبيين والمرسلين». وفي هامش مخطوطة باريس:

==

سنة ٣٠٠هـ. ولكننا سندلي فيما بعد بدليل على أن نشاط ابن الراوندي لم يتعد منتصف القرن الثالث.

وليست الإجابة على السؤال عن تاريخ موت ابن الراوندي عديمة الأهمية. ولو كانت المسألة متعلقة بمؤلف من عصر متأخر عن ذلك بكثير إذًا لكان سواء أن نضع تاريخ موته ثلاثين أو أربعين سنة قبل أو بعد. ولكن ابن الراوندي عاش في ذلك القرن الحاسم من تاريخ الإسلام الذي فيه تحدث كل عشر سنوات تغييراً هائلاً في الموقف الروحي. فإن كان كتاب «الزمرد» كتب قبل سنة ٢٥٠، فمكانته في تاريخ الإلحاد في الإسلام هي تلك التي يتطلبها تبعاً لشكله وأسلوبه، فلن يكون لمثل هذا الكتاب - الذي كان أثره من الناحية الخطائية أكثر منه من الناحية البرهانية، في نهاية القرن الثالث، حينما اتسعت دائرة مقاومة مبادئ الإسلام، وقامت حركة التنوير على أيدي القرامطة والفلاسفة والصوفية - ذلك الأثر الذي كان له في الواقع، ولن يكون له ذلك الصدى الذي أثاره في دوائر الإسلام السنّي. وهأنذا أقصر فيما يلي على إيراد آراء نبيرج في اختصار مشيراً في كل جزئته إلى كتابه.

يذكر المسعودي^(٩) أن تاريخ وفاة ابن الراوندي هو سنة ٢٤٥هـ ويتفق معه ابن خلكان الذي يقول عنه إنه مات حوالي سنة ٢٥٠ وهو في سن الأربعين. أما ابن عقيّل، وهو مصدر ابن الجوزي، وكذلك عبد لرحيم

«سيأتي ذكر ابن الراوندي وأنه مات في حدود الثلاثمائة، وهذا اضطراب عجيب فليخدر» وتحت سنة ٣٠٠ في نهايتها (P. fol. 227b) مقال قصير عن ابن الراوندي لا يأتي بجديد (وهو مختصرات عن ابن الجوزي).

(٩) «مروج الذهب»، الجزء السابع ص ٢٣٧ - وكذلك الباقعي، انظر التعليق السابق.

العباسي بوساطة الأخير، فيحدد عمره بمقدار ٣٦ سنة^(١). كذلك يذكر في كتاب «تلبيس إبليس» صراحة: «وأخذ وهو في الشباب»^(٢).

وعلى العكس من ذلك يذكر باقي المؤلفين تاريخ موته المتأخر: فابن الجوزي نفسه يضعه في كتاب «المنتظم في التاريخ» تحت سنة ٢٩٨؛ ويوجد هذا التاريخ نفسه في «معاهد التنصيص» الذي يعتمد على ابن الجوزي، وتبعاً لذلك يكون عمر ابن الراوندي قد نيف على الثمانين؛ وحاجي خليفة^(٣) يذكر أنه مات سنة ٣٠١. وكذلك تقول الروايات لدى أبي الفداء وأبي المحاسن بن تغري بردي^(٤). والقول الحاسم عند نيرج في تأخير موته يبدو أنه ما فعله ابن المرتضى من وضع ابن الراوندي في الطبقة الثامنة من بين المعتزلة، أعني بجعله معاصراً للجبائي (المتوفي سنة ٣٠٣) وللخياط ولأبي القاسم البلخي (المتوفي سنة ٣١٩)^(٥).

ونجد مثل هذا التناقض كذلك في الروايات المتصلة بعلاقته بالجبائي. فمن جهة يقول كتاب «المنتظم»^(٦) (وتبعاً له كتاب «معاهد التنصيص»^(٧)) رواية عن أبي علي الجبائي، إن ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق قد طلبهما السلطان ولكنه مات بعد ذلك بقليل. ومن جهة أخرى يذكر صاحب

(١) واختلاف القراءة الذي يثبت رتر وهو رقم ٦٦ (نفس الموضع ص ٩) يجب أن يلغى.

(٢) ص ١١٨.

(٣) انظر نيرج، الكتاب المذكور ص ٤٠.

(٤) س. هـ جوتشالك Gottschalk مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢.

(٥) نيرج، مقدمة «الانتصار» ص ٢٩.

(٦) مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٥ س ١٨.

(٧) نيرج: الكتاب المذكور ص ٣٩.

كتاب «معاهد التنصيص»، الذي لا نعرف له مصدراً في ذلك، أن ابن الراوندي اجتمع هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد وتناظرا في إعجاز القرآن^(١) فإذا كان أبو عيسى الوراق، وذلك ما تؤيده روايات كثيرة، قد مات سنة ٢٤٧^(٢)، فإن كلام الجبائي عن موت ابن الراوندي

(١) نيرج: الكتاب المذكور ص ٣٧.

(٢) «مروج الذهب»، ج ٧ ص ٢٣٦ - فيما يتعلق بأبي عيسى الوراق. انظر مجلة: الإسلام، المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٥ وما بعدها؛ نيرج الكتاب المذكور ص ٢٠٥. ويورد لوي ماسينيون في كتابه: «المجموعة من النصوص غير المنشورة متعلقة بتاريخ التصوف في الإسلام» (باريس سنة ١٩٢٩) ص ١٨٢ وما بعدها، شذرات من نقض المسيحية لأبي عيسى، وهي محفوظة في رد يحيى بن علي عليها (انظر: أبريه Périé، يحيى بن علي، فيلسوف عربي نصراني في القرن العاشر، باريس سنة ١٩٢٠ ص ١٥٠ وما بعدها) وتاريخ وفاته المذكور هناك وهو سنة ٢٩٧هـ ناشئ عن خطأ من غير شك (كذلك برييه، الموضح المذكور). ولقد ساق هــ شيدر الدليل على أن يعقوبي المؤرخ (كتب حوالي سنة ٢٧٠) اعتمد علي أبي عيسى الوراق في عرضه لمذهب المانوية، فكانه كان قبل يعقوبي [حاشية: نهني الأستاذ ماسينيون إلى الفصل القيم الذي كتبه عن أبي عيسى الوراق محمد بن محمد داماد الحسيني في كتابه «الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية» (طبع حجر، طهران سنة ١٣١١هـ؛ قارن بروكلمان ج ١ ص ١٨٧) ص ٥٥ وما بعدها] وهنا كذلك (عن فخر الدين الرازي والسيد المرتضى) يذكر ابن الراوندي بجانب أبي عيسى الوراق: «وقال السيد مرتضى في كتاب «الشافي». إنه رماه المعتزلة مثل ما رماه ابن الراوندي القاضي». وهذا خلط بابن الراوندي القاضي (انظر السمعاني، كتاب «الأنساب» سلسلة جب التذكارية، المجلد العشرون، ورقة ١٢٤٥). ومن المهم أن يذكر النجاشي («كتاب الرجال» بمباي سنة ١٣١٧ ص ٨٤) أن أبا عيسى الوراق كان معاصراً لراوي ثبت بن محمد أبي محمد العسكري الإمامي. وهذا ينسب إلى النصف الأول من القرن الثالث. ومن الشائق أيضاً أن أبا عيسى كان بعيد شخصاً مرضياً عنه عند الإمامية - قارن أيضاً ابن تيمية، كتاب «مناهج السنة النبوية» (بولاق سنة ١٣٢٢) ج ٣ ص ٢٠٧. وقد تكلم حديثاً عن أبي عيسى في تفصيل عباس إقبال في كتابه: «آل نوبخت» Les Nawbakht (طهران سنة ١٩٣٣) ص ٨٥ وما بعدها. وهناك كذلك (ص ٨٧ وما يليها) ترجمة لابن الراوندي.

برهان على تقدم موت ابن الراوندي، بينما تستدعي الرواية الأخرى عن اجتماع ابن الراوندي مع الجبائي أن يكون ابن الراوندي قد مات متأخراً.

والبحث في تاريخ وفاة ابن الراوندي لا بد أن يبدأ من شخصية أبي عيسى السوراق الذي لا يذكر عبثاً إلى جوار ابن الراوندي في روايتي الجبائي والمسعودي^(١) وأبو عيسى السوراق هو الملقب المبطن للمناوية المشهور كما يقول الخياط بذلك صراحة في مواضع كثيرة (ص ٩٧، ١٥٢، ١٥٥).

وكان أستاذاً لابن الراوندي والدافع له على الإلحاد الصريح، وكما سنبين فيما بعد، ابتداءً ابن الراوندي تأليفه الإلحادية في السنين الأخيرة من حياته، تلك التأليف التي لها يدين بأهميته وخطورة شأنه. ولا يمكن أن يقع موت أحدهما بعيداً عن موت الآخر بمقدار ٥٠ سنة، وعلى ذلك فإن القول المروي عن الجبائي متعلقاً بموتهما يستحق كل تصديق. ولعل الرواية الآتية ترجع إلى الجبائي أيضاً وهي: «الوقد كان ابن الريوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الملقب أيضاً يتراميان بكتاب الزمرذ ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه. وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن»^(٢) والرواية القائلة بأن عمره نيف على الثمانين تبدو ثانوية بإزاء الرواية الصحيحة غير المطعون فيها التي تقول إن عمره كان ٤٠ سنة تقريباً. أما تاريخ مولده (حوالي سنة ٢١٠) فثبت لدى جميع المؤلفين. والذين يقولون إنه مات حوالي سنة ٣٠٠ يضطرون، تحاشياً للتناقض، إلى جعل سنه ثمانين سنة أو أكثر^(٣)

(١) يذكر المسعودي موتهما الواحد تلو الآخر.

(٢) انظر شذرة رقم ٢٦ - ولقد أبنا من قبل (ص ١٦٨) أن جزءاً كبيراً مما ذكره ابن الجوزي عن ابن الراوندي يرجع إلى ردود الجبائي التي كان ابن عقيل وسيطا لها. وهذا صحيح خصوصاً فيما يتعلق بما يذكر عن كتاب الزمرذ.

(٣) ويقول أبو المحاسن إنه عاش ٨٦ سنة. انظر Der Islam, XIX p.222.

فإذا كان ابن الراوندي قد مات سنة ٣٠٠ وهو ابن أربعين ربيعاً، إذاً لما عاصر أبا عيسى الوراق. من أجل هذا كله كان موت ابن الراوندي سنة ٢٥٠ تقريباً، وليس علينا بعد إلا أن نفسر كيف وضع تاريخ موته المتأخر.

هناك ثلاثة براهين يسوقها نيجرج^(١) لإثبات صحة التاريخ المتأخر:

١- «إن صبح أن ابن الراوندي اجتمع مع أبي علي الجبائي فلا بد أن نقطع بأنه عاش في النصف الأخير من القرن الرابع، ومستحيل أنه قد مات حول سنة ٢٥٠ هـ إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ؛

٢- عده ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط والكيمي؛

٣- ثبت من كتاب «الانتصار» أن ابن الراوندي ذكر أبا زفر وأبا مجالد في كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ وص ١٠٢ - ١٠٣)؛ وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الراوندي حول سنة ٢٥٠ هـ أي قبل الجاحظ بقليل، أي في زمان أهل الطبقة السابعة؟».

ولنبداً بالبرهان الأخير. إن هذين الشخصين بعينهما اللذين يذكرهما نيجرج يدلان دلالة واضحة إلى أي حد كان تقسيم ابن المرتضى لطبقاته غير موثوق به تمام الوثوق ولو أن كتابه لا غنى عنه في تاريخ المعتزلة. فنحن هنا بصدد متكلمين غير معروفين تماماً في كلتا الحالتين. أما أبو زفر فقد روى (تبعاً لكتاب «الانتصار» ص ٦١) عن هشام الفُوطي المذكور في الطبقة السادسة، وكان معاصراً للمأمون (١٩٨ - ٢٩٨). وفي كتاب «المنية والأمل» ص ٥٤ يضع ابن المرتضى أبا زفر في الطبقة الثامنة حقاً،

(١) الكتاب المذكور، ص ٤٠.

ولكنه في ص ٤٤ يقول صراحة إن أبا زفر رأى الهذيل (العلاف) وأبا موسى (المردار) وصالح الإسماعيلي شخصياً. أما ثالث هؤلاء فغير معروف^(١). وأما المردار فيذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة وهو تلميذ بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠) ومات أبو هذيل سنة ٢٢٥ أو سنة ٢٣٥ وقد أشرف على المائة. فلا يمكن أن يعد في الطبقة الثامنة إذاً، إلا إذا كان قد مات في نهاية القرن الثالث. غير أن الروايات لا تقول لنا شيئاً عن عمره وإلى أي زمن امتد نشاطه كأستاذ وكاتب. فطريقة ابن المرتضى هي أن يرتب المعتزلة تبعاً لتاريخ موتهم لا تبعاً لعصر ازدهارهم.

وهكذا الحال فيما يختص بأبي مجالد. فهو كذلك منسوب إلى الطبقة الثامنة^(٢) كما ذكر نيرج^(٣)، وقد أخذ عنه الخياط. ولكن يذكر من جهة أن أبا مجالد كان صاحباً (لا تلميذاً)^(٤) لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبي موسى المردار، ومن جهة أخرى يذكر، بعد أن قال إن الخياط قد أخذ عنه، ما يأتي صراحة: «وأخذ عنه أبو الحسين الخياط وإن كان» من أصحاب من تقدم، أي من الطبقة السابقة (ص ٤٠ س ٥). ولا تفهم هذه العبارة إلا على أن الخياط كان تلميذاً له وهو صغير. وعلى هذا فإذا ما ذكر أبو زفر وأبو مجالد في «فضيحة المعتزلة» فلا يدل ذلك على أن تأليف هذا الكتاب كان متأخراً. ويقول الخياط نفسه^(٥) إن ابن الراوندي كان يكذب على الأحياء من المعتزلة.

وبهذا النقد لتقسيم ابن المرتضى للطبقات تسقط حجة نيرج الثانية

(١) ويجب أن يفرق بينه وبين أبي علي الأموي المعتزلي المشهور.

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٩ في أعلاها.

(٣) ص ٢٠٧.

(٤) كتاب الانتصار ص ٩٧.

أيضاً. ولقد عاش ابن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠هـ) في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندي، ذلك التاريخ الذي يمثل ابن الجوزي أعظم تمثيل (توفي ابن الجوزي سنة ٥٩٧هـ). ولهذا السبب عد ابن الراوندي في الطبقة الثامنة التي هي طبقة الخياط والجبائي.

أما الأخذ بالرواية التي تقول بأن الجبائي اجتمع مع ابن الراوندي على جسر بغداد والتي لا تقوم على مصدر قويم موثوق به، كما أنها ما يقوله ابن الجوزي عن موت ابن الراوندي، الذي يعتمد على رواية الجبائي (برهان نيبج الأول) - فلا محل له. ومحاولة نيبج^(١) إثبات أن العبارة الأخيرة من هذه الرواية مضافة وليست أصلية، قليلة الاحتمال والقبول. إذ يظهر جلياً من كتاب «المنتظم في التاريخ» أن ابن الجوزي كانت لديه حقاً كتب الجبائي أو ما كتبه ابن عقيل^(٢)، وأنه اقتبس منها حرفياً.

ولنتأمل قليلاً ما يقال من اجتماع ابن الراوندي مع الجبائي على جسر بغداد. وهي رواية يذكرها صاحب كتاب «معاهد التنصيص» دون أن يذكر الراوي أو المصدر الذي عنه أخذ. وكان الحديث بينهما دائراً على مسألة إعجاز القرآن من الناحية اللفظية، تلك المسألة التي هاجمها ابن الراوندي كثيراً. ولكن ابن الراوندي يبدو هنا متفهقراً أمام حجج الجبائي مخلياً له الميدان. وأسلوب هذه الرواية يدل صراحة على عدم صحتها. فهي أدب^(٣) بحث. وإننا لنعرف جيداً كم اخترع أدباء القرن الرابع الهجري^(٤) ولا بد

(١) الكتاب المذكور ص ٩٧.

(٢) انظر قبل ص ١٦٨.

(٣) فيما يتعلق بمخترعها الذي زعمناه انظر قبل ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٤) انظر على الخصوص زكي مبارك: «النثر الفني في القرن الرابع»، طبعة باريس سنة ١٩٣١

ص ١١٨ ومايلها.

أن تكون قد نشأت عما هو معروف من أن الجبائي كان خصماً لدوداً لابن الراوندي وأنه نقض عليه كتاب «الدامغ» الذي يطعن فيه ابن الراوندي على القرآن. ولهذا وضعت هذه الطرقة كلا منهما ضد الآخر.

ومعظم ما عرفه المتأخرون عن ابن الراوندي مأخوذ مما كتبه الجبائي ضده. ومن هنا نشأ الاستنتاج الخاطئ أن ابن الراوندي كان معاصراً ومن سنه. ولعل هذا هو السبب في وضعهم وفاة ابن الراوندي قريبة من وفاة الجبائي (٣٠٣هـ).

ولنقارن الآن في إيجاز صورة ابن الراوندي كما تظهر في كتاب «الزمر» بتلك الصورة التي تعطينا إياها الروايات المذكورة عنه وخصوصاً كتابه اللذان حفظنا على الأقل جزئياً، وأعني بهما كتابي «فضيحة المعتزلة» وكتاب «الدامغ» أما الأخير ومجموعة أخرى من الكتب الإلحادية ذكرها نيبرج (ص ٣٣ وما بعدها) فيتصلان اتصالاً وثيقاً بكتاب «الزمر»، بينما يبدو ابن الراوندي في كتاب «فضيحة المعتزلة» خصماً للمعتزلة ولكنه ما زال مسلماً بعد. ولقد شوه الخياط في رده على هذا الكتاب صورة تطور ابن الراوندي الروحي، حينما - عن حق بالطبع في بعض الأحيان - استخدم كتبه الإلحادية ضد كتاب «فضيحة المعتزلة» في مواضع كثيرة^(١). ومع هذا كله ففي مقدورنا تحديد الخطوات الرئيسية على الأقل.

تتفق كل الروايات على أن ابن الراوندي كان في الأصل معتزلياً. والبخلي يمدح^(٢) حذقه ومعرفته بدقيق الكلام وجليله. ويورد لنا الخياط،

(١) «كتاب الانتصار» ص ٢، ١٥٥ وغير ذلك.

(٢) في شذرة «الفهرست» [ص ٤ س ٢٠ وما يليه من الطبعة المصرية]، انظر WZKM ج ٤ ص ٢٢٣، كذلك ابن خلكان، انظر نيبرج؛ مقدمة كتاب «الانتصار» ص ٣١ وما يليها.

وهو أعظم مصادرنا، آراءه أيام كان معتزلياً ببغداد^(١). وكان عم ابن الراوندي وأخوه معتزليين^(٢). ويورد البلخي ثبوتاً بالكتب التي ألفها ابن الراوندي في حديثه^(٣) ثم كان انشغافه على المعتزلة. ويشير الخياط إلى الأسباب التي من أجلها طردته المعتزلة من حظيرتها^(٤) فقال ابن الراوندي إلى الشيعة وأصبح خصم المعتزلة اللدود. وحمله غيظ الصابي^(٥) عن مذهب إلى مذهب آخر على نقض مذهب أصحابه الأولين. وإلى هذا القصد ينتمي كتاب «فضيحة المعتزلة» الذي دعا إلى تأليفه كتاب «فضيلة المعتزلة»^(٦) للجاحظ والذي فيه هاجم المعتزلة. وهنا يصيح ابن الراوندي شيعياً بمعنى الكلمة يدافع في الجزء الثاني عن آرائهم ومقالاتهم. وفي هذا الزمن ألف كذلك كتاب «الإمامة»^(٧) ويعزوه البلخي^(٨) بحق إلى «كتب صلاحه». إذ لم يترك ابن الراوندي أسس الإسلام بعد.

إلا أن هذه الفترة لم تدم طويلاً. إذ نراه بعد ذلك في زمرة هؤلاء الذين يبطنون الزندقة ويغنون هدم قواعد الإسلام، وقد كانوا فيما يظهر من الشيعة^(٩). وقد أثر فيه على الخصوص أبو عيسى الوراق الملحد الذي أدى

(١) كتاب الانتصار ص ١٠٢ س ٢ وما يليه.

(٢) نفس الكتاب السابق ص ١٤٩.

(٣) نبرج ص ٣٢.

(٤) كتاب الانتصار ص ١، ٢، ١٠٢، ١٤٩، ١٧٣ وغير ذلك كثير.

(٥) الكتاب السابق ص ١٠٣ س ١٥: «فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرفضة»؛ كذلك ص ٢٣ س ٥.

(٦) الكتاب السابق ص ١٠٣ وما يليه.

(٧) نبرج ص ٣٣.

(٨) WZKM, P. 274 «الفهرست» ص ٥ س ١١ س ١٢ من الطبعة المصرية]

(٩) انظر قبل ص ١٢٦ س ١٤.

به إلى أن يدير للشيعه ظهره^(١). ولدينا وثيقة قيمة فيها يتحدث ابن الراوندي عن هذا التغير الذي طرأ عليه. وفي كتاب «فضيحة المعتزلة» فَضَّلَ - ضد الجاحظ - علياً على جميع الصحابة^(٢). ويذكر لنا الخياط عكس هذا حين يقول إن ابن الراوندي حكى أن أبا عيسى الوراق قال له: «تكتب بنصرة أبغض الخلق إلي؟» يريد علي بن أبي طالب^(٣). كان ابن الراوندي إلى ذلك الحين شيعياً ولكن أبا عيسى الوراق أداه إلى هجر الإسلام هجراً نهائياً. وفي أثناء اتصاله بأبي عيسى الوراق كان يرشق سهامه الحادة في الإسلام. وإلى هذا العصر ينتمي كتابا «الزمرذ» و«الدامغ». ولقد تحدثنا من قبل عنهما.

ولو كنا حاولنا تحديد أهمية هذه الشخصية العجيبة ومكانتها في تاريخ الإسلام الديني والتبوير الإسلامي، إذاً لخرج ذلك عن نطاق البحث. وإنما نحن اقتصرنا على تفسير كتاب «الزمرذ» من الناحية اللغوية أملين أن يكون في استطاعتنا العود إليه في فرصة أخرى.

(١) كتاب «الانتصار» ص ٩٧، ١٤٩، ١٥٥.

(٢) نفس الكتاب ص ١٥٤.

(٣) نفس الكتاب ص ١٥٥ س ١٢.

محتويات المجلد الأول

صفحة

٩ - ٥

تمهيد

القسم الأول - الدليل الأول على «تأريخ ابن الريوندي الملحد» ٦٨ - ١١

نصوص القرن الخامس ٣٢ - ١٣

(١٥) ١/١) تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار

(٣١) ٢/٢) الملل والنحل للبغدادي

(٣٢) ٣/٣) كنز الفوائد للكراجكي

نصوص القرن السادس ٣٦ - ٣٣

(٣٥) ١/٤) تبين كذب المفترى لابن عساكر

نصوص القرن الثامن ٤٦ - ٣٧

(٣٩) ١/٥) أنوار الملكوت للعلامة الحلبي

(٤١) ٢/٦) الخلاصة للعلامة الحلبي

(٤٢) ٣/٧) المواقف للإيجي

(٤٤) ٤/٨) الوافي بالوفيات للمصفي

(٤٥) ٥/٩) شرح المواقف للكرماني

نصوص القرن العاشر ٥٠ - ٤٧

(٤٩) ١/١٠) رسالة في تصحيح لفظ الزنديق لابن كمال باشا

٥١ - ٥٧

نصوص القرن الحادي عشر

- (١١/١) كشف الظنون لحاجي خليفة
(١٢/٢) ديوان الأدب للخفاجي
(١٣/٣) مجمع الرجال للقهبائي

٥٩ - ٦٨

نصوص القرن الرابع عشر

- (١٤/١) التاج المكلل للقنوجي
(١٥/٢) روضات الجنات للخوانساري
(١٦/٣) إيضاح المكنون لإسماعيل باشا
(١٧/٤) هدية العارفين لإسماعيل باشا
(١٨/٥) الإبداع في مضار الابتداع للشيخ محفوظ

القسم الثاني - ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة

٦٩ - ٢٥٦

(الجزء الأول)

- (١٩/١) شرح التلخيص، تحقيق عبد الرحمن البرقوقي
(٢٠/٢) رسالة الغفران، تحقيق كامل كيلاني
(٢١/٣) مقدمة كتاب الانتصار للدخياط، تحقيق نبيرك
(٢٢/٤) ابن الريوندي لسليم خياطة
(٢٣/٥) أعيان الشيعة لمحسن الأمين
(٢٤/٦) رسائل فلسفية للرازي، تحقيق كراوس
(٢٥/٧) كتاب الزمرذ لابن الريوندي، بقلم كراوس
(٢٦/٨) من تاريخ الإلحاد في الإسلام لعبد الرحمن بدوي
(٢٧/٩) مذهب الذرة عند المسلمين لبينس
(٢٨/١٠) ضبط الأعلام لتييمور باشا
(٢٩/١١) المعتزلة لجار الله
(٣٠/١٢) فلسفة المعتزلة لألبير نادر
(٣١/١٣) رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن
(٣٢/١٤) الغفران لعائشة عبد الرحمن
(٣٣/١٥) الإعلام للزركلي

- (١٤٩) الكنى والألقاب لعباس القمي
- (١٥١) معجم المؤلفين لكحالة
- (١٥٢) المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي لموسى السبتي
- (١٥٦) هشام بن الحكم لعبد الله نعمة
- (١٥٨) جواهر البلاغة لأحمد الهاشمي
- (١٥٩) المنجد في اللغة والعلوم لفردناند توتل
- (١٦٠) الفارابي لجوزيف الهاشم
- (١٦٢) التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب لمكارثي
- (١٦٣) حياة الكندي وفلسفته لفروخ
- (١٦٤) شعراء بغداد للخاقاني
- (١٧١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة للحسني
- (١٧٢) إعجاز القرآن للرافعي
- (١٧٦) فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة
- (١٧٨) أبو العلاء المعري لعائشة عبد الرحمن
- (١٨٠) عطر وحبر لعبد الحميد العلوجي
- (١٨٢) دراسات في الفرق والعقائد لعرفان عبد الحميد
- (١٨٣) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين لحسام الالوسي
- (١٨٤) صالح بن عبد القدوس لعبد الله الخطيب
- (١٨٦) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه لمذكور
- (١٩٢) أصول نقد النصوص لبرجستريس

صفحة

- (٣٦/٥٤) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة (١٩٣)
(٣٧/٥٥) لمحات تاريخية عن أحوال اليهود لفاروق عمر فوزي (١٩٥)
(٣٨/٥٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري (١٩٦)
(٣٩/٥٧) الفيلسوف الغزالي لعبد الأمير الأعسم (١٩٨)
(٤٠/٥٨) نصير الدين الطوسي لعبد الأمير الأعسم (١٩٩)
(٤١/٥٩) نظرية البدء عند صدر الدين الشيرازي للبنندر (٢٠٠)
(٤٢/٦٠) منهج تحقيق النصوص ونشرها للقيسي والعاني (٢٠٤)
(٤٣/٦١) ابن درستويه للجبوري (٢٠٥)
(٤٤/٦٢) الفارابي وابن الريوندي لفان أس (٢٠٦)
(٥٤/٦٣) الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي لعبد الأمير الأعسم (٢١٦)

٣٧٤ - ٢٥٧

معلق المجلد الأول

(٤٥/٦٤) ابن الراوندي لكراس، ترجمة بدوي

٣٧٥

محتويات المجلد الأول

٣٧٨

القسم الإنكليزي

A. Table of contents	384
B. Introduction	391
C. Dedication	393

ARABIC SECTION

ENGLISH SECTION

**PART THREE: ADDENDUM TO THE FIRST BOOK OF IBN
AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC**

REFERENCES 257-374

[P. Kraus' contribution on Ibn- Riwandi,

Arab. Tr. By Professor A. Badawi....]

PART FOUR: ANNEXATIONS

A. Contents in Arabic 375-378

B. Contents in English 380-381

C. Introduction in English 390

D. Dedication 392

38/20	Ahmad Al- Hashimi's Jawāhir al-balaghah	(158)
39/21	F. Tutelle's Al-Munjid fi 'l-lughah wa 'l-ulum	(159)
40/22	J. Al- Hashim's Al-Farabi	(160)
41/23	MacCarthy's At-tasanif al-mansubah 'ila Faylasuf al-Arab (al-Kindi)	(162)
42/24	U. Farrukh's Hayat al-Kindi wa falsafātuha	(163)
43/25	A. Al-Khaqanis Shuara' Baghdad	(164)
44/26	Al-Hasani's Ash-Shiah bayn al-ashairah wa 'l-mutazilah	(171)
45/27	Ar-Rafi is 'l jaz al-Qur'an	(172)
46/28	A. Ni mah's Falasifat ash-shiah	(176)
47/29	A'ishah 'Abd ar-Rahman's Abu 'I-Ala al-Maarri	(178)
48/30	Al-Alawjis Itr wa hibr	(180)
49/31	I. Abd al-Hamid's Dirasat fi 'l-Firaq wa 'l-aqaid	(182)
50/32	H. Al-Alusis Hiwar bayn al-falasifah wa 'l-mutakallimin.	(183)
51/33	A. Al-Khatib's Salih ibn Abd al-Quddus	(184)
52/34	I. Madkur's Fi 'l-Falsafah 'l-islamiyyah	(186)
53/35	Bergsträsser's ūsūi naqd an -nusus	(192)
54/36	M. Umarah's Al-Mutazilah wa muskilat al-huriyyah 'l-insaniyyah.	(193)
55/37	F. U. Fówiz,s art. Lamahat tarikhiiyyah an ahwal al-yahud	(195)
56/38	M. Fakhris Taarikh al-falsafah 'l-islamiyyah.	(196)
57/39	A.A. Al – A asam's Al-Faaylasuf al-Ghazzali	(198)
58/40	A.A. Al – A asam's Nasir ad-Din at -Tusi, Foondateur de la Methode Philosophique dans la Thelologie Musulmane	(199)
59/41	A.Al-Badar's Nazariyyat al-bada ind Sadr ad-Din ash-Shirazi.	(200)
60/42	Al-Qaysi & Al-Ani, Manhaj tahqiq an-nusus wa nashriha.	(204)
61/43	A.Al-Juburi's Ibn Darastayh.	(205)
62/44	J. van Ess' art. Al-Farabi wa ibn ar-Riwandi.	(206)
63/45	A.A Al-A asam art. Ash-Shir al-mansub ila ibn ar-Riwandi	(216)

64/1	Al-Qunwajî's Al-Tâj al-mukallal	(61)
15/2	Al-Khâwansâri's Rawdât al-jannât	(63)
16/3	Ismâ'il Bâshâ's Iydâh al-Maknûn	(66)
17/3	Ismâ'il Bâshâ's Hadiyyat al-'ârifîn	(67)
18/5	Shaykh Mahfûz's Al-Ibdâ' fi madâr al-ibtidâ'	(68)
19/2	AL-Khafâjî's Diwân al-afab	(55)
20/3	Al-Qahbâ'î's Majma' ar-rijâl	(57)
VI	TEXTS OF THE FOURTEENTH CENTURY A.H.	59-68

PART TWO: IBN AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC

	REFERENCES – BOOK I	69-256
19/1	AL-Barquqî's Sharh at-talkîs	(71)
20/2	Kâmil Kaylânî's edition of Risalat al-ghufân	(72)
21/3	Nyberg's Introduction to K. al-intisâr	(75)
22/4	S. Khiyâtâh's art. Ibn ar-Râwandî	(89)
23/5	Muhsin al-Amîn's A'yân ash-shî'ah	(99)
24/6	P. Kraus' edition of Rasâil falsafiyyah of ar-Râzî	(106)
25/7	P. Kraus' art. K. az-zumurrudh of Ibn ar-Râwandî	(107)
25/8	A. Badawî's Min târikh al-ilhâd fî 'l-islâm	(121)
27/9	S. pines' Madh'hab adh-dharrah' ind al-muslimin tr. By Abuû Rîdah	(126)
28/10	Taymur Bâshâ's Dabt ai'âlom	(129)
29/11	Z.H. Jarullah's Al-Mu'tazilah	(130)
30/13	A.N. Nâdir's Falsafat al-mu'tazilah	(140)
31/13	'A' ishah 'Abd ar-Rahmân's edition of Risâlat al- ghufrân	(142)
32/14	'A' ishah 'Abd' ar-Rahmân's Al-Ghufrân	(143)
33/15	Az-Ziraklî's Al-A'lâm	(146)
34/16	Al-Qummî's Al-Kunâ wa 'l-alqâb	(149)
35/17	Kahâlah's Mu'jam al-muallifîn	(151)
36/18	M. as-Subaytî's art. Al-Muhâkamâh bayn al- Khayyât wa Ibn ar-Râwandî	(152)
37/19	A. Ni" mah's Hishâm ibn al-Hakam	(156)

Contents of Volume I

PREFACE		5-9
	PART ONE; SUPPLEMENT 1 TO THE HISTORY OF IBN AR-RIWANDI, THE HERETIC	11-68
I	TEXTS OF THE FIFTH CENTURY A.H.	13-32
	1/1 Al-Qâdî's Tathbît dalâ'il an-nubuwwah	(15)
	2/2 Al-Baghdâdî's K. al-milal wa' n-nihal	(31)
	3/3 Al-Karâjakî's Kanz al-fawâ'id	(32)
II	TEXT OF THE SIXTH CENTURY A.H.	33-36
	4/1 Ibn' Asâkir's Tabyîn Kadhib al-Muftarî	(35)
III	TEXTS OF THE EIGHTH CENTURY A.H.	37-46
	5/1 Al-Hillî's Anwâr al-malakût	(39)
	6/2 Al-Hillî's K. al-Khulâsah	(41)
	7/3 Al-Iyî's K. al-mawâqif	(42)
	8/4 As-Safadî's Al-Wâfî bi-'l-wafayât	(44)
	9/5 Al-Karamânî's Sharh al-mawâqif	(45)
IV	TEXT OF THE TENTH CENTURY A.H.	47-50
	10/1 Ibn Kamâl's Ridâlah... az-zindîq	(49)
V	TEXT OF THE ELEVENTH CENTURY A.H.	51-57
	11/1 Hajjî Khalîfah's Kashf as-aunûn	(53)

Ibn ar-Rīwandī's life and activities. or thought and works, or creed and philosophy, etc... The reader should emerge with a spurious sense that he knows what in fact he does not know; rather he should come, if possible, to more understanding of Ibn ar-Rīwandī: if Ibn ar-Rīwandī had been beaten by the professional biographers, after his death, he certainly was the master of rationalists in Third (9 th.) century who had beaten the professional polemicists at own ground!



There remains to mention that in making my collections for these two volumes, I have had the invaluable advice from colleagues; but my particular thanks go to professor K.M. Ash-shaibī and Dr. K. Mattā. Also, I have been encouraged by many scholars, Arabs and Orientalists; but I would like to show my gratitude to Dr. M. C. Lyons, Fellow of Pembroke college, University of Cambridge, to whom the second volume of this work has been dedicated; and to professor 'Abdurrahmān Badawi to whom the present volume has been dedicated – for their very important role and encouragement towards the idea of achieving these collections.

A. AL-A ASAm.

Cambridge

references follow no category in Particular in preference to any other, and therefore that is why they are generally confused. The following table shows the modern references:

	Book	Introduction	Edition	Article
Volume I:	32	3	4	7
Volume II:	26	5	2	4
Totals	58	8	6	11

To make an inventory of the whole incorporated modern-references shown above (83 references), I Would give an illustration of the original language as follows:

	Arabic	Translation
Volume I:	43	3
Volume II:	31	6
Totals	74	9

F.)

To do justice to Ibn ar-Rîwandî and his real character, an attempt should be made to clear up the picture gathered from the Sources (i. e. History of Ibn ar-Rîwandî, the Heretic and Supplements I& II of these two volumes). On the other hand, all the modern authors who referred to, or concerned themselves with Ibn ar-Rîwandî are found to have been confused whenever they tried to distinguish his true biographical information from those which were ascribed to him by his biographers in the old and middle sources. Therefore, no serious reader will be convinced of the authenticity of all these old and middle sources and all modern references, if he reads them separately; and most scholars, who are concerned with the rational movement in Medieval Islam, will want to review all these different materials in their contribution to Islamic studies. Otherwise, no reader of these two volumes, with the History of Ibn ar-Rîwandî, the Heretic, would accept the idea that he know all about

3- ANNEXATIONS in which some bibliographies, indices of proper names, works and particular points of interest appear in the end of next volume.⁽⁷⁾

D.)

We can conclude from the above statements that the two Supplements to the History of Ibn ar- Rîwandî, the Heretic, in these two volumes are to be read in comparison with the original work. The following table shows the relationship between these three volumes:

Century	History	Suppl. I	Suppl. II
3rd.	2	-	-
4th	10	-	1
5th	12	3	8
6th	7	1	1
7th	11		1
8th	6	5	-
9th	6	-	
10th	2	1	-
11th	2	3	-
12th	2		-
13th	2	-	-
14th		5	
Totals	62	18	11

E.)

The incorporation of Ibn ar- Rîwandî's biographical texts in the Modern- Arabic References, in Part I and II of these two volumes, are to be considered chronologically. Publications. Which are written originally in Arabic or translated into Arabic, vary in referring to Ibn ar- Rîwandî; and thus the reader may come to the Conclusion that the majority of these

(7) It will be published in 1979.

1. SUPPLEMENT I to my previous book, History of Ibn ar-Riwandî, the Heretic. With 18 sources giving some new information about Ibn ar-Riwandî. These Sources in the original book.
2. PART I the main work on Ibn ar-Riwandî's modern biographical survey in Arabic references, with 45 texts quoted from a number of modern- Arabic Publications between 1904 and 1975.
3. ADDENDUM to the Present volume has been included, It is P. Kraus, Contribution on Ibn ar-Riwandî, written originally in German⁽¹⁾ and translated into Arabic by Abdurrahman Badawi⁽²⁾.

C.)

The Second volume of the Present work will give an account of all biographical texts collected after the Publication of the first volume. It will contain:

1. SUPPLEMENT II to the History of Ibn ar-Riwandî, the Heretic, with new 11 sources showing some different material which has not been found in the first supplement.
2. PART II of the main work on Ibn ar-Riwandî's biographical survey in the modern- Arabic references, with 37 texts quoted from similar number of Arabic publications which appeared between 1908 and 1976. ⁽³⁾.

(1) Beiträge zur islamischen Ketzer-geschichte: das Kitâb az-Zumurrud des Ibn ar-Riwandî; in: Rivista degli Studi Orientali, (Roma 1934), vol. XIV, pp. 93 ff., 335 ff.

(2) Min târikh al-ihdâ fî l-islâm, Cairo 1945- pp. 75- 188.
³ During which the Second Volume had been prepared

INTRODUCTION

A.)

The favorable reception given to my first work on Ibn ar-Rîwandî⁽¹⁾ has encouraged me to bring out not only the accumulative Supplement to the original book⁽²⁾, but the whole suggested work on Ibn ar-Rîwandî's biographical survey in the Modern-Arabic References⁽³⁾ also. But, when the manuscript of the present volume had been handed over to Publisher in Spring of 1976, I came to a conclusion that books on biographical surveys very often give the impression that there is much new material as there is unknown material in manuscripts or unedited printed matters. Thus, the present volume, Which is an incomplete biographical survey, is followed by a second volume in which I have collected the rest of Ibn ar-Rîwandî's biographical texts and notes in the Modern-Arabic References that have not been consulted in the First volume,

B.)

To show the objective of the present volume, I give below a brief account of its contents:

(1) Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, [Analytical Study of Ibn ar-Rîwandî's Method in his criticism of the Rational Foundation of Ploemics in Islâm], Ouiedat Editions, Beirut-Paris, 1975.

(2) History of Ibn ar-Rîwandî- the Heretic, Beirut 1975.

(3) Ibidem, pp. 12, 314.

الشيخ

**IBN AR-RIWANDI
IN THE MODERN-ARABIC
REFERENCES**

[A biographical survey, joined with a cumulative Supplement I to
the HISTORY OF IBN AR-RIWANDI, THE HERETIC]

VOLUME I: 1904 – 1975

Collected and edited with an introduction by:

ABDUL-AMIR AL-A ASAM
(Ph. D., Cantab.)

**Asst. Professor of Islamic Philosophy,
University of Baghdad.**

**DAR ATTAKWIN
P.O.BOX 11418
TEL: 00963112236468
DAMASCUS – SYRIA**

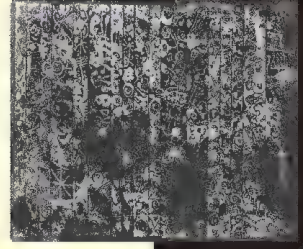
**2010
WWW.ATTAKWIN.COM**

الشيخ



**IBN AR-RIWANDĪ
IN THE MODERN – ARABIC
REFERENCES
(Volume I)**

الناشر



تصدي ابن الريوندي لنقض عقائد المعتزلة، حاول إصلاح عقائد الفلاة من أهل الفرق الأخرى، فلاقى، بسبب ذلك كله، عنق المتعصبين، فعوقب عقابين. الأول أن سرت عدوى التبرؤ منه إلى كل الفرق دون تمييز، والثاني أنه حورب، وطورد حتى مات في منفا. واتهم، بعد وفاته بزمان، بشتى التهم التي وجدناها توجه في العادة إلى الأحرار المستنيرين في تاريخ الفكر الحر. فالمصادر تكاد تجمع على أنه نقد القرآن، والأنبياء، وعرض بالأديان كافة، وسخر من الأساليب السياسية في انتخاب إمام المسلمين (ال خليفة) وإلى ما شئت من تجريح بالدين وعلومه. ورووا عنه مقولات وأفكاراً لا سبيل إلى تصديقها، بل وجدنا من تعرّض لنقده والتشهير به والتقرب إلى الله بلعنه، تديناً وتعففاً ابتغاء كسب الحسنات. والأنكى أن من هؤلاء من كان هو نفسه متهماً بالزندقة والإلحاد، كأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي، وغيرهما من المتشككين في الدين. إضافة إلى مجهولين، من خصوم الدين ورجاله، تستروا تحت اسمه للتأليف في ما هو محظور البحث فيه في الوسط الفكري اللاديني، فنسبت إليه مؤلفات وكتب عجيبية، ونقلت عنه أفكار لا يقصد منها إلا التخريب في الظاهر. وغرض هؤلاء وأولئك أن يشيعوا ما آمنوا به هم أو لا يبعد التهم عنهم. فلم يجدوا أحسن من شخصية ابن الريوندي ذي السمعة الزنديقية التي لا تعرف للحياء الديني حدوداً معينة.

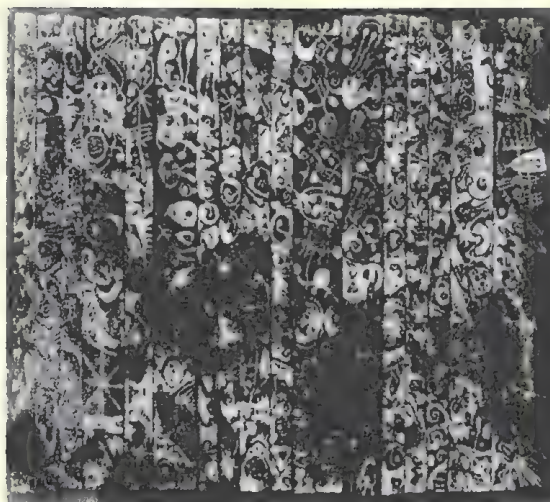
الريوندي

ا.د. عبد الأمير الأعسم

تاريخ اليمن الزيدى المأثور

في المراجع العربية الحديثة

القسم الثاني



المجلد الثاني



الشيخ

المقدمة

ابن السكيت

في المساجع العربية الحديث
القسم الثاني

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته
بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو أو بأي طريقة
سواء كانت الكترونية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف
ذلك، إلا بموافقه كتابية من الناشر مسبقاً.

ابنُ الرُّيُونْدِيِّ

في المراجع العربيتة الجديثة

(مع الذيل الثاني على " تاريخ ابن الرُّيُونْدِيِّ المأخوذ "

القسم الثاني

جمع وتحقيق وتقديم

الدكتور عبد الأمير الأعظم

دكتوراه في الفلسفة - كنفج



د.عبد الأمير الأعسم مواليد بغداد 1940 حائز على دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج، مؤسس وأول رئيس للاتحاد الفلسفي العربي، عمل أستاذاً متفرغاً في جامعتي كمبردج وأوكسفورد 1977، عمل استاذاً زائراً في جامعة باريس الرابعة، السوربون 1978، يعمل الآن أستاذاً للفلسفة والأديان المقارنة في جامعة فالدوستا، له أكثر من عشرين كتاباً.

د.عبد الأمير الأعسم، ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، القسم الثاني

الطبعة الأولى 2010

© حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963 112457677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo.com

إلى أدونيس
شاعراً، مفكراً، صديقاً

ع.أ.الأعسم

الناشر

الشيخ

تصدير

جمعت نصوص هذا المجلد بعد أن بعثت بالمجلد الأول إلى الناشر ؛ فأعدت النظر في مادته عندما تيسر لدي جميع المراجع العربية الحديثة في مكتبة جامعة كمبردج، فخرج منها الجزء الثاني للمراجع الحديثة بعد استكمال الذيل الثاني على "تاريخ ابن الريوندي الملحد". وإذا كان الجهد في إخراج هذا الكتاب بمجلديه بعد كتاب "تاريخ ابن الريوندي الملحد" يظهر يسيراً سهلاً، فهو عسير عند الاستقصاء، وصعب في البحث عن مظان النصوص دون كلل. واعترف أنني سجلت كل ما وصل إليه علمي ما استطعت إلى ذلك سبيلاً. لكي أضع بين يدي المعنيين بالتراث جميع التراكمات في أخبار رجل مهم وخطير الشأن كابن الريوندي. وسيخرج القارئ من هذا المجلد، كما خرج من المجلد الأول وقبله "تاريخ ابن الريوندي الملحد" بقضية جوهرية: إذا كان ابن الريوندي ضحية واضحة لكل هذا الانتحال والتزييف والشطط، مع ما وجدناه من اهتمام المصادر قديمها ووسيطها وحديثها به سلباً وإيجاباً، ومع تقدير أهميته البالغة في تاريخ الفكر الفلسفي -

الديني في الإسلام، فكيف حال غيره من الذين غمرهم الضياع فتاه ذكرهم في
أقبية من النسيان في العصور المظلمة المتأخرة؟

والمبدأ الذي منه منطلق الباحث الموضوعي المنصف، أنه يجب أن يضع في
يد قارئ الكتاب المادة التي منها يستدل المتتبع للحقيقة حقائق أخرى في متواليه
منطقية غير قابلة للبطلان. فإذا كان في تراث حضارتنا العربية المجيدة أناس
مجدّهم البحث العلمي لأن مؤرخيهم أرادوا لهم المجد؛ فحري بالباحث الذي
يتعشق رسالة أمته في كل منعطفات تاريخها الطويل أن يبحث في مناجم الفحم
عن الماس. وإذا كانت التراكمات فوق أي حجر كريم من فعل الطبيعة وزيفها، مع
صدق الحجر في أعماق التراكم، فإنّ للرجال الممتازين وللأحداث الجليلة في
تاريخنا ما يستحق النظر إليه بمجهر دون التعلّق بشوائب التراكمات والزيف.

وبعد؛ فابن اليربوعي، بعد أن قرأنا وأحطنا بكل أخباره، ليس إلا الرجل
الممتاز الذي انتحله جمهور من المنحرفين في كل ميدان وفي كل العصور
والأحقاب، فجاء مؤرخوه فألبسوه ما لم يلبسه، وأطعموه ما لم يذقه، ووضعوا في
قلبه شوائب لم تكن، وحرّفوا عقله عن أن يكون واعياً لعلمه، وزيّفوا علمه لكي
يكون مفسدة للآخرين.

إن ابن اليربوعي الذي بين أيدينا، بعد فحص النصوص كلها فحصاً دقيقاً، كان
أداة بعد موته بيد هذا ضد ذلك؛ وبأيدي تلك الفئة ضد هذه؛ فضايع أصله وبقي
لدينا ممثلاً لنزعات خصومهم وخصوم خصومهم، حتى يصل بنا البحث
والاستقصاء إلى المؤلفين المعاصرين. لقد انتحلوا الرجل انتحالاً عجيباً، خوّل لهم
عملهم أن يقولوه ما لم يقله، أو ينسبوا إليه فعلاً لم يفعله.

إن عملي في هذين المجلدين، وتاريخ ابن الريوندي الملحد وكتابي
Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al_Mu'tazilah يجيب على سؤال خطير
للمغاية: على عاتق من تقع مسؤولية تشويه وجود حقيقة رجل؟

في الأخير، سألحق هذا المجلد في آخره فهارس تفصيلية عامة؛ بعد أن رأيت
إخراج المجلدين معاً. وعملي القادم، سيكون نشر بحوثي التفصيلية في ابن
الريوندي وفق ما توفر لدينا من نصوص.

عبد الأمير الأعسم
جامعة فالدوستا
٢٠٠٩

القسم الأول

الذيل الثاني على

« تاريخ ابن الريوندي الملحد »

«الأرقام في أعلى النصوص تشير إلى القرن، وداخل القوسين تشير إلى تسلسل النصوص بعامة، مضافاً إليها تسلسل طبقة كل قرن».

نصوص القرن الرابع

البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (ت ٣١٩ / ٩٣١):

- ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين،

نشرة فؤاد سيده ضمن كتاب فضل الاعتزال^(١)، تونس ١٩٧٤.

[ص ٧٥]

[ورقة ٢٧ ظ]... فأما من أظهر القول بالعدل، ولم يدار فيه ولا استعمل
التقية، ولا اشتغل بسائر فنون العلم من فقهاء [ورقة ٢٨ و] التابعين فمن دونهم...
قد ذكرناهم في بعض كتبنا على ابن الراوندي، وفي كتابنا على محمد بن عيسى
الملقب ببرغوث^(٢) في « المضاهاة ».

(١) ص ٦٣ - ١١٩.

(٢) يراجع كتابنا

نصوص القرن الخامس

٥ (١/٦٦)

القاضي عبد الجبار بن أحمد، عماد الدين أبو الحسن قاضي القضاة
(ت ١٠٢٤/٤١٥):

- كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين^(١)، نشرة
فؤاد سيد، تونس ١٩٧٤.

[ص ١٩٤]

وقد ذكر الشيخ أبو علي رضي الله عنه، في جواب قول ابن الروندي^(٢) في
كتاب «الامامة»: أن هذه الطائفة^(٣)، لا مدخل لها في الحديث، ويّين كثرة المحدثين
من أصحابنا، وكثرة المصنفين منهم...

[ص ٢٦٧]

(في الحديث عن معمر بن عباد)
وذكر أبو الحسن الفرزوي : أنه كان يذهب إلى المعاني، وأنه من

(١) ص ١٣٧ - ٣٥٠.

(٢) كذا!

(٣) أي المعتزلة!

رؤساء أهل الكلام، وأن اسحاق بن طالوت^(٤)، وهو من الملحدين، دخل البصرة ورأى^(٥) معمرًا ولم يره قط. فقال معمر: اسحاق! فتعارفا بالصفة فجلسا يتناظران، فما قام له اسحاق ولا تعد.

وكان أبو عمرو أحمد بن خلف، يذهب مذهب معمر. وكان متكلماً بليغ اللسان. وذكر مناظراته مع (ابن)^(٦) الروندي وغيره.

[ص ٢٧٥]

ومن هذه الطبقة^(٧):

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكتاني.... وله كتب في التوحيد، وإثبات النبوة، ونظم القرآن وحديثه، وفي فضائل المعتزلة^(٨).

[ص ٢٩٦]

ومن هذه الطبقة^(٩):

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعروف بالخياط، وكان عالماً فاضلاً

(٤) قال فؤاد سيد هنا: «ذكره أبو الحسين الخياط في كتاب الانتصار ص ١٤٢ باسم (ابن طالوت) فقط، على أنه من شيوخ ابن الراوندي، كما ذكره ابن النديم في الفهرست على أنه من رؤساء المنائية المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة، (الفهرست ٣٣٨، ٤٧٣) القاهرة».

(٥) لاحظ فؤاد سيد أن «كذا بالأصل، ولعلها وراء».

(٦) زيادة من شرح العيون للحاكم الجشمي، (مخطوط لوحة ٥٤).

(٧) الطبقة السابعة، انظر الكتاب ص ٢٧٢.

(٨) قال فؤاد سيد هنا: «هو المعروف بكتاب فضيلة المعتزلة، الذي ألف ابن الراوندي كتابه فضيحة المعتزلة للنقض عليه، ونقض كتاب ابن الراوندي، أبو الحسين الخياط في كتاب الانتصار وانتصر فيه للجاحظ. وقد طبع الانتصار في القاهرة سنة ١٩٢٥، بعناية المستشرق السويدي الأستاذ نيبج».

(٩) الطبقة الثامنة، انظر الكتاب ص ٢٨٦.

من أصحاب جعفر، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الروندي^(١١) وغيره^(١٢) وهو أستاذ أبي القاسم البلخي رحمه الله.

[ص ٢٩٩]

وقد كان ابن الروندي^(١٣) المخلول^(١٤) من هذه الطبقة^(١٥) من قبل، ثم جرى منه ما جرى. ويقال أنه تاب في آخر عمره، لكن رأيت في كلام أبي الحسين الخياط إنكار ذلك.

[ص ٣٢٠]

ويحكى أن واحداً من الخراسانية، نزل في بعض الخانات، وكان هناك من يعرفه، فسمع في بعض الليل له من الصوت ما يجري مجرى التواجد، فصعد إليه يتعرف شأنه^(١٦)، فقال: إني كنت أتأمل «نقض أبي علي»^(١٧)

(١٠) من أشهرها كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي [كذا] الملحد، وهو من نوادر كتب المعتزلة التي وصلت إلينا. وقد قام بنشره وتحقيقه المستشرق الدكتور نيرج وطبع بالقاهرة سنة ١٩٢٥، لسان الميزان (١).

(١١) وقد سبق للأستاذ سيد أن ذكر في هامش ٢٤٩ ص ٢٦٩، في تعريف الخياط، أن «هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، صاحب كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي (كذا) الملحد...».

(١٢) أضيفت الألف بالقلم قبل طبع الأوفست، وهو ما لا ينسجم مع الاسم الوارد عند القاضي دائماً: الروندي. انظر قبل.

(١٣) كتب فؤاد سيد هنا: «هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق بن الروندي، المتوفى سنة ٢٩٨. وضبط الذهبي اسمه بالشكل (الروندي) في سير أعلام النبلاء (ج ٩ مجلد رقم ١٢١٩٥ ح) توفي سنة ٢٩٨ هـ. ابن النديم (الملحق) ٤، لسان الميزان ١/ ٣٢٣، المنتظم ٩٩/٩ ١٠٥، البداية والنهاية ١٠٣/ ٣٤٦، ١١٣/ ١١٣، روضات الجنات ٥٤، وفيات الأعيان ١/ ٢٢٧، تاريخ أبي الفداء ٢/ ٦٤، مروج الذهب ٤/ ١٠٥، ٣٤٠. ولبول كراوس مقالة طويلة عن ابن الروندي نشرت باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية، وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٧٥ - ١٨٨)».

(١٤) أي الطبقة الثامنة، انظر الكتاب، ص ٢٨٦.

(١٥) كذا في الأصل المطبوع، ولعله «ليعرف شأنه».

(١٦) الجبائي.

على ابن الروندي في الامامة، فلم أقرأ كتاب أبي علي عليه، وقلت في نفسي:
يا نفسي تكلفني الجواب عن ذلك، فتعذر علي؛ فلما نظرت في كلام أبي علي،
وجدته كالبحر الزاخر، يورد عليه النقص والإفساد حالاً بعد حال، فلم أملك
نفسي.

٥ (٢/٦٧)

عبد الجبار،

- المغني في أبواب التوحيد والعدل،

الجزء ١٦ (إعجاز القرآن)،

تحقيق أمين الخولي،

بإشراف الدكتور طه حسين،

القاهرة ١٣٨٠ / ١٩٦٠.

(١)

[ص ٩]

في صفة الخبر الواقع عن الجماعة

اللي يمكن أن يستدل به على صحته

واعلم أن شيخنا «أبا علي» رحمه الله لم يذكر هذا الوجه في جملة ما يصح أن يعلم من الأخبار؛ وحيث ذكره قال: لا بدّ من أن يقع العلم الضروري به لأنهم إذا أخبروا عما لا لبس فيه ولا شبهة من الضروريات والمشاهدات وبلغوا كثرة لا يتفق الكذب منهم فلا بدّ من وقوع العلم

الضروري بخبرهم، وذلك يمنع من الاستدلال بخبرهم على صحة ما خبروا عنه.

فأما شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله فإنه في نقض «الفريد»^(١) وغيره سلك هذه الطريقة وما يقاربها، وإن كان قد ذكر في بعض كتبه أنه لا يمتنع أن يستدل بهذا [ص ١٠] الخبر على صحته، وأن لا يقع العلم الضروري به إلا جميعاً لو لم يقع العلم الضروري به لوجب أني صح أن يستدل به على صحته.

وإنما منعنا من الاستدلال به لا لأنه ليس بدليل صحيح، لكن لأن وقوع العلم الضروري يمنع من الاستدلال والنظر فيه.

(١) الكلمة في «ط» بلا نقط، والذي يبدو أنها بالمشاة التحتية «الفريد» وهو كتاب في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم، من كثرات أحمد بن يحيى بن اسحق، المعروف بابن الراوندي، والكتاب يذكر باسم الفريد في أكثر من مرجع عربي: في الغفران لأبي العلاء - ص ٤٦٦ طبعة ثانية - دار المعارف - وتصرف المعري باللفظة في شجب ابن الراوندي يجلي أن اسم الكتاب الفريد، إذ يقول أبو العلاء: «وأما الفريد فأفرده من كل خليل... وفي كندة حي يعرفون بالحي الفريد... فإن فريد ذلك الجاحد ينفرد لحقارته... الخ» وكذلك ذكر الكتاب بهذا الاسم في المنتظم لابن الجوزي - ج ٦ ص ٩٩ ط الهند - وفي معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي - ج ١ ص ٥٦ ط البهية سنة ١٣١٦ - ومع كل هذا وسواه من المراجع العربية نرى المستشرق يبرج في مقدمة كتاب الانتصار للخياط رداً على ابن الروندي. ينقل عبارة معاهد التنصيص فيصالح فيها اسم الكتاب إلى «الفريد» بالنون، ويقول في الهامش «في الأصل: الفريد - ص ٢٦ من المقدمة المذكورة - كما تنقل الدكتور بنت الشاطئ في الغفران قول نيكلسون: «لم أعثر على اسم هذا الكتاب لابن الراوندي في غير هذا المكان، ولكننا قرأ في الفهرست ص ٢٢٤ كتاب الفريد في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم» - ص ٤٦٦، ٦٧ الغفران طبعة ثانية، بدار المعارف - ... والمثبور عليه - كما رأينا - سهل في أماكن متعددة، وعبارة المعري تبعد إصلاح نيبرج واشتباه نيكلسون... ويتكرر ذكر هذا الفريد في مواضع كثيرة من هذا الجزء [تعليق أمين الخولي]

في بيان ما يجوز أن تجتمع الجماعة الكبيرة فيه من الأفعال
وما لا يجوز وذكر السبب في ذلك

اعلم أن شيخنا: «أبا هاشم» رحمه الله قد ذكر في مجموع ما يحتاج إليه في هذا الباب متفرقاً في نقض (الفريد) وغيره، فقال: إن الجماعة الكبيرة لا يجوز عليها التواطؤ إذا كانت متباعدة الدار، لأن ذلك لا يقع إلا مع مراسلة، أو مكاتبة أو لقاء، وذلك يتعذر فيهم إذا كثروا؛ وذكر أنه لا حد في كثرتهم، وإنما يرجع فيه إلى الجملة دون التحديد، وذكر أن العلم، من الجماعة الكبيرة بأن التواطؤ لا يجوز عليها، على ما يعلمون أنه كذب، ضروري؛ قال: والعلم بأن الكذب لا يتفق منهم، يمكن أن يكون على استدلال، وإن كان العلم بأنه لم يتفق منهم ذلك فيما مضى في أزمان معروفة علم اضطرار... قال: والخديعة والحيلة يتعذر في الجماعة الكثيرة أن يتفق عليها، وهذا أبين في التعذر من الكذب والتواطؤ عليها، ولا يجوز على الجماعة الكثيرة أن تكتم ما تعرفه وإن جاز ذلك في نفر القليل. قال: والعلم بذلك يحصل بالعادة، وإنما سمى شيوخنا كتماناً إذا كان تركاً، فالإخبار عن نفع أو دفع ضرر، فأما إذا كان تركاً لنقل ما لا يحتاج إليه لم يوصف بذلك، وإذا سأل العلو جماعة كبيرة عن مالهم فكتموه، فذلك إنما يجوز لأن كل واحد منهم يكتم شيئاً لم يكتمه صاحبه، لأنه إذا لم يقف عليه لم يجب أن يكون كاتماً له، ويفارق اجتماع الناس على كتمان خبر شائع من جهة غيرهم، [ص ٢٨] ومتى صار الشيء في حد لا تذكر نظائره لبعده العهد به فليس ينكر ترك نقله، ولا يعد ذلك كتماناً،

ولو أن الخبر أتى بأنه لا يزال الناس متمسكين بشريعة النبي صلى الله عليه إلى حال النفخة لجاز أن يترك الناس التمسك بها فيدرس ذكرها كما درست أخبار الأنبياء المتقدمين عليهم السلام؛ فأما كلام عيسى عليه السلام في المهد، فالأغلب عندنا أن النصارى نقلته، وإن كان لا يبعد حلول ذلك بمحضر نفر قليل، فكتموه ولم ينقلوه، وفارق ذلك أخبار إحياء الموتى الذي نقله الجمع العظيم، ولا يجوز أن تكتم الجماعة الشيء الذي تذيع نظائره للتواطؤ أو ما يجري مجراه، لأن أهل البصرة لا يجوز أن يكتموا جامعهم من يسأل عنه؛ فأما اجتماع اليهود والنصارى على قتل المسيح للشبه التي دخلت عليهم فغير ممتنع، كما لا يمتنع اجتماع الخلق العظيم على المذاهب للشبهة.

قال: والعلم بأن الناس جميعاً لا يضعون أيديهم على رؤوسهم في وقت واحد ولا يشوهون بنفوسهم، وأن مثل هذا لا يتفق، هو علم اضطرار، من حيث يعلم امتناع ذلك في العادة، من غير أن يجعلوا العادة دلالة على أنه لا يقع، بل نقول: إن بالعادة نضطر إلى أن مثل هذا لا يتفق هو علم اضطرار من حيث نعلم امتناع ذلك في العادة، من غير أن لا يقع، وإنما يمتنع من اجتماع الجمع العظيم على الكذب الواحد إذا علموا بأنه كذب، فأما أن يكذبوا فيما يشبهه عليهم فغير ممتنع؛ والجماعة العظيمة، وإن كانت قادرة على الكذب الواحد، فلا يقع منهم، كما لا يقع من العاقل التشويه بنفسه؛ فأما الصدق فقد يقع من الجماعة وإن لم يتواطؤوا عليه، ويجوز اجتماع الجماعة على الباطل إذا لم تعلمه باطلاً لشبهة، ويخبر [ص ٢٩] عنه بالكذب إذا اعتقدته صدقاً، وإنما لا يجوز ذلك فيما تعلمه كذباً، ولا يجوز على الجماعة أن يأكل بعضهم في وقت أكل الآخر ولا سبب لجمعهم، وليس لتعذر ذلك وجه أكثر من أنا نعلم أن مثل هذا لا يقع، كما نعلم أن القبيح لا يقع من العالم الغني، من غير أن يجعل علمه وغناه علة، ولا ينكر أن تكذب الجماعة في التماس المنافع، إذا اختلف الكذب، وإنما ينكر أن تجتمع

على الكذب الواحد، والنقل يقارب الكذب في أنه لا يجوز أن يقع من الجماعة إلا عن تواطؤ، إذا كان المنقول واحداً، فأما إذا تغير المنقول فلا يجب ذلك، وكل ما وقع من الواحد الشبهة فاشتركت الجماعة في تلك الشبهة فجائز وقوعه منها، ولا يجوز أن يؤمن جميع الكفار في يوم واحد: حتى يتفق إيمان من هو المشرق والمغرب في يوم واحد، لأننا قد علمنا أن هذا لا يتفق كما لا يتفق أن يأكلوا في وقت واحد، وذلك يوجب قبح أمرهم، لأن كونه من كل واحد منهم صحيح، وليس بمحال ولا يجوز من الجماعة الكثيرة الصدق في الخبر الواحد، في الحال الواحدة، من غير مواطأة وإنما يجوز ذلك منهم حالاً بعد حال، والوعيد من أمير أو خليفة في أن يجمع الجماعة على الفعل يقوم مقام التواطؤ، وكذلك مطالبة السلطان للربعية بالطاعة في بعض الأمور، ولا ينكر اجتماع الجماعة على قطع الطريق بعد التراسل والتواعد، وإن كان متى وقع ذلك فيه وفي الخبر لم ينكتم، والجماعة من اللصوص [ص ٣٠] يدفع كل واحد منهم عن نفسه، بإنكار ما فعله للمضرة فلذلك يجوز أن يتفقوا عليه، ومخير كل واحد غير مخير الآخر، وما كان من الأمور الظاهرة فالنقل فيه يكثر بحسب وقوعه وظهوره، وما كان لتغير الحاجة إليه لشهرته فليس يجب نقله، إذا لم يحتج إليه، وإن وجب نقله عن الحاجة^(٢).

(٢) واضح أن هذا النص الطويل مقتبس من كتاب نقض «الفريد» لابن الريوندي، وهو من تأليف الشيخ أبي هاشم الجبائي. وتأتي أهمية النص في الكشف عن الطريقة التي كان يناقش من خلالها أبو هاشم أفكار ابن الريوندي التي ضمنها كتابه «الفريد» المفقود، وبما للأسف! راجع بخصوص هذا الكتاب (ويرد أحياناً على «الفرنند» غلطاً)، والنقض عليه، كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحق، الصفحات ٨٨، ١١٢، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٣٠.

ولهذه الجملة لم يعتمد شيوخنا في إثبات نبوة محمد، صلى الله عليه، على المعجزات، التي إنما تعلم بعد العلم بنبوته صلى الله عليه، لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوة، فكيف يصح أن يستدل به على النبوة؟ وجعلوا هذه المعجزات مؤكدة، وزائدة في شرح الصدور، فيمن يعرفها من جهة الاستدلال، فأما من يشاهد ذلك فحالها فيها كحالة مع القرآن، في أنه يمكن الاستدلال بها، كما يمكن ذلك في القرآن؛ لأن ثبوتها بالمشاهدة أخرجها من أن يكون علم المشاهد لها كالفرع على النبوة، فصح أن يستدل بها على النبوة، ومن يعرفها بالإجماع، وما شاكله، فطريقه في معرفتها مبني على طريق معرفة النبوات، فلا يصح أن يستدل بها على صحة النبوة؛ ولذلك اعتمد شيوخنا في تثبيت نبوة محمد، صلى الله عليه، على القرآن، لأن علم المخالف به كعلم الموافق، من حيث ظهر نقله على وجه الشيعاء. وهذا هو الذي ذكره شيخنا «أبو علي»، في «تقضى الإمامة»، على ابن الراوندي^(٣)، وفي غيره؛ وربما مرّ في كتبه في بعض المعجزات: أنها تعلم باضطراب كالقرآن، نحو حنين الجذع، وخبر الميضاة، لأنّ حدوثهما كان في الجمع العظيم؛ وعلى هذا الوجه يجري كلام شيخنا «أبي هاشم»؛ فأما من شنع ذلك على مشايخنا، وزعم أنهم أبطلوا سائر معجزات محمد صلى الله عليه، فكلامه يدل على جهل؛ لأن شيوخنا أثبتوها معجزة ودلالة، لكنهم لم يجوزوا الاعتماد عليها في مكالمة المخالفين؛ ألا ترى إلى جعلهم لها دلالة للمشاهدين، ودلالة للمسلمين، على الحد الذي ذكرناه؛ ولا فرق بين من شنع بذلك وبين المخالفين، إذا شنعوا بأننا لم نجعل القرآن دلالة

(٣) راجع بخصوص كتاب الامامة لابن الريوندي، والنقوض عليه، كتابنا تاريخ ابن الريوندي

الملحد، الصفحات ٢٠، ٨٩، ١٥٢، ١٨٠، ٢١٧، ٢١٨.

على العدل والتوحيد؛ وهذا يبين أن الذي يستدل به على نبوته عليه السلام ما نعرفه باضطراب، واستدلال بالأخبار، دون ما يرجع في نبوته، أو ثبوت أحواله إلى الإجماع، أو تصديق المجمعين، أو تصديق الرسول، صلى الله عليه، إلى ما شاء كل ذلك.

(٤)

[ص ٣٤٥]

اعلم.. أن المخالفين من الملحدة، وإن كانوا بالغوا في الطعن [في القرآن] لم ينتهوا إلى ما انتهت إليه طوائف، تنتحل الإسلام، لأن فيهم الغلاة، والباطنية؛ وصفت وسمت نفسها بالتشيع، وهي منه بعيدة؛ ذهبوا في الطعن في القرآن كل مذهب، وهذه طريقة طبقة من العوام وأصحاب الحديث. ونحن نذكر جملة مما أوردوه؛ ثم نفصل القول فيه.

[ص ٣٤٦]

ومنها قولهم: إن فيه تناقضاً واختلافاً، وأوردوا فيه آيات، ادعوها من هذا الجنس، على ما أوردته «ابن الراوندي» في كتابه «الدامغ»^(٤).

(٤) من المشهور أن كتاب «الدامغ» من المؤلفات الخطيرة التي لعبت دوراً كبيراً ومؤثراً في تاريخ الفكر الديني في الإسلام. وقد ذكرناه، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، بعض خصوصيات الكتاب على الإجمال، (راجع الصفحات ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩) وكانت معرفتنا بالكتاب من خلال النصوص التي نقلها ابن الجوزي في المنتظم (قارن كتابنا السابق، ص ١٥٩ وما يليها)، وكنا نشك كل الشك في إطلاق ابن الجوزي مباشرة على الكتاب المذكور. والآن بين أيدينا هذا المقتطف، ثم يليه الفصل الكامل من «المغني» في ما ذكره ابن الريوندي في كتاب «الدامغ».

فصل^(٥)

في بطلان طعنهم في القرآن، بأن فيه تناقضاً واختلافاً، فيما يتصل
باللفظ، والمعنى، والمذهب

اعلم.. أن أول ما نقوله ما ذكر عن شيخنا «أبي الهذيل» بأنه قال: قد علمنا أن العرب كانت أعرف بالمتناقض من الكلام من هؤلاء المخالفين، وكانت على إبطال أمر رسول الله، صلوات الله عليه أحرص؛ وكان صلوات الله عليه يتحداهم بالقرآن، ويقرعهم بالعجز عنه، ويتحداهم بأنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً؛ ويورد ذلك عليهم تلاوة، وفحوى؛ لأنه كان، عليه السلام ينسبه إلى أنه من عند الله الحكيم، وأنه مما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويدعى أنه دلالة، وأن فيه الشفاء؛ فلو كان الأمر في تناقض القرآن، على ما قاله القوم، لكانت العرب في أيامه إلى ذلك أسبق؛ فلما رأيتهم قد عدلوا عن ذلك إلى غيره، من الأمور علمنا زوال التناقض عنه، وسلامته، على اللغة.

فإن قالوا: يجوز أن يكونوا قد أوردوا ذلك لكنه لم ينقل، كلمناهم بما قدمناه من قبل، على من يقول: قد عارضوا القرآن، لكنه لم ينقل.. يبين ما ذكرناه: أن إعجاز القرآن على ما تقدم ذكره لا يتم إلا بجزالة لفظه، وحسن معناه، وقد علمنا أن المتناقض من الكلام لا يصح معناه، فضلاً

(٥) تخريج الآيات في هذا الفصل من عملنا، وهو ما لم يلتفت إليه الأستاذ أمين الخولي، محقق الكتاب، فلاحظ. وقد رجعنا في التخرّيج إلى كتاب «تنجيم الفرقان في أطراف القرآن» تأليف الأستاذ G. Flügel انظر: concordantiae corani Arabicae, lipsiae 1842.

عن أن يوصف بالحسن والاستقامة؛ فلو كان الأمر في تناقضه واختلافه على ما يدعيه القوم لكان ذلك يقدح في كونه معجزاً، ولوجب أن يعرف القوم من ذلك، مع شدة العناية والحرص، ما لا يعرفه غيرهم؛ فكان يجب أن يسبقوا إلى ذكره.. يبين ذلك: أنه [ص ٣٨٨] لو كان لهم فيه متعلق، لما تركوا ذكره، وإن لم يكن صحيحاً، فكيف إذا كان صحيحاً؟ وفي عدولهم عن ذلك دلالة على بطلان ما ذكروه.

وبعد... فإن من يدعي ذلك ليس يخلو من أن يقول: إن القرآن عربي، أو يمنع من ذلك؛ فإن كان يدعي خروجه، عن لغة العرب بينا له أنه لا شيء يذكر، مما زعم أنه مناقض لغيره إلا ويسلم على وجه صحيح.. يبين ذلك: أن المتناقض من الكلام هو: أن يكون أحد الكلامين يتضمن نفي ما يشته الآخر، أو إثبات ما ينفيه، أو ضد ما تناوله الآخر، وقد علمنا أنه ليس في كتاب الله تعالى ما هذا حاله، حتى لا يمكن فيه غيره؛ فإن ادعى فيه ما هذا حاله، بينا فساد قوله.

ومتى قال: إن في القرآن ما يقتضي ظاهره ذلك، لكنه يحتمل غيره

قيل له: فجزوا أن يكون المراد ما لا يتناقض، ولا يحكم بتناقضه، لأن قوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٦) إذا احتمل أن يكون المراد المنور، كالأدلة، ويفعل الأنوار، فكيف يحكم بأنه مناقض لقوله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾^(٧)، بل يجب أن يستدل بقوله ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾^(٧) على أن المراد بالأول: أنه ذو النور حتى يصح معنى الإضافة؛ ومثل ذلك لا يعد نقضاً في الكلام؛ بل ربما أوجب رتبة الفصاحة، للاتساع بما هذا حاله، لأن

(٦) القرآن، سورة النور ٢٤ / ٣٥.

(٧) القرآن، نفس الموضع والآية.

وصفنا الرجل بأنه عدل أدخل في الفصاحة من وصفنا بأنه عادل، أو من العدل من قبله؛ وهو أبلغ في المدح، وأبعد من نسب خلاف العدل إليه، فلا يجب إذا أضيف إليه العدل مرة، ووصف بأنه عدل أخرى، أن يكون متناقضاً؛ وقد علمنا أن أحدنا يقبل على غيره، [ص ٣٨٩] فمرة يقول: كان هذا بجنايتك، ومرة يقول: هو ما جنته يدك، فيكون الكلام متفقاً غير مختلف.

ومنى قال القائل، في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٨) إنه يتناقض، لأن دخول الكاف على مثل يقتضي إثبات المثل، والنفي يقتضي ضد ذلك؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون كمثلته مثل، وهو مثل لمثله، لو كان مثل، بينما له أن دخول الكاف في مذهب العرب يقتضي تأكيد نفي لمثل؛ وأنه أبلغ من قوله: ليس مثله شيء؛ فلا يصح مع ذلك أن يدعي فيه المناقضة، لأن الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل في الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف، فيقول: ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع؛ فيكون أبلغ من حذف ذكر الكاف؛ وهذا يبين أنهم طعنوا في القرآن، بذكر ما أدعوا أنه مناقض؛ والوجه الذي لأجله أدعوا تناقضه هو الذي يعظم شأن القرآن، ويبين رتبة فصاحته؛ وقد بين شيخنا «أبو علي»، في نقض «الدامغ»: أنه إنما كان يصح إدعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى إثبات ونفي، في عين واحدة؛ فأما إذا لم يوجد ذلك، وإنما يدعى في عموم وخصوص، فما الذي يمنع من أن ينصرف أحدهما إلى غير ما ينصرف الآخر إليه، لو كان فيه تناقض، على ما أدعوه.. يبين ذلك أن القائل إذا قال: جاءني الناس، لا يجب أن يحمل على جميعهم، حتى يكون قوله لغلامه: أمض إلى السوق، واشتر الوظيفة، متناقضاً لذلك، من حيث

(٨) القرآن، سورة الشورى ١١/٤٢.

لا يشترى ذلك إلا من الناس، بل يجب أن يحمل الكلام على الاتفاق دون التناقض، وقد بين أهل الشأن، أن القائل إذا قال: زيد قائم قاعد، لا يجب التناقض فيه، دون أن يفيد لحال واحدة؛ لأنه لا يمتنع كونه كذلك، في حالين؛ وقد ذكر المتكلمون في حقيقة الضدين: أنهما يستحيل اجتماعهما في وقت واحد، ومحل واحد، ولم يشترى بينهما التضاد، إذا تغير الوقت والمحل. [ص ٣٩٠] وكل ذلك يبين فساد ما يتعلقون به من التناقض، في كتاب الله تعالى؛ وقد تقصى شيخنا «أبو علي» القول في ذلك في نقض كتاب «الدامغ»، وشفى الصدر رخمه الله بما أورده؛ وقد نبهنا على الأصل في ذلك، ولولا أن الكلام فيه يطول لذكرنا بعضه، والذي قدمناه في شبه المخالفين، في المخلوق، والاستطاعة، يبين فساد هذا القول؛ لأنهم إنما يتعلقون بمثل هذه الشبه، عند ادعائهم التناقض؛ ونحن نورد اليسير مما أورده «ابن الراوندي» في كتاب «الدامغ»، وأدعى به المناقضة، ليعرف به سخفه، فيما ادعاه، وتمرده وتجرؤه، فالقليل من الأمور يدل على الكثير، ونحيل في الباقي، على ما نقض به شيخنا «أبو علي» رضي الله عنه كلامه..

ادعى أن قوله تعالى ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ﴾^(٩) مناقض لقوله سبحانه ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ كِتَابًا أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾^(١٠)، وقوله ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾^(١١) إلى غير ذلك من الآيات؛ فقال شيخنا: إن قوله ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾ أراد به الحجج والقرآن، دون العلم بصحة ما جهلوه؛ لأنه تعالى أطلق العلم،

(٩) القرآن، سورة الجاثية ٤٥/١٧، وفي الأصل القرآني: فما اختلفوا.

(١٠) القرآن، سورة الأنعام ٦/٢٥، وقارن الإسراء ١٧/٤٦، والكهف ١٨/٥٧.

(١١) القرآن، سورة النحل ١٦/١٠٩، وسورة محمد ٤٧/١٦.

ولم يقيده، وأراد بقوله ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ تشبيههم لإعراضهم عن النظر فيما أتاهم من الحجج، بمن هذا حاله؛ وكذلك، فإنما ذكر الطبع، لأنهم إذا أعرضوا وجهلوا وكفروا، حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعاً وختماً، فلا تناقض في الكلام؛ وقد تسمى الحجة علماً، إذا كانت طريقاً للمعرفة؛ وربما سمي الكتاب علماً، كما نقول: هذا علم «أبي حنيفة»، وعلم «الشافعي»، ولما أمكن به التوصل إلى معرفة علمهما؛ والحجج في ذلك أولى؛ على أنه تعالى إذا لم يذكر العلم بماذا، فمن أين أن المراد به العلم بصحة ما كفروا، دون أن يكون العلم المقتضى لكمال العقل، [ص ٣٩١] والمصحح للاستدلال والنظر؟. وقد بينا في معنى الطبع والكن، فيما تقدم ما يغنى، وإنما الغرض أن نبين تعسف من ادعى في ذلك التناقض.

ومنها - قوله: إن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ﴾^(١٢) ينقض قوله سبحانه ﴿فَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمْ الْيَوْمَ﴾^(١٣)، وادعى أن إحدى الآيتين تقتضي أن لا ولي للكفار، والثانية، تقتضي أن لهم ولياً، وأولياؤهم الشيطان؛ لأن المراد به الجنس، لا العين؛ فبين شيخنا رحمه الله «أبو علي» بعده في هذا الباب؛ لأن قوله ﴿فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ﴾ المراد به في الآخرة عند إضلال الله لهم بالعقوبة؛ وأراد تعالى بقوله ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمْ الْيَوْمَ﴾ في دار الدنيا، وتقييده بذكر اليوم يدل على ذلك؛ ثم بين أنه لو كان المراد في وقت واحد لم يتناقض، لأن المراد فما لهم من ولي، ينفع وينصح، وكون الشيطان ولياً لا يقتضي أن ينصر، وينفع،

(١٢) القرآن، سورة الشورى ٤٣/٤٤.

(١٣) القرآن، سورة النحل ١٦/٦٣.

ويخلص من الإضلال، فكيف تكون مناقضة!.

ومنها - ما ادعى من أن قوله جل وعز ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾^(١٤) ينقض قوله سبحانه ﴿أَسْتَحْذِرُ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانَ فَأَنْسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ﴾^(١٥) وقوله ﴿وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ﴾^(١٦)، وزعم أن من يستحوذ عليه، وعلى قلبه، ويصده لا يجوز أن يكون ضعيف الكيد، وأن التناقض في ذلك ظاهر؛ وقال شيخنا، رحمه الله: إن المراد بأن كيد الشيطان ضعيف، أنه لا يقدر على أن يضر بالكافر وإنما يوسوس ويدعو فقط، فإن اتبعه لحقته المضرة، وإلا فحاله على ما كان، فهو بمنزلة فقير يوسوس إلى الغني، في دفع ماله إليه، وهو يقدر على الامتناع، فإن وافقه فليس ذلك لقوة كيد الفقير، لكن لضعف رأيه، واتباعه.

وهذه طريقة الكفار مع الشيطان. وإنما استحوذ عليهم لما اتبعوه على طريق المجاز؛ وقال «فصدهم» لما اتبعوه، على طريق المجاز، كما يقال في الملك [ص ٣٩٢] العظيم: قد استحوذ واستولى عليه خادمه، وقد صده عن العدل والإحسان، وذلك لا يمنع من أنه ضعيف في نفسه وفي كيده، فكذلك القول فيما ذكرناه؛ وإنما نبه الله تعالى بذلك على ضعف الكفار، لما تمكن الشيطان منهم، مع أن حاله ما وصفنا، وتركهم الحزم، وعدلهم عن الصواب، وإلا فالشيطان لا يمكن منه إلا الوسوسة، التي لولاها لكان الكافر سيكفر أيضاً؛ لأنه لا يجوز أن يكفر عند دعائه، على وجه، لولاه كان لا يكفر، فلا يكون لوسوسته تأثير.

(١٤) القرآن، سورة النساء ٤/٧٦.

(١٥) القرآن، سورة المجادلة ٥٨/١٩.

(١٦) القرآن، سورة النمل ٢٧/٢٤، وسورة العنكبوت ٢٩/٣٨. وفي الأصل القرآني: وزين!

وهذا الموضوع هو الذي خالفه شيخنا «أبو هاشم» فيه، فجاز أن يجري دعاء الشيطان مجرى زيادة الشهوة، في أنه لا يجب أن يمنع تعالى منه، إذا علم أن عنده يكفر، ولولاه لآمن، لأنه جاز مجرى التمكن، خارج عن طريقة المفسدة، وقد بينا من قبل القول في ذلك.

ومنها - ما ادعاه المتجبر، من المناقضة بين قوله تعالى ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾^(١٧) وبين قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾^(١٨) وزعم أنه إذا لم يعلم الجواب عن هذا القدر لم يصح ما تقدم ذكره؛ فبين، رحمه الله، جهله؛ لأنه تعالى بين: أن ما يقدر عليه، من الكلمات والأدلة لا نهاية له؛ ولم يرد بذلك ما وجد من الكلمات والحجج؛ وقوله تعالى ﴿قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَتُ رَبِّي﴾ يدل على ذلك؛ لأن الكلمات الموجودة لا تفاد لها، فالمراد به فيما تتناوله القدرة، فكيف ينقض ذلك أن لا يبين له أحوال الروح مما سألوا عنه؛ لأنه علم: أن الصلاح [ص ٣٩٣] أن لا يبينه، لأنه لا يجب في بيان كل شيء أن يكون صلاحاً، ولا يجب في كل ما يقدر تعالى على بيانه أن يبينه.. وهذا خزي ممن أورده؛ وربما كان ظهور مثل ذلك على السنة أعداء الدين لطفاً في فضيحتهم وخزيهم؛ ولم يذكر اختلاف الناس في تأويل الروح: هل هو الروح في الحقيقة؟ أو جبريل؟ أو غير ذلك؟ وقد بيناه من قبل، وكان الغرض إبطال ما ادعاه.

ومنها - ما ادعاه من تناقض قوله سبحانه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾^(١٩) وقوله ﴿قُلْ أَبْهَتَكُمْ تَكْفُرُونَ بِالَّذِي

(١٧) القرآن، سورة الكهف ١٨/١٠٩.

(١٨) القرآن، سورة الإسراء ١٧/٨٥.

(١٩) القرآن، سورة ق ٥٠/٣٨.

خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أُنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١٠﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَنَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١١﴾ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١٢﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴿١٣﴾، وذلك يبلغ ثمانية أيام؛ فبين شيخنا؛ رحمه الله قلة معرفته؛ لأنه تعالى أراد بقوله ﴿قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ ﴿١١﴾ إلى قوله ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ ﴿١٢﴾ مع اليومين المتقدمين، ولم يرد بذكره الأربعة ما تقدم ذكره.. قال «أبو علي»، وهذا كما يقول الفصيح: صرت من البصرة إلى بغداد في عشرة أيام، وصرت إلى الكوفة في ثلاثة عشر يوماً، ولا يريد سوى العشرة، بل يريد مع العشرة، ثم قال تعالى ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ ﴿١٣﴾ وأراد سوى الأربعة؛ هذا إذا حصل لم يكن مخالفاً لقوله ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ ﴿٢٤﴾، لأنه قد دخل في ذلك خلق الأرض والسماوات، وخلق أقواتهما، بما خلقه من الجبال والمياه، وغير ذلك مما يخرج منه أقوات العباد.

[ص ٣٩٤]

ومنها - ما ادعاه من تناقض بين قوله سبحانه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ ﴿١٢﴾ ﴿فِي يَوْمَيْنِ﴾ ﴿٢٥﴾ وبين قوله ﴿وَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا﴾ ﴿٢٦﴾

(٢٥) القرآن، سورة فصلت ٤١/٩ - ١٢.

(٢٦) أيضاً، ٤١/٩.

(٢٧) أيضاً، ٤١/١٠.

(٢٨) أيضاً، ٤١/١٢.

(٢٩) القرآن، الفرقان ٢٥/٥٩، والسجدة ٣٢/٤.

(٣٠) القرآن، البقرة ٢/٢٩. و«في يومين» لا أصل لها في النص القرآني.

رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّنَهَا ﴿٢٦﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٧﴾ وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَلُهَا ﴿٢٨﴾، وزعم أن الآية الأولى تقتضي أنه خلق الأرض قبل السموات، والثانية توجب أنه خلق السموات قبل الأرض، فبين شيخنا جهله وتجبره؛ بل قال: إنما أخبر أن الأرض بعد ذلك دحاها، وقد كان خلقها من قبل؛ وإنما أراد بدحوها أنه بسطها، فقد كان تعالى خلقها، لا مبسوطه، قبل خلق السماء، ثم بسطها، بعد خلق السماء، وأزالها إلى الموضع الذي هي فيه.

وإنما أردنا بذكر هذا القدر التنبيه على جهله، وإلا فالقدر الذي قدمناه من الأصول كاف، في بطلان ما يدعون من المناقضة؛ لأننا قد بينا الأصل فيه، وإنما يؤتى القوم من قلة التأمل والمعرفة. بما يجوز على الله تعالى، ولا يجوز، أو بطريقة اللغة، ولو نقصنا جميع ذلك كثر، وطال الكتاب.

فأما من يدعي في القرآن: أنه متناقض في دلالة؛ لأنه يدل ظاهره على الأمر مختلفة في الديانات، فالذي قدمناه في باب «المحكم والمتشابه»، وذكرناه آخرًا، في زوال التناقض يبطل ذلك؛ لأنهم إنما أتوا في ذلك من جهة الجهل بما يجوز على الله تعالى، ولا يجوز وبطريقة اللغة؛ فأما مع المعرفة بذلك وتأمل الآيات فلا بد من أن ينكشف أنه لا اختلاف في دلالة؛ وهذا كما نقول من أن قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿٢٧﴾ موافق لقوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ ﴿٢٨﴾ متى حمل ذلك على أن تأويله وجاء متحملو أمر ربك، على ما تقدم ذكره؛ ونحو قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ﴿٢٩﴾ إنه موافق لقوله ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا

(٢٦) القرآن، النازعات ٢٧/٣٠.

(٢٧) القرآن، الشورى ٤٢/١١.

(٢٨) القرآن، الفجر ٨٩/٢٢.

(٢٩) القرآن، الذاريات ٥١/٥٦.

لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»^(٣٠) إذا حمل على أن المراد به العاقبة؛ وقد بينا في مقدمات كتاب «المتشابه» أن المتعلق بمثل ذلك لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد والعدل؛ أو يقول: لا نعلم صحة دلالته إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل؛ وبيننا فساد القول بالأول، بأن قلنا؛ إن من لا يعرف المتكلم، ولا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق، لا يصح أن يستدل بكلامه، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة كلامه إلا بما قدمناه، لأنه لا يصح أن يعلمه؛ أن كلامه حق، لأنه إذا جوز في كلامه أن يكون باطلاً يجوز في هذا القول أيضاً أن يكون باطلاً، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة، ليصحح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة، فلا بد من أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حملة على ظاهره، وما خالف الظاهر حملة على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضاً للأصل؛ ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة؛ فإذا ثبت ما قدمناه لم يمكنهم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه؛ لأن محكمه ومتشابهه سواء، في أنهما لا يدلان، وفي أن الواجب على المكلف عرضها على دليل العقول؛ وإذا وجب ذلك فيهما حملنا ما يمكن إيفاء الحقيقة حقها حقيقته، وما لا يمكن أن نوفيه حقه حملناه على مجازه المعروف، فكيف يدعى في مثل ذلك التناقض!.. وبيننا أن آيات الكتاب التي هي دالة في الحقيقة على الحلال والحرام لا يمكن ادعاء التناقض فيها؛ لأنها إذا اختلفت فلا بد من أن تقدر التقدير الذي قدمناه، فيخص بعضها بعضاً، وتجعل وهي مفترقة كأنها متصلة، وكأن بعضها مقيد ببعض، على ما يجب في طريقة اللغة، فكل ذلك يبطل تعلقهم بهذه الطريقة.

(٣٠) القرآن، الأعراف ٧/ ١٧٩.

فأما الكلام على من قال في دفع هذا الكلام: إني لا أثبت ما في كتاب الله مختلفاً في الظاهر، وأقول: إنه متفق، وأن من اعتقد هذه المذاهب المختلفة فقد أصاب، لأنه تعالى لو أراد منهم المذهب الواحد لم يجر خطابه، على هذا الحد، مما يبين فساده من بعد عند إكفار المتأولين، وعند بيان الفصل بين ما يجوز الاجتهاد فيه، ويكون كل مجتهد فيه مصيباً، وبين خلافه، وسنبين عند ذلك بطلان قول «عبد الله بن الحسن» ومن تبعه.

(٦)

وقد حكى عن «أبي عيسى الوراق» و «ابن الراوندي» في ذلك وفي غيره، من المعجزات التي نذكرها شبهة؛ وذلك أنهم قالوا: إذا كان الواحد منا لم ينته به الحال إلى أن يتصفح العقول، والعادات، وأحوال الناس، في الأزمنة المختلفة، والأماكن المتباعدة، ويعرف أنواع الحيل، ويفصل بينها وبين ما لا حيلة فيه، أو يعرف طبائع الأجسام، وما تختص به من القوى واللطائف، حتى يعلم ما الذي يمكن مما لا يمكن وما الذي يبلغه الناس بالحيل، وما الذي يستحيل من ذلك فيهم، وما الذي يتأتى بطبائع الأجسام، وما الذي يتعذر، فماذا يدفع في المعجزات، التي وجه كونها معجزة، الجمع، والتفريق، والتحرير، والتسكين، والجذب، والدفع، وسائر ما يصح من العباد فعل مثله، وأنهم وصلوا إليه بضرب من الحيل، لا يجب أن يظهر لنا ونعرفه كما لا يجب في حجر المغناطيس وغيره، مما يختص يجذب بعض الأجسام أو يعرفه، كل عاقل؛ ولا يجب إذا ظفر بمعرفته أن يجوز كونه معجزاً؛ وكما ذلك فيه، وفي سائر ما ظهر

في العالم من الطلسمات وغيرها، فيجب أن لا يستنكر العاقل مثله؛ وإذا لم يستنكر كان ظهور مثل ذلك من الشبه، ولم يصح أن يكون دالاً على النبوة، وسلك هذه الطريقة من الشبهة.

واعلم.. أن الذي قدمناه من قبل، من أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول: إن جميع هذا الجنس قد يجوز التوصل إليه بالحيل، فيلزمه أن يجوز أن يحتال المحتال في قلب المدن، وطمر البحار، والطيران في الهواء، ونقل الجبال، وقلب [ص ٤١٢] أحوال البلاد عما جرت به عاداتها في الحر والبرد، وهذا مما لا يلتزمه أحد؛ أو يقول: إن فيها مالا يوصل إليه بحيل، فلا بد من فرق بينه وبين ما يجوز ذلك فيه؛ ولا فرق إلا ما ذكره شيوخنا، من أن ما طريقه الحيل، عند التفتيش والبحث، قد يوقف عليه، وعلى سببه، فيفارق حاله حال المعجز، الذي يقع فيه اختصاص، ومع المعادة الشديدة وقوة الدواعي لا تقع فيه المشاركة، ولا تمكن؛ ومتى قالوا: إن المشاركة في ذلك لا تقع مع البحث الشديد، فيجب فيه منه أن يكون قد خص بتلك الآلة، واللطفية، فتعود الحال فيه إلى أنه معجز من هذا الوجه، ومن الوجوه التي قدمنا ذكرها؛ على أنه يجب على هذه الطريقة مالا قبل لهم به، من أن يجوزوا في العالم طبيعة، أو حيلة، أو لطيفة يمكن معها جذب الشمس والقمر، والنجوم، والكواكب، ويختص قوم بتلك الآلة، كما يختص بحجر المغناطيس وبالآلة التي يصح بها جذب الشجرة، ويجوزوا في العالم لطيفة، يظفر بها كثير من الناس، يسكنون بها الحجر العظيم في الجو، ولا نأمن أن السموات واقفة. بضرب من الحيل، وأن لا يمتنع من بعض الناس أن يظفر بحيلة تزيلها عن مكانها؛ بل يجب أن لا نأمن أن تكون هناك لطيفة وطبيعة تقتضي تثبيت الحياة، ودفع الموت؛ فيكون في الناس من يدفع الموت عن نفسه، أو الأمراض عن جسمه، وأن تكون لطيفة، متى لطمخ بها البرص زال؛ والأعمى عاد بصيراً؛

والزمانة فيعود صحيحاً؛ ولا نأمن أن يكون هناك لطيفة متى اكتحل بها البصير رأى ما بالصين، كرؤيته لما قرب منه؛ وأن يكون في الأجسام اللطيفة أشياء متى طرحت على البحار صلبت وجمدت؛ و(متى طرحت) على النحاس عاد ذهباً؛ [ص ٤١٣] ويختص بذلك قوم؛ ولا نأمن أن تكون في العالم لطيفة متى خرجت على لسان الصبي تكلم وهو في المهد؛ ومتى سقى الصبي صار عاقلاً؛ ومتى طرح عليه صار متكلماً بأفصح اللغات؛ بأن صار شاعراً خطيباً؛ ولا يمكنه في هذا الباب أن يفصل بين ما يقدر في الجنس عليه وبين ما لا يقدر؛ لأن ما لا يقدر عليه قد تجري العادة بحدوثه عند بعض الأمور؛ كما أن ما يقدر عليه يتعذر عند بعض الآلات؛ ويفعله الله تعالى عندها؛ فالحال واحدة فيما ألزمناه؛ فيجب أن لا نأمن أن تكون هناك لطيفة عندها يحيى الميت؛ ويعود متصرفاً، كما كان؛ وأن كثيراً من الناس قد ظفروا بها، فيتمكنون من رد موتاهم من القبور، ومن إنزال الموت بأعدائهم؛ مع سلامة الحال، ولا فرق بين من ارتكب ذلك، ومن جوز اختراع الجسم، وسائر ما لا يختص به إلا القديم تعالى! ومن هذه الحال يخرج عن أن يكلم في النبوات، إلى أن يجيب تثبيت العدل والتوحيد عليه؛ ومتى امتنع من تجويز ما ألزمناه أو بعضه فإنما يمكنه ذلك بالطريقة التي قدمناها من قبل؛ وتلك الطريقة توجب زوال هذا الطعن، وصحة الاستدلال بمجيء الشجرة وغيرها، على نبوته، عليه السلام.

ومن ذلك ما ظهر وتواتر أنه، صلى الله عليه، سقى الكثير من الماء القليل؛ وكان ذلك في بعض الغزوات، في الجمع العظيم. عند إغواز الماء وتعذره؛ فوضع، صلى الله عليه، يده في الميضة، ولم يزل الماء يقور من بين أصابعه، حتى شربوا وتزودوا؛ ومثل ذلك لا يجوز الوصول إليه بالحيل، لأنه

لا يخلو من وجهين: إما أن يكون اختراع الأجسام، أو اختراع الرطوبات، وسائر ما يكون به الماء ماء [ص ٤١٤] فيها؛ وذلك مما لا يختص به إلا القديم تعالى، ولم تجر العادة بمثله؛ أو يكون بنقل أجزاء الماء وجمع متفرقاتها، وهذا أيضاً مما لم تجر العادة بمثله، فعلى جميع الوجوه لا بد من كونه معجزاً، ولا يمكن أن يدعى في ذلك التخيل، واشتباه الحال عليهم، مع أنهم شربوا منه، وتزودوا، ولا يمكن أن يدعى أن الماء إنما فار من بعض العيون، مع ما ثبت من أنه فار، من بين أصابعه، وقد وضع يده في الميضأة، ولم يبق بعد ذلك إلا ادعاء حيلة مجهولة، أو لطيفة غير معقولة، يدعى لأجلها أنه تمكن من جمع أجزاء الماء في الميضأة، إلى غير ذلك؛ والذي قدمناه يفسد ذلك؛ وطريق هذه المعجزة التواتر؛ لأنها وقعت عند الجمع العظيم، وحصل النقل على هذا الحد؛ وقد قال شيخنا «أبو هاشم» في بعض المواضع: إن في معجزاته، صلى الله عليه، سوى القرآن ما يعلم باضطراب؛ وأشار إلى هذه المعجزة، وما جرى مجراها، مما حدث في المجامع العظيمة؛ وحصل النقل فيه متظاهراً؛ وقد أشار إلى مثله شيخنا «أبو علي»، وربما مر في كلاميهما أن الذي يمكن أن يعتمد عليه مع المخالفين هو القرآن. ذكره «أبو هاشم» في مواضع فأما شيخنا «أبو علي» فقد ذكر ذلك في «نقض الإمامة»، على «ابن الراوندي»، وإن كان الأكثر فيما قدمناه من قبل.

٥ (٦٨ / ٣)

عبد الجبار،

- المغني في أبواب التوحيد والعدل،

الجزء ٢٠ (في الإمامة)،

تحقيق الدكتورين عبد الحليم محمود وسليمان دنيا،

بإشراف الدكتور طه حسين،

القاهرة (١٣٨٥ / ١٩٦٥؟)

(القسم الأول)

(١)

[ص ٣٧]

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام، فتسلق بذلك إلى القدح فيهما؛ لأنه لو قدح فيهما بإظهار كفره، فيأذن يقلل القبول منه، فجعل هذه الطريقة سلماً إلى مراده، نحو هشام بن الحكم وطبقته، ونحو أبي عيسى الوراق، وأبي حفص الحداد. وابن الراوندي وسائر من نحا هذا النحو؛ لأن المتعالم

من حالهم ما ذكرناه، حتى شهر ذلك وتصبح من طريقتهم [ص ٣٨] بأفعالهم وأقوالهم، وعلى هذا الوجه أظهروا ما يكون نقضاً للدين والإسلام، لأن مرادهم إبطال الكتاب والسنة، وأجازوا في الكتاب - أو كثير منهم - الزيادة والنقصان. وبعضهم أخرجه من أن يكون معجزاً، وأبطلوا طريقة التواتر الذي لولاه، لما ثبت الكتاب والسنة، وقدحوا في الإجماع.

ويُن شيخنا أبو علي، رحمه الله، أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل، وأن هشام بن الحكم قال بالتجسيم، وبحدوث العلم، وبجواز البدء، إلى غير ذلك مما لا يصح معه التوحيد، وقال بالجبر، وما يتصل بتكليف ما لا يطاق، ولا يصح معه التمسك بالعدل.

وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد، وأنه كان يقصد بسائر ما يؤلفه إلى التشكيك، فظاهر. وربما كان يؤلف لضرب من الشهوة والمنفعة.

وأما أبو عيسى فتمسكه بمذاهب الثنوية ظاهر، وأنه كان عند الخلوة ربما قال: بليت بنصرة أبغض الناس إلي وأعظمهم إقداماً على القتل، لكن التستر بذلك والتحرز به من القتل لا بد من أن يكون، إلى غير ذلك مما يحكى عنه في هذا الباب.

وإنما يخرج عن هذه الطريقة من يكون مقلداً ممن يسلك في الإمامة المسلك الذي ذكرناه. فأما من لا يتحقق بما قدمناه من الطرائق في الإمامة طريقة متوسطة بين العقل والشرع، فمن كان يتمسك بالتوحيد والعدل فهو بريء مما نسبناه إلى من تقدم ذكره، كأبي الأحوص والنوبختي وغيرهم فإنهم لا يسلكون ما قدمناه، وإنما يتبعون في الأكثر طريقة السمع، وإن كانوا ربما التجؤوا إلى طريقة العقل.

(٢)

[ص ١١٨]

ومتى قالوا في هذه الطائفة: إنها طائفة قليلة فلا يجوز ذلك فيها؛ قيل لهم في طائفتهم مثله؛ لأن شيوخهم ادعوا بل بينوا أن من ادعى النص على هذا الوجه عددهم عدد قليل، وإنما تجاسر على ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق، وقبلهم هشام ابن الحكم، على اختلاف الرواية عنه فيه ممن يدعي النص من طائفتهم على هذا الوجه، دون من يدعي النص من البكرية وغيرهم، ولا يمكنهم الفصل بين طريقتهم وطريقة البكرية؛ لأن سلفهم خلق كثير وطائفة عظيمة، وليس كذلك حال البكرية؛ لأن المعارضة في ذلك إنما تقع على أصل النقل، وذلك إنما يعتبر من تقدم دون من تأخر منهم، فليس بينهما فرق في ذلك.

(٣)

[ص ١٢٥]

وقد روي عن السيد^(١) أنه قال: ما لأمر المؤمنين فضيلة إلا وفيها قصيدة وشعر، وليس في أشعاره أنه ادعى النص مثل هذا، وإنما ذكر فيها الأخبار المروية. ويقال: إن أول من جسر على هذه الدعوى ابن الراوندي ومن جرى مجراه.

(١) لم يحتمل المحققان أحداً لهذا الإطلاق، وقالوا «من يكون السيد هذا؟» لكنني أقرأ النص على أنه

إشارة إلى السيد الحميري، راجع أطروحتي

Ibn a-Riwandî, Text & Commentaires, pp. 158, 224, 299, 341.

قال: وكيف وقع نقل فضائله ومقاماته المحمودة في الحروب وغير ذلك ولم يتكاثموا، وتكاثموا إمامته، مع أن حالها أظهر وأشهر؟ وكيف يصح ذلك وقد رووا أشياء كثيرة لا يصححها أهل النقل حمله باب خيبر وكان لا ينقله إلا أربعون رجلاً - فرمى به أربعين ذراعاً، إلى غير ذلك. فبأن يروى حديث النص أولى.

وهذه الجملة من كلامه يمكن أن نتعلق بها في إبطال الضرورات وكثير منها في إبطال النص على غير هذا الوجه، ونحن نبين بعد ذلك الكل في موضعه.

(٤)

[ص ٢٣٨]

قيل له: لو كانت العلة ما ذكرت لوجب ما قالته الراوندية^(٢) من إمامة العباس بن عبد المطلب وتقديمه على أمير المؤمنين. وليست العلة في ذلك القرابة؛ لأن القرابة يستحق لأجلها أحكاماً مخصوصة، ولا مدخل للإمامة فيها. كما لا مدخل للإمامة في ذلك، وقد كان عليه السلام يولي من يبعد منه ويقرب.

(القسم الثاني)

[ص ١٧٧]

فرقة تدعى الهريرية، أصحاب أبي هريرة الراوندي، رجعت عن

(٢) قال المحققان: «في الأصل (الراوندية) ولعلها نسبة إلى ابن الراوندي»! وواضح أن «الراوندية» كفرة هم أتباع أبي هريرة عبد الله الراوندي، وليس ابن الريوندي، راجع كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحق، الصفحات ١٣٨ ، ٢٤٧. قارن النص التالي.

هذه المقالة وزعمت أن الإمام بعد الرسول العباس ثم بنوه على الترتيب وهم
الراوندية^(٣).

(٣) ذكر المحققان في الهامش: «كذا في الأصل، ولعله: الراوندية» والظاهر أنهما نسيا تصحيحهما
للفظة في القسم الأول من هذا الكتاب (ص ٤٤٧ تعليق ٢)، وقد نسبا هناك خطأ هذه الفرقة إلى
ابن الريوندي، متغافلين عن الصلة بين هذا النص والنص السابق.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، (ت ٤٣٩ / ١١٣٤):

- أصول الدين،

أسطنبول ١٣٤٧ / ١٩٢٨.

[ص ٦٠]

المسألة الثانية عشرة من الأصل الثاني في بيان وقوف

الأرض ونهايتها

اختلفوا في هذه المسألة [على مذاهب خـ]: فقال المسلمون وأهل الكتاب بوقوف الأرض وسكونها وأن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تصيبها. وبه قال جماعة من الفلاسفة منهم أفلاطون وأرسطا طاليس وبطليموس وإقليدس. وزعم بعض السمنية أن الأرض تهوي [ص ٦١] أبداً بما عليها. وزعم قنادوس (وحكى عن ميلانوش)^(١) أن الأرض تتحرك حركة دورية لكنها لا تزول عن مركزها. وحكى ارسطا طاليس في كتاب السماء والعالم

(١) ذكر الناشر: «وفي تاريخ الحكماء للقفطي: ميلانوس».

عن قوم من الفلاسفة أن الفلك ساكن وأن الأرض هي التي تدور بما عليها من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحدة وهذا عكس قول المنجمين أن الفلك يدور حول الأرض في كل يوم وليلة دورة واحدة. واختلف القائلون بوقوفها في علة وقوفها: فقال أصحابنا إنَّ الله تعالى وقفها لا على جسم وليس الهواء المحيط بها حاملاً لها وأجازوا وقوف كل جسم لا في مكان. [وزعمت الدهرية الذين زعموا أنه لا نهاية للأرض إلا من جهة الصفحة العليا منها إن خـ] وزعمت القدرية النافية لنهاية العالم من تحت ومن الأطراف أن علة وقوف الأرض أنه ليس تحتها خلاء ولا عن جانب منها خلاء. وزعم أرسطو طاليس أن علة وقوفها أنها تطلب مركزها الذي في وسطها. وزعم قوم من الفلاسفة أن علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [من وقوف^(٢) في الفلك خـ] قالوا ولو وقف الفلك لسقط الأرض من وسط الفلك إلى الجانب الأسفل منه. وقال آخرون علة وقوف الأرض جذب الفلك لها من كل جانب إلى نفسه. وقال آخرون علة وقوفها دفع الفلك لها عن نفسه من كل جانب.

[ص ٦٢]

وزعم ابن الراوندي أن علة وقوفها أن تحت الأرض جسماً صعباً كالريح الصاعدة وهي منحدر فاعتدل الهاوي والصاعد في الجرم والقوة فلذلك وقفت فتوافقا. وزعم آخرون أن الأرض مركبة من جسمين أحدهما منحدر والآخر مصعد فاعتدلا فيها فلذلك وقفت. ودليل بطلان قول من زعم أن الأرض تهوي أبداً وصول ما نلقيه من اليد إلى الأرض والخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في الانحدار ما لم يكن للأثقل منها وقوف. ولو كانت للأرض حركة دورية لأحسنا بذلك كما نحس بحركتها عند الزلزلة ثم أنا لو جعلنا قطعة من الأرض على طبق لم تدر عليه ولو رمينا بها في

(٢) ذكر الناشر: «العله: عدم وقوف» وهو احتمال شاذ، برأينا.

الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها فإذا كانت كل قطعة منها عنها من غير جهة الصفحة العليا منها باطل لأن تهاهيا من جهة دليل على تهاهيا من سائر الجهات [ومن سار [كان خـ] في قبلة الشرق كان ما خُلفَ ورائه من جهة المغرب في كل يوم أكثر مما خلفه قبل ذلك وما زاد على غيره فالمزيد عليه^(٣) متناه في نفسه خـ] ولو كانت علة وقوفها طلبها للمركز الذي في وسطها لوجب أن لو حفرنا بئر على سَمَت ذلك المركز نافذة إلى الصفحة السفلى منها أن يقف الماء عند ذلك المركز لا على قرار منها وهذا محال عندهم. ومن زعم [ص ٦٣] أن علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [فمن سلم لهم دوران الفلك حول الأرض أو ما علموا من قولنا فوق الأرض كالطبق وأنه ليس تحت الأرض سماء وأن الفلك ساكن وأن الكواكب متحركة فيه ولو سلمنا خـ] سلم له دوران الفلك حول الأرض والسموات عند طباق^(٤) فوق الأرض ساكنة وإنما يتحرك الكواكب فيها ولو سلمنا لهم دوران الفلك حول الأرض والهواء لم يجب بذلك وقوف الأرض لأن هذه العلة لو صحت لما صح دوران الطيور في الهواء فوق الأرض لأن الفلك يدور حولها كما يدور حول الأرض. ولو كان علة وقوفها جذب الفلك لها إلى نفسه من كل جانب لوجب إذا رمينا بقطعة من الأرض في الهواء أن يذهب إلى الفلك ولا يرجع إلى الأرض. ولو كان علة وقوفها ريح صاعدة تحتها كما قال ابن الراوندي لوجب أن لا ينحدر إلى الأرض ما يُرمى به في الهواء عند هبوب^(٥) الريح [الرياح خـ]. ولو كانت الأرض مركبة من جزئين أحدهما منحدر والآخر مصعد لوجب إذا رمينا منها

(٣) في المطبوع: «العله الصحيح: والمزيد عليه» وله وجه!

(٤) في المطبوع: «العل الصحيح: عندنا طباق»، وهو تصحيح جميل.

(٥) في المطبوع: «العله: كما عند هبوب» (٩).

في الهواء أن يقف في الهواء لأنها مركبة من منحدر وصعاد [فلما لم يكن كذلك بطلت هذه العلة وسائر العلل التي حكيناها عن مخالفينا وصح بما قلنا أن الأرض واقفة بقدرة الله تعالى وأنها متناهية من كل جهة كما بيناه خ] وإذا بطلت قول^(٦) مخالفينا في هذه المسألة صح قولنا فيه.

(٦) كذا في الأصل المطبوع، وصوابها (بطل قول) أو (بطلت أقوال)؛ والأخيرة، على الظن، هي الصواب.

ابن الفراء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد
بن الفراء الحنبلي البغدادي (ت ٤٥٨ / ١٠٦٦):
- كتاب المعتمد في أصول الدين،
تحقيق وتقديم الدكتور وديع زيدان حداد،
دار المشرق، بيروت ١٩٧٤^٢.

[فصل ١٧٦]

[ص ٩٨]

ومحل الروح كلّ جزء من أجزاء الإنسان التي فيه حياة وليس يختص بجزء
دون جزء، خلافاً لبعض الفلاسفة في قولهم محلّ الروح الدماغ؛ وخلافاً لبعضهم
أن محلّه القلب؛ وخلافاً للنظام وابن الراوندي في قولهما: الروح هيكل.

والدلالة عليه أنّه قد ثبت أنّ جملة الإنسان حية وكل جزء منها حي
ليس بميت، ولا يجوز أن توجد الحياة إلا بجزء واحد، لأننا لو قدرنا

(*) انظر:

Al-Aadi abu Yala Ibn Al-Farra: Kitab Al-Mutamad Fi Usul Al-Din, Arabic
Text, edited with introduction by Wadi Z. Haddad, Beyrouth 1974.

وجودها في محلين لأدى إلى انقسام الذات الواحدة، وذلك باطل. ولا يصح أن يوجب الحياة الحكم إلا [ص ٩٩] للذات التي هي موجودة بها؛ لا للجملة لأن من شرط العلة التي توجب الحكم أن يكون لها اختصاص بذات من له الحكم واختصاصها وجودها بذاته. والدليل على ذلك أن الحركة والسكون لما كانا موجبين لكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً استحال أن توجد الحركة والسكون بذات ويوجبان الحكم بغير تلك الذات كذلك الحياة فثبت أن كل جزء من أجزاء الإنسان إذا كان حياً وجب أن يكون فيه حياة.

أبو رشيد، سعيد بن محمد النيسابوري، (ت ١٠٦٨/٤٦٢):

- كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين،

نشرت الأستاذ A.Biram،

ليدن ١٩٠٢^(١).

[ص ٦٩]

اعلم أن شيخنا أبا الحسين الخياط كان يقول في الجوهر إنه ينتفي
بأن يعدمه الله وجوز أن يتعلق كون القادر قادراً بالإعدام. وقال شيخنا
أبو القاسم^(١) أن الجوهر إنما يفتى بأن لا يخلق الله تعالى له البقاء. وعند
شيوخنا أن الجوهر يفتى بفناء وأن ذلك الفناء يصاد الجوهر ويوجد لا في
محل. وقال شيخنا أبو علي^(٢) أولاً إن فناء بعض الجواهر لا يكون فناء

(*) انظر:

Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensem und Bagdadensem, ediert von Arthur Biram, (E.I. Brill), Leiden 1902.

(١) أبو القاسم البلخي الكمي.

(٢) أبو علي الجبائي.

سائرهما، وقال أخيراً فيما أملاه من نقض التاج^(٣) أن فناء بعض الجواهر فناء
لسائرهما^(٤) وإليه كان يذهب شيخنا أبو هاشم^(٥) وسائر أصحابه.

(٣) كتاب التاج لابن العربي.

(٤) كتب الأستاذ Biram في هامش التحقيق: an aus Glosse. وقال أخيراً Von.

(٥) أبو هاشم الجبائي.

أبو رشيد النيسابوري،

- ديوان الأصول (في التوحيد)،

تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة،

ط. دار الكتب، القاهرة ١٩٦٩.

[ص ٢٧٣]

ثم قال رحمه الله: أوليس أن الجسم قد يصح أن يكون مقارناً لما لا يبقى من الأعراس في كل وقت، ثم لا يجب أن يكون الجسم غير باق، فكذا لم لا يجوز أن يقال: إن الجسم لم يخل من الحوادث فيما مضى، ثم لا يجب أن يكون محدثاً مثلها... إلى آخر الباب؟

اعلم أن هذه المعارضة أوردها ابن الروندي، وهي ساقطة في الأصل^(*)

والأصل في الجواب عنها أن نقول: إن كل صفتين إذا كانتا متنافيتين أو جارين مجرى التنافي، فإنه لا يجوز أن تحصل الذات عليهما، وكل صفتين إذا لم تكونا متنافيتين ولا جارين مجرى التنافي فإنه يصح حصول الذات عليهما معاً، إذا صح أن تحصل على كل واحدة منهما على الانفراد.

(*) كذا في المطبوع (١)؛ فلاحظ.

الحاكم الجشمي، أبو السعد، المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي (قتل
سنة ٤٩٤ / ١١٠١):

- الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من «كتاب شرح العيون»
نشرة فؤاد سيد، تونس ١٩٧٤.

[ص ٣٩١]

وجملة القول أن المعتزلة هم الغالبون على الكلام الغالون على أهله^(١)،
فالكلام منهم بدأ، ومنهم نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة المدونة والأئمة
المشهور^(٢)، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، ولهم المقامات
المشهور^(٣) في الذبّ عن الإسلام. وكل من أخذ في الكلام أو ما يوجد من الكلام في
أيدي الناس فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس، حتى أن من خالفهم أخذ عنهم، فتمنى
رياسة لم يدركها فخالفهم، فطردتهم المعتزلة، فصاروا رؤساء في غيرهم، فأذئاب
المعتزلة ومن دونهم رؤساء الفرق؛ كضرار بن عمرو، وأخذ عنهم ثم خالفهم
فكفروهم وطردوه، ومن عدّه من المعتزلة فقد أخطأ لأننا نتبرأ منه، فهو في المجبرة.

(١) كنا لا نستقيم في المطبوع. ولعلها «الغالون».

(٢) كنا لا نستقيم في المطبوع. ولعلها «الأئمة المشهورون».

وكحفص الفرد، أخذ عنهم ثم خالفهم، وصار من المجبرة، فصار [ص ٣٩٢] رئيساً في النجارية. وكذلك ابن الراوندي^(٣) وأبو عيسى^(٤) طردتهم^(٥) المعتزلة، فصارا رئيسين؛ وصار أبو عيسى ثنوياً. وأخذوا^(٦) في الرد على الإسلام وأخذت المعتزلة في الرد عليهم ونقض كتبهم.

(٣) يذكر فؤاد سيد هنا: «هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي. وضبط الذهبي اسمه بالشكل: اليوندي [= الريوندي] في سير أعلام النبلاء (ج ٩ مجلد رقم ١٢١٩٥ ح) ومرة ترجمته في لطيفة الثامنة [من كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار] وكانت وفاته سنة ٢٩٨ هـ. راجع ابن النديم، الملحق ٤، لسان الميزان ٣٢٢، المنتظم ٦/ ٩٩ - ١٠٥، البداية والنهاية ١٠/ ٣٤٦، ١١/ ١١٢]، Br.S.1, 340 [بروكلمان]، Sezgin, 1, 620 [سزكين]. ولبول كراوس مقالة طويلة عن ابن الراوندي، نشرت باللغة الألمانية، في مجلة الدراسات الشرقية، وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (تاريخ الإلحاد في الإسلام، ٧٥ - ١٨٨)» [انظر الملحق ص ٢٦٠ - ٣٧٤ من كتابنا هذا].

(٤) كتب فؤاد سيد هنا «هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، له تصانيف على مذهب المعتزلة، مات سنة ٢٤٧ هـ كان من المعتزلة ثم خلط وعنه أخذ ابن الراوندي. مروج الذهب ٤/ ١٠٥، لسان [الميزان] ١٢/ ٥، الانتصار ٧٣، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ابن النديم نسخة الهند. Br. S. 1, 341 [بروكلمان]، Sezgin, 1, 620 [سزكين].»

(٥) كذا (١): طردتهما.

(٦) كذا (١): وأخذوا.

نصوص القرن السادس

ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت ١١٨١/٥٧٧) :
- نزهة الألباء في طبقات الأطباء،
تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي،
بغداد ١٩٥٩^(١).

[ص ١٤٨]

وأما أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي، المعروف بالمبرد...
فكان شيخ أهل النحو والعربية...

[ص ١٥٦]

وصنف كتباً كثيرة، ومن أكبرها: « كتاب المقتضب »^(٢)، وهو
نفيس إلا أنه قل ما يشغل به أو ينتفع به. قال أبو علي: نظرت في كتاب
المقتضب فما انتفعت منه بشيء، إلا بمسألة واحدة، وهي: وقوع إذا

(*) قارن طبعة القاهرة [حجر] ١٢٩٤/١٨٨٧، ص ٢٧٩، ٢٩١ - ٢٩٢.

(١) هذا الكتاب يشرحه ابن درستويه (انظر نص ابن القفطي، أنباء الرواة، بعد ص ٤٦٧ - ٤٦٨).

جواباً للشرط في قوله تعالى «وإن تصيبهم سيئة بما قدمت أيديهم»^(٢) إذا هم يقتطون»^(٣)

قال المصنف: وكان السر في عدم الانتفاع به أن أبا العباس لما صنف هذا الكتاب أخذه عنه ابن الراوندي المشهور بالزندقة وفساد الاعتقاد، وأخذ الناس من يد ابن الراوندي وكتبوه منه؛ فكانه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به^(٤).

(٢) كذا في ط. القاهرة، مساواة للأصل القرآني، بينما أوردها أستاذنا الدكتور السامرائي في نشرته (يداهم)، وهي غلطاً

(٣) القرآن، سورة الروم ٣٠/٣٦.

(٤) قارن النص بما أخذناه عن ياقوت، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحق، النص ٣٥/٧، ٤، (ص ١٨١). وواضح أن يقاوتا هناك ينقل عن ابن الأنباري أو عن مصدر قريب منه، فلاحظ.

نصوص القرن السابع

٧ (١/٧٥)

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت ١٢٤ / ١٢٤ - ٩) :
- إنباه الرواة على أنباه النحاة،
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،
القاهرة ١٣٧١ / ١٩٥٢

الجزء الثاني:

[ص ١١٣]

عبد الله بن جعفر بن دَرَسْتَوِيَه بن المرزبان، أبو حمد، الفارسي الفَسَوِيّ
النحوي^(١)؛ نحوي جليل القدر، مشهور الذكر، جيد التصانيف...

أما تصانيفه ففي غاية الجودة والإتقان، منها:

(١) يراجع الدكتور عبد الله الجبوري، عبد الله بن جعفر بن درستويه، بغداد ١٩٧٥ .

[ص ١١٤] كتاب «شرح المقتضب»^(٢)، لم يتمه.... كتاب النقض الراوندي
على النحويين^(٣)

(٢) «المقتضب» من تأليف المبرد، راجع، قبل، نص ابن الأنباري، وقارن الأستاذ Brockelmann في كتابه، 1938, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden, vol. I, p. (المبرد ٧) 168. قارن ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦١، ص ١٦٦.

(٣) قارن نص التوحيد ٦ / ٨ / ٤ من كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحد، (ص ٨٠)، وانظر ابن النديم، نشرة Flügel ص ٩٤، ولاحظ الأستاذ L.Massignon في كتابه -*La passion dal-Housayn ibn Mansour al-Hallâj*, paris 1922, p. 575, note 4.

القسم الثاني
ابن الريوندي
في المراجع العربية الحديثة
الجزء الثاني

«الأرقام داخل القوسين تشير إلى تسلسل نصوص الكتاب في
المجلدين، مضافاً إليها تسلسل المراجع الحديثة».

(١ / ٧٦)

السندويي ، حسن :

- أبو حيان التوحيدي، حياته وآثاره ومروياته،
(مقدمة تفصيلية لكتاب "المقابسات" للتوحيدي)،
القاهرة ١٣٤٧ / ١٩٢٩.

[ص ١٥]

....وهذه كتب التوحيدي، وآثاره ليس فيها ما يشير إلى ضعف في العقيدة،
أو ما يدخل أقلّ شبهة على استقامة الطريقة، وطهارة القلب من دغل الزندقة
أو الإلحاد في الدين.
وقد وقّع الحافظ الذهبي فيما إئتفكه ابن فارس وغُرّب به، فقال [ص ١٦] عن
أبي حيان، من غير رواية ولا خوف من الله: كان عدو الله خبيثاً، وكان سيء
الاعتقاد.

وكذلك ارتطم في هذه الورطة أبو الفرج بن الجوزي، فقال في تاريخه:
زندقة الإسلام ثلاثة^(١): ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو

(١) بخصر من هذه المسألة راجع كتابنا Idn ar, Riwandis, Kitab Fadihat al-mu,tazilah, Beirut- Paris 1977, P, 58, note 123.

العلاء المعري^(٢). قال: وأشدّهم على الإسلام أبو حيان؛ لأنّه مجمج،
ولم يُصرّح^(٣)

(٢) للتفصيلات انظر المقالات المخصصة للزندقة.

Massignon, L., art. Zindik, E.I., IV, P. 1228.

Margolouth, art. Atheism, E.R.E., II, P. 189.

Wensinck and Kramers, Hand. Des Islam, Leiden 1941, P 827.

(٣) راجع ما قلناه في التعليق على هذه العبارة المنسوبة إلى ابن الجوزي، في كتابنا تاريخ ابن
الريوندي الملحده ص ٢٠٣ تعليق ٤.

(٢ / ٧٧)

المامقاني، عبد الله بن محمد حسن بن المولى عبد الله:

- تنقيح المقال في علم الرجال،

النجف ١٣٥٠ / ١٩٣١.

(١)

[الجزء الأول، ص ٣١١]

(في ترجمة الحسن بن موسى النوبختي)... كان إماماً حسن الاعتقاد... له

مصنفات كثيرة... منها... [ص ٣١٢]... كتاب النكت على ابن الراوندي...

(٢)

[الجزء الثالث، ص ١٩٨]

[في ترجمة محمد بن هارون، أبي عيسى الوراق]... وظاهره كونه

إمامياً، وعده ابن داود في قسم الممدوحين، ونقل عن الوسيط عن علم

الهدى^(١) أنه قال في كتاب الشافي: إنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندي؛

(١) أي الشريف المرتضى، راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٩٧ وما يليها.

انتهى. مع أنه^(٢) صرح في ابن الراوندي ببراءة^(٣) ساحته مما رموه به، وإن رميهم لأجل التشيع والمعروفية به، وكونه من علماء الشيعة، وممن ينتصر لمذهب الإمامية؛ فظهر براءة^(٤) ساحته أبي عيسى أيضاً بحكم التشبيه.

(٢) أي الشريف المرتضى.

(٣) في الأصل المطبوع: ببراءة.

(٤) في الأصل المطبوع: فيظهر براءة.

(٣ / ٧٨)

الشهرستاني، السيد هبة الدين:

- مقدمة «كتاب فرق الشيعة للنوبختي»،

نشرة ريتز H.H. Ritter

اسطنبول ١٩٣١^(١).

*

[ص × ×]

(ومن مصنفات الحسن بن موسى النوبختي)... النكت على ابن الراوندي^(٢)
(النجاشي)^(٣).

(١) تقارن طبعة إبراهيم الزين، بلا تاريخ (بيروت)، ص ١٢٥ س ٤، برقم ٤٤.

(٢) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١١٥، تعليق ٢.

(٣) يقصد: كتاب الرجال، ط. يومي ١٣١٧ / ١٨٩٩، ١ / ٥٠، وراجع النص في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١١٥.

الكوثري، محمد زاهد :

- نشرة كتاب «التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرايني».

ط. أولى، القاهرة ١٣٥٩ / ١٩٤٠.

[ص ٣٧، تعليق ١]

وإلزامات المصنف [= الاسفرايني] على المعتزلة أشدّ من صنيع شيخه عبد
القاهر [البغدادي]، الذي يقول عنه بعض الباحثين أنه جارى في ذلك «فضيحة
المعتزلة» للراوندي^(١)، كما يظهر من «انتصار» الخياط.

[ص ٥١، تعليق ٢]

وكتاب «الانتصار» له [= للخياط] مطبوع يردّ به على «فضيحة المعتزلة» لابن
الراوندي، ويبرّئهم عن كثير مما يعزوه إليهم. وهو كتاب مفيد في تحقيق ما نسب
إليهم، وبه يتضح مذهب الرجل أكثر من أي كتاب آخر^(٢)

(١) يراجع كتابنا Idn ar-Riwandi, PP. 65- 78.

(٢) Idid., PP. 65- 78.

متز، الأستاذ آدم:

- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري،

ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده،

ط. أولى، القاهرة ١٣٥٩ - ١٩٤٠ / ٦٠ - ١٩٤١^(١).

(١)

[الجزء الأول/ ص ٣٣١]

أن أعظم مفكري الإسلام في ذلك العهد [= القرن الثالث] كانوا

(١) نشر الأصل الألماني لهذا الكتاب بعد وفاة الأستاذ Adam Mez بعنوان Die Renaissance des Islâms, Heidelberg 1922. ولأهمية الكتاب شرع المرحوم Salahuddin Khuda Bukhsh بترجمة نصه الألماني إلى الإنكليزية، ثم توفي، فأتم عمله الأستاذ المستشرق الإنكليزي D.S. Margoliouth ونشره بعد ذلك بعنوان The Renaissance of Islam, London 1937. كترجمة مشتركة لهما، فجاءت بعد ذلك بقليل، ترجمة الأستاذ أبي ريده عن الأصل الألماني، مستفيداً من الترجمة الإنكليزية، وعلى الأخص تعليقات الأستاذ Khuda Bukhsh ذات الأهمية الخاصة. ولعله من نافلة القول أن نشير إلى أن ترجمة العنوان الألماني، كما هو بالإنكليزية، كان يمكن أن يكون «النهضة (أو الانبعاث) في الإسلام»، ولكن أبا ريده فضل، بتأثير المرحوم أحمد أمين كما يبدو، العنوان الحالي للترجمة، وهو ما لم يره المؤلف عند تأليفه الكتاب.

جميعاً بين صفوف المعتزلة الذين كانت تنبعث من عندهم جميع المسائل التي يعالجها المتكلمون، ولم يكن المعتزلة من حيث هم فرقة لها مذهبها الخاص أشد مخالفة لأهل السنة من الشيعة في ذلك العهد.

...وفي القرن الرابع الهجري كانت مخالفة المعتزلة لجمهور المسلمين مخالفة كلامية محضة لا تخرج عن [ص ٣٣٢] حدود مسائل علم الكلام...

أمّا في العبادات، فقد كان المعتزلة في الغالب متفقين مع أهل السنة؛ هذا إلى أنه كان بين المعتزلة شيعة كالزيدية، وكان من هؤلاء بعض أهل البيت^(٢) مثل أبي عبد الله الداعي، وهو أحد تلاميذ أبي عبد الله البصري^(٣)

وكان من الشيعة المعتزلة المشهورين، إلى جانب من تقدّم، أبو الحسين الراوندي^(٤) والرمّاني اللغوي^(٥) المتوفى عام ٣٨٤ / ٩٩٤.

وكان أساتذتهم كلّهم تقريباً فرساً هاجروا إلى العراق أو استوطنوا أصفهان؛ بل يقال إنّ الجبائي المتوفى عام ٣٠٣ / ٩١٥ ألف تفسيراً للقرآن بالفارسية^(٦).

...وفي أواخر القرن الثالث الهجري^(٧)، أخرج المعتزلة أكبر مدافع عن مذاهب الثنوية، وهو ابن الراوندي الذي كان من المعتزلة ثمّ انسلخ

(٢) أهل البيت (كذا)، وفي الأصل الألماني والترجمة الإنكليزية (العلويين)!

(٣) هامش متن: أحمد بن يحيى، كتاب الملل، نشره Arnold، ص ٦٣ وقد صوب أبو ريدة عنوان الكتاب وأثبت [المعتزلة لابن المرتضى الزيدي، ص ٦٣].

(٤) في الأصل الألماني والترجمة الإنكليزية «راوندي»، لم ترد كنيته، فهي من زيادات أبي ريدة.

(٥) السيوطي، المفسرين، نشره Meursinge، ص ٧٤. وقد أسقط أبو ريدة (نشرة Meursinge)، كما فعل مترجماً الكتاب إلى الإنكليزية. ورقم ٧٤ تحرف في الترجمة العربية على ٢٤.

(٦) كذا (!)، ولا يوضح متن ماذا يهدف من الإشارة إلى هذه الترجمة!

(٧) في الأصل الألماني والترجمة الإنكليزية الإشارة إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

عنهم وشنع عليهم حتى استعانوا بالسلطان على قتله^(٨) (٩)

(٢)

[الجزء الثاني/ ص ١١٢]

وعلى حين كان علماء الدين^(١١) يتجادلون فيما إذا كان القرآن مخلوقاً أو قديماً^(١٢)... كان ابن الروندي^(١٣)، المتوفى عام ٩٠٦/٢٩٣، وهو من أكبر مستحقي اللعنة بين الملحدون في الإسلام، يقول^(١٤): إنا نجد في كلام أكنم بن صيفي ما هو أحسن من بعض القرآن. وقال إن المسلمين احتجوا لنسبة نبئهم بالقرآن الذي تحدى به النبي، فلم يقدر العرب على معارضته؛ فيقال لهم: لو ادعى مدّع لمن تقدم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن، فقال: الدليل على صدق بطليموس أن أقليدس ادعى أن الخلق يعجزون عن أن يأتوا بمثل كتابه، وكانت نبوته تثبت^(١٣)...^(١٤)

(٨) هذه الفقرة ليست ترجمة دقيقة للأصل الألماني، قارن الترجمة الإنكليزية، وإنما هي مأخوذة من نص ابن المرتضى (قارن كتابنا تاريخ ابن الروندي الملحد، ص ٢١٧ - ٢١٨) معتمداً على إشارة منز في هامشه: أحمد بن يحيى، نشرة Arnold، ص ٥٣ وما يليها، واكتفى أبو ريذة بأن أشار في هامشه: ابن المرتضى، ص ٥٣ - ٥٤.

(٩) النص السابق يقابل في الأصل الألماني 193-192 PP وفي الترجمة الإنكليزية P. 201.

(١٠) في الأصل والترجمة الإنكليزية: علماء الكلام.

(١١) الصحيح: مخلوقاً أو لا. قارن الأصل الألماني والترجمة الإنكليزية.

(١٢) كذلك وفي الأصل والترجمة الإنكليزية: الراوندي، وابن من زيادات المترجم إلى العربية.

(١٣-١٤) ما ينقل هنا عن ابن الروندي ليس مترجماً بدقة عن أصله الألماني (قارن الترجمة الإنكليزية)، فالعبارة هنا منقولة عن نص أبي الفداء [كما يشير المؤلف Abulfida, Annales, Year, 293] محرقة لتعطي معنى عبارة المؤلف، ولأجل هذا قارن هذه العبارة المهمة المطولة بما أبتناه عن أبي الفداء في كتابنا (تاريخ ابن الروندي الملحد)، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(١٤) النص السابق يقابل الأصل الألماني P. 329 والترجمة الإنكليزية P. 341.

نالينيو، كارلو الفونسو:

- حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن^(*)،
ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، في كتابه «التراث اليوناني»،
القاهرة ١٩٤٦،
ص ٢١٠ - ٢١٧.

[ص ٢١٠ = P. 421]

في «كتاب الملل والنحل» حين تحدث الشهرستاني (طبعة كيورتن سنة
١٨٤٢ - ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٥ - ٧) عن الجاحظ «المتوفى سنة ٥٤٨هـ = ١١٥٣
_ ١١٥٤م» قال من بين ما قال:

(*) انظر:

Nallino, C. A., Di una strana opinione ad al-Gahiz introno
Al-Corano; in: Rivista degli studi Orientali, 1916, vol. vii, PP. 421- 8.
إن هوامش المقال كلها من عمل الأستاذ نالينيو، ما عدا إضافات الدكتور بدوي على الهامش
الخير. والإشارات هنا إلى الأصل الإيطالي والترجمة العربية. وقد حرصنا على اقتباس الترجمة
الكاملة للمقال لعلاقة أوله بآخره. قارن ما قلناه في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحقه النص ٦/
٢/٢٦، ص ١٤٩.

«وحكى ابن الروندي^(١) عنه أن القرآن جسد^(٢) يجوز أن يقلب^(٣)» [ص ٢١١].
مرة رجلاً ومرة حيواناً. وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم^(٤) أنه زعم
أن القرآن جسم مخلوق^(٥)، وأنكر الأعراض^(٦) أصلاً، وأنكر صفات الباري تعالى.
[P. 422].

ولكن لا نجد هذا القول في «كتاب الفرق بين الفرق» لعبد القاهر
ابن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩هـ - سنة ١٠٣٧ - سنة ١٠٣٨م) وقد
كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إننا لا نجده كذلك فيما كتب للجاحظ من
تراجم، أمثال ما في «معجم الأدباء» لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد

(١) يكتب بعضهم اسمه هكذا: «الراوندي». وقد توفي على الأرجح سنة ٢٩٨هـ (سنة ٩١٠ - سنة
٩١١) كما يظهر من بحوث هوتسما «حول كتاب الفهرست» «مجلة فينا لمعرفة الشرق»
WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ - ص ٢٢٤ وص ٢٢٩ - ٢٣٤ M. Th.
Houtsma, Zum Kitab al-Fihrist وقد أشار جولدتسيهر إلى مصادر عربية أخرى في مقاله
«نظام العطلة في الإسلام» (في: كتاب تذكاري لذكرى د. كوفمن، برسلار سنة ١٩٠٠ ص ١٠١)
Die Sabbathinstitution in Islam, in: Gedenkbuch zur Erinnerung an D.
Kaufmann, وكذلك هورتن في كتابه «مذهب المتكلمين المسلمين الفلسفة» بون سنة ١٩١٢
ص ٣٥٠ - ص ٣٥٢ Max Horten: Die Philosophischen System der Spekulativen
Theologen im Islam.

(٢) يطلق لفظ «جسد» المستعمل هنا، على جسم الملائكة والجن والشياطين والإنسان والحيوان
فحسب.

(٣) في طبعة كيورتن: نقلب. وقد أشار فليشر Fleischer في تعليقاته على ترجمة هاربروكر
(المطبوعة بمدينة هله سنة ١٨٥٠، ١٨٥١ ج ٢ ص ٤٠٠) بوجود أن يستبدل بها «يقلب» أو
«ينقلب» (كما هو لدى الإيجي). وقد احتفظت الطبعة المصرية بالتصحيح: «يقلب» أو (القاهرة
سنة ١٣١٧ - ١٣٢١هـ بهامش كتاب ابن حزم ج ١ ص ٩٦).

(٤) معتزلي مشهور في منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادي) ألف تفسيراً للقرآن،
انظر «الفهرست» (طبعة فليجل ص ٣٤ ص ٢ و ص ١٠٠ السطر السابق على الأخير)، هورتن،
الكتاب المذكور، ص ٢٩٨ - ص ٢٩٩.

(٥) هنا يستعمل لفظ «جسم» الذي يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الأجسام المادية وعلى
الجسم الرياضي.

(٦) بالمعنى الأرسطائي والكلامي: في مقابل (جوهر).

السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان، وعلى العكس من ذلك نجده لدى عضد الدين الإيجي^(٧) (المتوفى سنة ٧٥٦هـ = سنة ١٣٥٥م) في صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد.

«القرآن جسد»^(٨) ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة».

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد كتاب «التعريفات»^(٩) للجرجاني، وإلى «كشاف اصطلاحات الفنون»^(١٠) للتهانوي.

وتمت نص آخر، أقرب إلى رواية الشهرستاني (ومن المحتمل جداً [ص ٢١٢] أن يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقرئزي^(١١) (المتوفى سنة ٨٤٥هـ = سنة ١٤٤٢م) من كلام لم يُنتبه إليه حتى اليوم.

«وأن القرآن المنزل، من قبيل الأجساد»^(١٢)؛ ويمكن أن يصير مرة رجلاً، ومرة حيواناً». [P. 423].

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التي ورد بها عند الشهرستاني بوكوك سنة ١٦٥٠ (في كتابه «نموذج لتاريخ العرب» ص ٢٢٢) ثم مرّثشى سنة ١٦٩١. ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوروبيون مراراً. إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيان: أولاً أنهم يترجمون لفظ «يجوز»

(٧) «المواقف بشرح الجرجاني» طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ - ١٣٢٧ ج ٨ ص ٣٨٤ س ٢ (طبعة سيرنسن، ليبسك سنة ١٨٤٨، ص ٣٤٢).

(٨) هنا يستعمل لفظ «جسم»، راجع التعليق رقم ٢ في الصفحة السابقة.

(٩) الجرجاني: «التعريفات»، طبعة فليجل، ليبسك سنة ١٨٤٥، ص ٧٦ (تحت كلمة: الجاحظية).

(١٠) «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة استامبول سنة ١٣١٧ - ١٣١٨ ج ١ ص ٢٥٣.

(١١) «الخطط» طبع بولاق سنة ١٢٧٠، ج ٢ ص ٣٤٨ س ٤ - ٥ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ -

١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٨ س ١٠.

(١٢) هنا يستعمل جمع لفظ: (جسد)، انظر قبل ص ٤٨١ تعليق رقم ٢.

التي ترجمتها بقولي «è ammissibile» (من الجائز) بالألفاظ الآتية «Können»
 «might» «Possit» (ومعناها: قد يكون ممكناً) مما يجعل المعنى مشتبهاً؛
 أو يغفلون هذا اللفظ، متفقين في ذلك ونص الإيجي (هوروفتس، مكدونلد، جالان،
 هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى. ثانياً أنهم، اللهم إلا هورتن، يغفلون من
 كلام الشهرستاني الجزء المتعلق بأبي بكر الأصم، ومن هنا كان النقص في نقطة
 بدئهم الكشف عن معنى أقوال الجاحظ الغربية هاتيك.

وأول محاولة بذلت في هذا السبيل، تلك المحاولة التي قام بها سيل سنة
 ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة القرآن:
 «وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً.
 ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكّدون أن القرآن له وجهان: وجه رجل
 ووجه حيوان (راجع هربولييه ص ٨٧)، ومن هذا أرى أنه يرمي إلى الإشارة إلى
 إمكان تفسيره على وجهين: تبعاً لنصه أو [ص ٢١٣] لروحه» - ولا بد أن يكون
 هذا التأويل قد بدا غريباً حتى أننا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره.

وعلياً أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى. ففي هذه السنة يزعم
 مكدونلد^(١٣) أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويهِ الإيجي «توعاً
 من السخرية بالنزاع الشديد الذي قام في أيامه» حول كلام الله هل هو قديم أو

[P. 424]

مخلوق؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستاني
 وفوق هذا فإنه يصطدم بهذه الحقيقة، وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين

(١٣) «تطور علم الكلام عند المسلمين»، لندن، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١.

D.B. Macdonald: Development of Muslim theology,

يسمحون لأنفسهم أن يسخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل.

وفي الوقت نفسه حاول س. هوروفتس^(١٤) بطريق آخر يختلف كل الاختلاف، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا: «القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً» وهذا غير صحيح. وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الإسلام، ويعد الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين. ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الأخيرين تفسير قول الجاحظ. فقال: ويقول الرواقيون مثلاً أن الحق جسم،؟؟؟ وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص الخ أجساماً، وهذا يمكن أن يتلاءم مع مذهبهم العام.

فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب. وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي. إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئاً لا جسم له، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتي.

[ص ٢١٤]

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس، جسماً Zooy. ولهم الحق في هذا تبعاً لوجهة نظرهم. وبهذا المعنى عينه يمكن أن نفهم قول الجاحظ. وبعد ذلك بزمان، قام هورتن^(١٥) مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً، وتارة رجلاً) وأطلق لخياله العنان فقال «إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب الكمون^(١٦)» أو يعبر عن

(١٤) «حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب» بحث ظهر في مجلة «الجمعية المشرقية

الألمانية» المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥؛ «Ueber den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern

(١٥) في «المجلة المشرقية» لنقد الكتب المجلد رقم ١٢ سنة ١٩٠٩ العمود رقم ٣٩٤ (في نقده

لبحث هوروفتس) «حول تأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام» برلين سنة ١٩٠٩.

(١٦) أي مذهب النظام في الكمون الذي تحدث عنه طويلاً هورتن في «المجلة الجمعية المشرقية الألمانية»

تصوير مادي لما يحدث في الإبصار والمعرفة: فروح الحياة في الإنسان حيوان Σωv ونفسه هي الإنسان، فإذا ما قرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا. وعلى ذلك يصير حيواناً Σωv ، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعني أنه يصير رجلاً حقاً».

ومن العبث أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن^(١٧) نفسه من بعد، تحت تأثير هوروفتمس الواضح، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقي الذي ينفي وجود الأعراض في الجسم وفي النفس الإنسانية: «كل ما يحتويه وغنياً إذا جواهر، وهذه الجواهر حية، وإذا هي حيوان! أضف إلى ذلك أن النفس جسم، وأن الحركات النفسية أجسام، أو حركات جسمية» وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ. «النظرية المعرفة التي هي أساس هذه الأقوال نظرية مادية، وتتفق مع مذهب النظام في السمع والبصر. فإذا أقر أحدُ القرآن انفصل عنه جزئيات تتحد مع روح القارئ، أعني أنه يصير حيواناً وجسماً

[ص ٢١٥]

مخلوقاً كما زعم الأصم». ويضيف إلى ذلك أن في هذا القول بتحول القرآن أثراً لمذهب هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيلا فكل جوهر يتحول

[P. 426]

باستمرار «فتتخذ صورة أي شيء تبعاً للظروف: فيصير رجلاً، وحيواناً، ونباتاً، الخ وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماماً على القرآن، كما ينطبق على كل جوهر مادي».

«المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ - ٧٩٢. وقد أساء فهمه (كما سيبين ذلك قريباً الأستاذ سنتلانا).

(١٧) ملهـب المتكلمين المسلمين الفلسفية» ص ٣٣٠ - ص ٣٣١.

وحديثاً اكتفى آسين بلايوس^(١٨) بمناسبة ذكره لأراء الجاحظ، بأن يكتب (دون الإشارة إلى تأويلات غيره) «سادساً أن القرآن، فضلاً عن أنه ليس قديماً غير مخلوق، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهرى، ويمكن تبعاً لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان».

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة للأشعري لم ينتبه إليها الباحثون حتى الآن، فقرة تبدو في نظري حاسمة. فمن بين الحجج التي يذكرها الأشعري^(١٩) رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام الله قديم، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق، الحجة الآتية:

[P. 427]

«ويقال لهم أيضاً لو كان كلام الله مخلوقاً لكان جسماً^(٢٠) أو نعتاً لجسم ولو كان جسماً لجاز أن يكون متكلماً، والله قادر على قلبها^(٢١) وفي هذا ما يلزمهم، ويجب عليهم أن يجوزوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنياً أو شيطاناً، تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك. ولو كان نعتاً لجسم كالنعت، فالله قادر أن يجعلها أجساماً، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً^(٢٢) يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً ويميته؛ وهذا ما لا يجوز على كلامه عز وجل»

[ص ٢٦١]

ومن الجلي أننا هنا بإزاء نفس الرأي المنسوب إلى الجاحظ المعتزلي في نص

(١٨) «ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية»، مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٣٦ - ص ١٣٧

Abenmasarra y su escuela: orignes de la Filosofia hispano- musulmana.

(١٩) «الإبانة عن أصول الديانة» طبع حيدر أباد الدكن سنة ١٣٢١ ص ٣٣ - وقد توفي الأشعري سنة

٣٢٤هـ (= ٩٣٦م) أي بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية.

(٢٠) هنا يستعمل لفظ: «جسم» انظر تعليق رقم ٥ ص ٤٨١.

(٢١) يعود الضمير على أجسام، المحذوفة.

(٢٢) لاحظ التعبير: جسم متجسد، وقارن ص ٤٨١ تعليق رقم ٢، تعليق رقم ٥.

ابن الروندي الذي حفظه لنا الشهرستاني. وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولاً طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الإيجي المحرف، وكما ذهب إليه الباحثون الأوروبيون) ولكنها مسألة إمكان تحول نظرياً بواسطة الله، فحسب. ومن جهة أخرى فإن نص الأشعري يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ في تحولات القرآن، والذي لا يوجد في أي مؤلف من مؤلفاته التي طبعت حتى الآن، ليس نظرية من نظرياته الكلامية، ولكنه إلزام استخلصه خصومه من مذهبه في أن القرآن مخلوق، وفي أن كلام الله إلى الناس مادي. وقصدهم من ذلك جدلي وخبيثهم ظاهر. والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندي الفيلسوف الملحد الذي طردته المعتزلة^(٢٣) فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف: «فضائح المعتزلة»^(٢٤)

(٢٣) قال المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى عنه في كتابه «المعتزلة» طبع أنرولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢، ص ٥٣ س ٥ من أسفل): «وأظهر الإلحاد والزندقه وطردته المعتزلة».

(٢٤) هكذا في كتاب «المعتزلة» لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٥٣ السطر الأخير، وفي حاجي خليفة طبعة فليجل ج ٤ ص ٤٤٦ ب رقم ٩١١٢ (= طبع استامبول سنة ١٣١١ هـ - ج ٢ ص ١٩٨ س ١٦ - ١٧)، وعلى العكس من ذلك في ابن خلكان: «فضيحة» (رقم ٣٤ من كل الطبعات، ترجمة دي سلان ج ١ ص ٧٦ السطر الأخير «the ignominy of the Motazelites» - فيما يتعلق باستعمال لفظي: «فضيحة» و«فضائح» بمعنى «قول قاضح» (من وجهة نظر الخصم) أو «خطأ شنيع»، انظر جولد تسيهر في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ ص ٣٥٤. ويستعمل الكتاب العرب في المغرب غالباً في هذا المعنى مرادف هذين اللفظين: شناعة شنيع. والشواهد كثيرة في ابن حزم «الملل والنحل» ج ٤ ص ١٧٩ إلى ٢٢٧، انظر كذلك كتاب الذكرى المائة لاماري بالرمو، سنة ١٩١٠، ج ١ ص ٣٧٢ س ٥، Centenario di M. Amari، حيث يجب أن تصحح العبارة: شناعة المنصوفة هكذا: شناعة المنصوفة.

[ورد اسم هذا الكتاب في كتاب «الانتصار» للخياط المعتزلي الذي طبعه نيجرج بالقاهرة سنة ١٩٢٥، على النحو الآتي: «فضيحة المعتزلة». ولما كان كتاب الانتصار قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندي فإن القراءة الموجودة به هي أصح القراءات. ثم إن كتاب ابن الروندي رد على كتاب للجاحظ عنوانه «فضيلة المعتزلة»، فالأولى بابن الروندي إذاً، من ناحية التقابل الشكلي، إن يسمي كتابه باسم «فضيحة المعتزلة». ويلاحظ أن الخياط لم يوزد في كتابه ما نسبته ابن الروندي إلى الجاحظ هنا. فهل كلام

ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً من هذا الكتاب
[ص ٢١٧ = P. 438]

وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة
الآخرون. وهي روايات أوردها الشهرستاني اعتماداً على ابن الروندي (ص ٤٢،
ص ٥٠، ص ١٤١ من طبعة كيورتن).

والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التي عقدها الشهرستاني بين أقوال الجاحظ وبين
أفكار أبي بكر الأصم؛ فإن هذا الأخير يأنكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل
المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (أي القرآن) قديم، وهذا صفة من
صفات الله في مذهب أهل السنة، ومن جهة أخرى فلائه قال إن الأعراض لا توجد،
وإنما الجواهر وحدها هي التي توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق.

«ابن الروندي هنا قد ورد في كتاب آخر غير «فضيحة المعتزلة»، خصوصاً إذا لاحظنا أن الخياط
ما كان له أن يغفل إيراد هذا الكلام الذي يقوله ابن الروندي على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه،
نظراً إلى أن هذا الكلام خطير، ونحن نرى الخياط يتعقب ابن الروندي في كل ما يذكره من أقوال
ينسبها إلى الجاحظ؟ هذا ما نستطيع أن نؤكد، وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن
يكون هذا الكلام قد ورد في كتاب «فضيحة المعتزلة» ولكن الخياط لم يورده، ولم يعن بالرد
عليه. ولهذا فإن نبيرج في المقدمة التي قدم بها لنشرته لكتاب «الانتصار» يقول بعد أن أورد كلام
الشهرستاني الأنف الذكر: «...وهذا لم يرد في كتاب الانتصار، ويجوز أن يكون من كتاب
«فضيحة المعتزلة» (ص ٤٥ من المقدمة). [قارن كتابنا P. 272 in ar-Riwandī]

ونلتو صادق كل الصدق فيما لاحظته من أن ابن الروندي زور كثيراً من الأقوال على المعتزلة
وروى عنهم ما لم يقولوه. وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا. ولتورد هنا على سبيل المثال
حكماً من مئات الأحكام التي نطق بها الخياط على ما يرويه ابن الروندي على الجاحظ من أنه
يقول: «إنه محال أن يعلم الله الأجسام بعد وجودها، وإن كان هو الذي أوجدها بعد علمها»،
«...وهذا كذب على الجاحظ عظيم، وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه، أو
بكتبه. فهل وجد هذا القول في كتابه من كتبه؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في
أيدي الناس. أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه؟ فإذا كان الرجل ميتاً فكيفه وأصحابه بخير
بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب، فقد تبين كذبه وبهته وجهله» (ص ٢٢). [قارن Idid.,
P. 109]

أبو ريدقة، محمد عبد الهادي، (الدكتور):
- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية،
القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٤٦

(١)

[ص ١٤]

حكى ابن الراوندي عن النظام^(١) أنه كان يزعم أن^(٢) مَنْ نام

(١) المصدر الرئيسي الذي بين أيدينا الآن فيما حكاه ابن الريوندي عن إبراهيم النظام من الآراء

المختلفة، هو نص كتاب فضيحة المعتزلة، الذي حققنا شذراته في كتابنا

Idn ar- Rîwandî, s Kitâb Fadîhat al-Mu, tazilah, (Ph. D. Dissertation, Cambridge 1972), Oueidat editions, Beirut- Paris, 1975- 1977, PP 105- 167.

فالنظام يحتل في هذا الكتاب قسماً كبيراً منه، فابن الريوندي يلمح إلى آرائه بوضوح في

الشذرات ٨، ٩، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩،

٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٠، ٧٧،

٨٦، ١٠٠، ١٠٢، ١١١، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٢، ١٦٥، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٠،

Idid., ch. Iv, PP. 115- 173 للمفصيلات، راجع النص العربي المذكور ١٩٤، ١٩٥.

والنص الإنكليزي Ch. V, PP. 174- 256 وقارن ما يتصل بالنظام Ch. Viii, P. 364.

(٢ - ٢) قارن الشذرة ٤٢، 42. I did., Ch. Iv, fr.

مضطجعاً لا تجب عليه الطهارة^(٢)، وأنَّ مَنْ^(٣) ترك الصلاة عامداً لا تجب عليه إعادة^(٤) ^(٥)

(٢)

[ص ٤٧]

...بل يحكي البغدادي عنه (= عن النّظام) أنه قال إنّ الخواطر أجسام^(٥)

(٣)

[ص ٥٨]

وقد يُعترض على إبراهيم (النّظام) بأنه هو...^(٦) مؤلف...

(٣ - ٣) قارن الشذرة ٤٣، I did., Ch. Iv, fr. 43.

(٤) يشير الأستاذ أبو ريدة هنا إلى (كتاب الانتصار، ط. أولى، ص ٥١، ١٣٢)، والإشارتان متقابلتان ص ٤٤، ٩٧ من ط. بيروت. وقارن الترجمة الفرنسية إزاء هذين الموضوعين المتناظرين Le Livre du Triomphe, Beyrouth 1957, PP. 47, 120- 121.

(٥) يذكر الأستاذ أبو ريدة هنا في التعليق رقم ٦ (فرق ص ١٢٢)، والظاهر أن هذا نقل عن ابن الراوندي، ويشك الأشعري في صحة نسبة هذا الرأي للنظام - انظر المقالات ص ٤٢٨). ولم يفسر لنا أبو ريدة كيف أنه يجوز نقل البغدادي هنا عن ابن الريوندي، في حين أن كتاب فضيحة المعتزلة يخلو من مثل هذا المعنى. وإذا ثبت لنا تماماً أن البغدادي ناقل جيد عن كتاب ابن الريوندي المذكور، لا يدل هذا بالضرورة على أن البغدادي فيما ينقل من آراء شاذة عن فلاسفة المعتزلة إنما يرجع إلى ابن الريوندي في كل الأحوال. ومن هنا، فالإشارة إلى شك الأشعري ضروري للغاية، وهو مثبت في تصريحاته أكثر من البغدادي في رأينا، ولقد فات على الأستاذ أبي ريدة أن يلاحظ أن ما سيذكره البغدادي (انظر الفرق بين الفرق، ص ١٢٥، س ٣ - ١٢) إنما يتناقض مع ما ذكره قبل، وهو ما يوضح اقتباسه من ابن الريوندي في هذا المجرى وكيفية تلاعبه بالألفاظ. قارن الاقتباس الطويل للبغدادي في كتابنا Idn ar-Riwandī, ch. Vii, P. 313.

(٦) يذكر الأستاذ أبو ريدة في التعليق رقم ١ (يجد القارئ اعتراضات ابن الراوندي على النظام، ورد الخياط عليها في مواضع كثيرة من كتاب الانتصار). وللتفصيلات، إلحاقاً بما أشرنا إليه من شذرات كتاب فضيحة المعتزلة في تعليقنا رقم ١ السابق، نشير إلى الصفحات ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٧، ٥٨، ٥٩، ٦٣، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٩٥، ٩٧، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٤،

==

[ص ٧٥]

«كتاب العالم»؛ ذكره ابن الراوندي في تشنيعه على النظام^(٧)، كما حكى ذلك الخياط^(٨) ولا^(٩) أعرف من أمر هذا الكتاب ما يزيد عما حكاه الخياط، ولعله كتاب ألقه النظام في الرد على أرسطو؛ لأن النظام يقول إنه نقض على أرسطو كتاباً...^(٩)

[ص ٩٧]

وللنظام برهان على حدوث العالم، وعلى أن له مُحدثاً لا يشبهه؛

١٢٠، ١٢٢، ١٢٣ (من ط. بيروت ١٩٥٧)، وقارن المواضع المناظرة لها في الترجمة الفرنسية Le Livre du Triomphe, PP. 12, 15, 16, 19, 21, 48, 50, 51, 67, 68, 75, 84, 86, 90, 118, 120, 121, 130, 132, 135, 138, 139, 145, 153, 147.

(٧) راجع الشذرة ١٩٥ من تحقيقنا لكتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، في كتابنا Idn ar-Rîwandî, ch, iv, P, 173.

(٨) قارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة ص ١٧٢، ط. بيروت ص ١٢٣، الترجمة الفرنسية Le Livre du Triomphe, P. 173.

(٩ - ٩) إن ما ذكره الأستاذ أبو ريدة بهذا الخصوص صادق كل الصدق، فأمر كتاب العالم للنظام لا زال مجهولاً لدينا تماماً، وبعد ربع قرن من ملاحظة أبي ريدة سنة (١٩٤٦) لم نستطع أن نعرف بكتاب العالم سنة (١٩٧١) بما يزيد على شذرة كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، حيث قال مشيراً للمعتزلة: «وليقروا النظام بالإلحاد لوضعه كتاب العالم، ونصرت ما قاله الملحدون فيه» [راجع النص العربي في كتابنا Idn ar-Rîwandî, ch, iv, fr. 195, P 173, ll. 6-8. أما في تعليقنا على الشذرات وقارنه بالترجمة الإنكليزية 3-5 Idid., Ch. Vi, P. 256, ll. 3-5. المذكورة 337-258 Idid., فقد ذكرنا بخصوص كتاب النظام ما نصه:

Kitâb al- âlam of an- Nazzâm has been lost, and I have found no trace of it in the other sources at our disposal (Cf. idid., P. 337)

ويبقى احتمال أبي ريدة، بأن يكون كتاب العالم هو الكتاب الذي نقض فيه النظام كتاباً لأرسطو، قائماً طالما أننا لا نعرف مضمون الكتاب، ولم تصلنا شذراته، ولم يطم الخياط عنه اللثام في رده على ما قاله ابن الريوندي [قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٣٩ الشذرة ٤٠، و«تفرق» في السطر الأول يجب أن تقرأ «تتفرق»]، ولعل هو الآخر لم يعرف كتاب العالم ولم يطلع عليه!

وهو دليل كان أصحاب النظام يصولون به على الناس، كما عبر ابن الراوندي^(١٠) ومجمل هذا الدليل أنّ في هذا العالم أشياء متضادة بالطبع؛ ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها؛ وهذا دليل على ضعفها وحدوثها، وعلى وجود محدث لها هو الله...^(١١)

[ص ٩٨]

وقد حاول ابن الراوندي، جرياً على عادته، أن يطعن في هذا الدليل؛ فاعترض بأن جمّع الأشياء على غير ما في جوهرها، إن دلّ على اجتماعها مع تضادّها، فهو لا يدلّ على اختراع أعيانها، بدليل أن الإنسان يجمع بين الماء والنار أو الماء والتراب من غير أن يدلّ هذا على أنّ الإنسان مخترع للأعيان^(١٢)

وقد يكون هذا الاعتراض وجيهاً من ابن الراوندي، لولا أنّ النظام لاحظ أنّ الجامع للأشياء والمخترع لها ليس يشبهها؛ لأنّ ما يشبهها حادث مقهور؛ ولذلك يردّ الخياط على ابن الراوندي^(١٣) بأن جمّع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء دليلٌ حدوثها، ولكن مخترعها ليس هو الإنسان الذي يجمعها، لأنّ الإنسان يشبهها في أنّه يجري عليه من القهر ما يجري عليها؛ فمخترع الإنسان والجامع بين الأشياء المخترع لها الذي لا يشبه شيئاً منها، هو الله الذي (ليس كمثله شيء)^(١٤)...^(١٥)

(١٠) انظر كتابنا P. 126, xxxiv Ibn ar-Riwandī,

(١١) قارن الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ - ٤٧ = ط. بيروت، ص ٤٠ - ٤١ وانظر Le Livre du Triomphe, P. 42, II. 2- 15.

(١٢) أيضاً، المواضع السابقة في تعليق (١١).

(١٣) أيضاً المواضع السابقة في تعليق (١١).

(١٤) القرآن، سورة الشورى ٤٢ / ١١.

(١٥) يشير الأستاذ أبو ريدة إلى كتاب الانتصار [ط. القاهرة]، ص ٤٥ - ٤٧.

[ص ١٠٦ تعليق ٢]

.....^(١٦)

[ص ١٢٠]

[في الحديث عن إنكار النظام للجزء الذي لا يتجزأ، راجع ص ١١٩]...
 نلاحظ أولاً أن ابن الراوندي، المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري^(١٧)، رغم أنه يلتزم المطاعن على المعتزلة، لم يشنع على النظام إلا بقوله: إن الجسم لا يتناهى في التجزؤ، ولم يذكر مسألة فعل ولا قوة^(١٨).
 والخياط، المتوفى حوالي آخر القرن الثالث الهجري^(١٩)، أيضاً،

(١٦) يشير الأستاذ أبو ريدة في هذا التعليق إلى مقولة منسوبة إلى ابن الريوندي أوردها الأشعري وعنه نقل المتأخرون كالكاتب السمرقندي [راجع تلك النصوص الآن في كتابنا تاريخ ابن الريوندي المجلد، ص ٤٨ شذرة ٧، ص ١٧٢، ص ١٩٠]، ويقع نص نصير الدين الطوسي في تلخيصه لمحصل الرازي بين السمرقندي والكاتب من ناحية الزمان [أيضاً، ص ١٨٩].
 (١٧) كنا (!)، والمعجب أن محققاً كأبي ريدة لم يفد من تحقيق المرحوم الأستاذ Paul Kraus لوفاء ابن الريوندي على أنها في منتصف القرن الثالث الهجري (٢٥٠هـ)، ويلاحظ أن المقال المذكور نشره الأستاذ الدكتور بدوي مترجماً عام ١٩٤٥، فكان حريماً بأبي ريدة أن يرجع إليه، أصلاً ألمانيا أو مترجماً إلى العربية. يراجع المقال المذكور في الملحق على المجلد الأول من هذا الكتاب.

(١٨) يشير أبو ريدة إلى كتاب [الانتصار، ط. أولى، ص ٣٢ و ٣٤]، قارن أيضاً ط بيروت، ص ٣١، ٣٢، ٣٣، والترجمة الفرنسية. PP. 30, 31, 32.

(١٩) ليست وفاة الخياط في أواخر (أو حوالي نهاية) القرن الثالث الهجري بالأمر القاطع. فلقد مر عهد بعيد على رأي الأستاذ Nyberg الذي سجله في مقدمة كتاب الانتصار (ط. القاهرة ١٩٢٥، ص ١٩) حيث قال: «إن الخياط عاش في النصف الثاني من القرن الثالث، وتوفي بعد سنة ٣٠٠هـ بقليل» [قارن الترجمة الفرنسية، PP. XX]. ومع أننا أخذنا برأي وفاته حوالي ٣٠٠هـ [راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي المجلد،

يردّ على ابن الراوندي ببيان مذهب النّظام على نحو يؤيد أنّ القسمة وهمية ذهنية احتمالية^(٢٠).

... [ص ١٢١]

أمّا البغدادي^(٢١)، المتوفى ٤٢٩هـ فهو... يعترض على النّظام باعتراض ابن الراوندي^(٢٢)... ويعترض البغدادي^(٢٣) على النّظام بمسألة الخردلة والجبل، كما فعل ابن الراوندي أيضاً^(٢٤).

(٨)

[ص ١٢٤]

كذلك نجد أنّ ابن الراوندي لم يطعن على النّظام إلّا لقوله بعدم تناهي التجزؤ، ولم يذكر شيئاً عن قول النّظام بالطرفة، ولا هو أحوج الخيـاط إلى الكلام فيها؛ ويظهر ذلك لأنّ الخيـاط وابن الراوندي كانا يعرفان

ص ١٦، رجوعاً إلى ما ذهبنا إليه سابقاً مع الشك التام في كتابنا الآخر Idn ar- Rîwandî, [P. 58, note 79]، لكن يبقى احتمال كون وفاته بعد ٣٠٠هـ في ٣٠٣ أو ٣٠٨ سائلاً هو الآخر، للمفاضلة قارن: Idid., p. 59, note ١، برأي الأستاذ Nyberg قبل ذلك Max Schriften des Idn Al-, Arabî, Leiden 1919 p. 161 ولعله كان يتابع الأستاذ

Horten في كتابه المشهور.

Die Philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910, p. 276.
Brockelmann, GAL, Suppl. Vol. I, p. 341

قارن أيضاً:

H. Ritter, Muhammedanische Häresiographen, (= philologica iii), in: Der Islam, 1929, xviii, p. 38

(٢٠) يشير الأستاذ أبو ريدة إلى كتاب [الانتصار، ص ٣٣، ٣٤، ٥٥] من ط. القاهرة فقارن الآن ط. بيروت، ص ٣٢، ٣٣، ٤٦، ٤٧، والترجمة الفرنسية.

PP. 30- 33, 50- 51.

(٢١) يشير أبو ريدة إلى كتاب [الفرق، ص ١١٣، ١٢٣].

(٢٢) قارن الإشارات في تعليقنا (٢٠) السابق.

(٢٣) يشير أبو ريدة هنا إلى كتاب [أصول الدين، ص ٥٦].

(٢٤) قارن الشلرة ٢٦ من كتاب فضيحة المعتزلة في كتابنا Idn ar- Rîwandî, ch. Iv, fr. 26.

أَنَّ النظام يقصد أن الجسم يحتمل التجزؤ بلا نهاية، لا أَنَّ فيه أجزاء لا نهاية لها موجودة بالفعل...

(٩)

[ص ١٢٦]

ولم يسلم مذهب النظام في الجزء من قوم يسيئون فهمه ويلزمون عليه الزمات مكفّرة؛ وهذا ما فعله البغدادي^(٢٥) حيث يقول مستنداً إلى طعون ابن الراوندي...^(٢٦)

(١٠)

[ص ١٣٣]

...حركة الاعتماد (عند النظام)... لم يذكرها ابن الراوندي في تشنيعه على النظام^(٢٧)

(١١)

[ص ١٤٠]

(في الحديث عن نظرية الكمون عند النظام)

(٢٥) أشار أبو ريدة ههنا إلى كتاب البغدادي [فرق، ص ١٢٣].

(٢٦) ننص الشفرة ٢٥ السطور ٧ - ١٠ من كتاب فضيحة المعتزلة على ما يلي: «ثم زعم [=النظام] أنه: (ليس من قطع مضمي إلا وهو غير متناه)، وذلك أنه زعم أنه: (لا نهاية للقاطع ولا لقطعه)، فإذا زعم أنه قد فرغ من قطعه، فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهي، وما لا يتناهي لا أول له عنده. فهذا بعينه ما أنكره على أهل الدهر». انظر كتابنا Idn ar- Rîwandî, P P. 122 وقران كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٣٤، ط. بيروت، ص ٣٣، والترجمة الفرنسية. PP. 31- 32.

(٢٧) هذا صحيح تماماً لدى مراجعة شذرات كتاب فضيحة المعتزلة، كما هو معلوم، راجع كتابنا Idn ar- Rîwandî, PP. 115 ff غير أننا مع هذا نشك كل الشك فيما أسقطه الخطاب من نصوص الكتاب، انظر Idid., ch. iii

ويكاد يكون كلام كل من الشهرستاني^(٢٨) والبغدادي^(٢٩) عين ما يقوله ابن الراوندي^(٣٠) في تشييعه على النظام.^(٣١) والشبه أقوى بين كلام البغدادي وكلام ابن الراوندي؛ والراجع أن هذين الرجلين نقلًا عن ابن الراوندي، خصم المعتزلة وخصم النظام...^(٣٢)

[ص ١٤١]

أما أن يكون النظام قد قال هذا الذي ينسبه إليه البغدادي والشهرستاني بنصّه، فهو ما أشك فيه.... والشبه بين ما يقوله البغدادي والشهرستاني وبين ما يقوله ابن الراوندي مما يدعو إلى الشك في قيمة روايتهما^(٣٣)؛

(٢٨) يشير الأستاذ أبو ريدة هنا إلى [الملل، ص ٣٩].

(٢٩) ويشير هنا أبو ريدة إلى كتاب الفرق، [ص ١٢٧].

(٣٠) ويشير هنا إلى [ص ٥١ - ٥٢ من كتاب الانتصار] ط. القاهرة، وهي تقابل ص ٤٣ - ٤٤ من ط. بيروت، و 47 - 45 pp من الترجمة الفرنسية، قارن كتابنا.

Idn ar- Riwandī, ch. Iii, P. 95, no. 44.

(٣١) قارن الشذرة (XLIV) في تحقيقنا لنص فضيحة المعتزلة في كتابنا السابق (I did., ch. Vi, p. 128, ch. V, p. 195) وراجع تعليقاتنا على الشذرة المذكورة (I did., Part III ch. Vi, p. 274 Note).

(I did., ch. Vii, p. 342 Addendum) وقارنه بمقابلة النص وفق اقتباسات البغدادي والشهرستاني، أيهاً (I did., ch. Vii, p. 342 Addendum).

(٣٢) ومن هنا فمن الضروري مراقبة الشذرة المذكورة بما ورد عند البغدادي في الفرق بين الفرق، والشهرستاني في الملل والحل (I did., ch. Iii, p. 107, XLIV 1-4) ولقد ناقشنا هذه المسألة، والاقتباسات الأخرى عن ابن الريوندي بتفصيل (I did., ch. Iii, pp. 111- 114a) فظهر لدينا بما لا يقبل الشك أن البغدادي كان نقل عن كتاب فضيحة المعتزلة وعنه نقل كل من الأسفرايني في التبصير في الدين، والرسمي في مختصر الفرق بين الفرق، أما الشهرستاني فقد اتفقت اقتباساته عن ابن الريوندي مع البغدادي أحياناً وخالفته أحياناً أخرى، وهو بلا أدنى ريب مصدر آخر هام ومستقل لدينا لشذرات كتاب فضيحة المعتزلة الذي نقل عنه بصورة مباشرة كالْبغدادي، (I did., p. 114a).

(٣٣) كذا (II) يرى الأستاذ أبو ريدة. أما أنا، فقد لاحظت في دراساتي الدقيقة عن ابن الريوندي وأثره في التيار الكلامي ومنهجه الجدلي في الفلسفة الإسلامية بعد القرن الثالث الهجري، (Idn ar- Riwandī, part I, ch. Ii, pp. 35- 78) أن مجمل النقول في الكتب المتأخرة ترجع إلى كتابه فضيحة المعتزلة عند الطعن في المعتزلة، كما أن مجمل الطعون على الشيعة ترجع إلى كتاب فضيلة المعتزلة للمحافظ، وهذا الأخير مفقود ولنا للأسف (قارن ما قلناه عنه، I did., Part I, ch. I, pp. 1- 11).

وقد^(٣٤) كان ابن الراوندي من المعتزلة، فخرج عليهم، فطردوه، فألف الكتب في الطعن عليهم وفي الطعن في الإسلام؛ ولذلك نراه لا يذكر كلام المعتزلة إلاّ مبتوراً أو محرّفاً أو هو يذكر ما يلزم عنه في رأيه^(٣٥). وقد نقل عنه من جاء بعده من أصحاب المقالات، فصرّحوا أحياناً، ولم يصرّحوا أحياناً أخرى، أو هم نسجوا على منواله في اتباع طريقة «الإلزام»^(٣٦)؛ والقدر الصحيح المتفق عليه والذي نسلم به هو القول بأن الأشياء خلقت

30- 23, I, pp. ch, I, وأخيراً، فإن مجمل موقف المتكلمين الأشاعرة كان يعتمد في أصوله الأولى على الصورة المضطربة في التطاحن بين الجاحظ (المعتزلي السني) وبين ابن الريوندي (المعتزلي الشيعي)، في تقييم الجانب الاعتزالي رجوعاً إلى ابن الريوندي، وفي تقييم الجانب الشيعي رجوعاً إلى الجاحظ. (قارن في هذا المجال للاستفاضة 77- 56, 36f, I did.,) ومن هنا، فإذا كان الشك يسري إلى روايات الناقلين عن ابن الريوندي، فإن الشك يسري مرة أخرى إلى الناقلين عن الجاحظ. وبالتبعة، فإن الشك يسري مرة ثالثة إلى الذين نقلوا عن الاثنين. هذا الاستخلاص المنطقي، الذي يبدو لنا صحيحاً سليماً، هو آفة الباحثين اليوم، لأن كلاً منهم ينظر للمسألة من موقعة إزاء هذه الأطراف الثلاثة. أما أنا، فتبواضع وأمانة، لا أشك في النصوص هاتيك، لأنني أعتبر أن واجبي الأول كباحث ينصب على إعادة النظر وفحص الروايات مهما اختلفت في مصادرها ومعينها بعقليتنا الجديدة المعاصرة.

(٣٤ - ٣٤) هذا الذي يصف به الأستاذ أبو ريدة ابن الريوندي هنا إنما هو خلاصة إجمالية لما رآه المعتزلة المتأخرون عنه فيه رجوعاً إلى اتهامات الخياط المعتزلي الأول الذي شوه لنا صورة ابن الريوندي الحقيقية. فأبو ريدة هنا، ينظر إلى ابن الريوندي من وجهة نظر المعتزلة، متحازاً إليهم، كما فعل قبله المرحوم الأستاذ H.S. Nyberg عندما كتب مقدمته الممتازة لكتاب الانتصار (راجع ط. القاهرة، ص ٢٤ - ٣٨، والترجمة الفرنسية، الصفحات xxxi - xxxiii). هذا الموقف المضاد لابن الريوندي، من الزاوية المعتزلية، الخياطية الاتجاه، هي التي نعم كتب الباحثين المعاصرين، فلاحظ.

(٣٥) راجع ما قلناه في تعليقتنا (٣٣) السابق. ومن المناسب أن أضيف هنا أن طريقة (الإلزام) هذه ليست خصيصة في نقد ابن الريوندي للمعتزلة، إنما هي طريقة أخذ بها المتكلمون الأولون في النصف الثاني من القرن الثاني حتى النصف الثاني من القرن الثالث الهجريين، فمراجعة بسيطة ودقيقة للأساليب الجدلية عند المعتزلة والشيعية والخوارج والحنابلة في تلك الفترة، تدلل على أنها طريقة متأثرة إلى حد بعيد بموضوعات (الجدل) الأرسطي وشروحه المشائية على الإجمال، معترجة بوجه خاص بقواعد (المغالطة) التي وصلتهم من الأورغانون.

فقد يكون النظام قد استند إلى نصوص القرآن^(٣٨) وإلى ما جاء في الحديث^(٣٩)، فقال بأن الله خلق الأرواح جُمْلَةً، وإن أبناء آدم كامنون في أبيهم الأول في صورة الذر^(٤٠)؛ ثم جاء خصومه فألزموه إلزامات كثيرة؛ ثم حدثت فتنة ابن الراوندي، فنقول على النظام ما لم يقل [ص ١٥٦] تشنيعاً عليه^(٤١)؛ ثم نقل أصحاب المقالات المتأخرون عن ابن الراوندي هذه الإلزامات؛ وأصبحت منسوبة للنظام...

(٣٦) يذكر الأستاذ أبو ريدة هنا كتاب الانتصار، ص ٥٢ من ط. القاهرة، وهي تقابل ص ٤٤ من ط. بيروت، و P. 47 من الترجمة الفرنسية.

(٣٧) يشير الأستاذ أبو ريدة هنا إلى [الأشعري] المقالات، ص ٤٠٤.

(٣٨) يراجع القرآن سورة الأعراف ١٧٢/٧ - ١٧٣.

(٣٩) يشير أبو ريدة هنا إلى كتاب الروح لابن قيم الجوزية الحنبلي، طبعة حيدر آباد ١٣٢٤هـ ص ١٤٥ - ١٤٦، وقارن ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٤٠ - ٤١) لا يذكر الأستاذ أبو ريدة خصوم النظام الذين «ألزموه الزامات كثيرة»، فاستغلها ابن الريوندي فيما بعد لكي يلزمه هو الآخر بما «لم يقل» (!). والحقيقة التي لا تقبل الجدل اليوم أن خصوم النظام المبكرين كانوا من معاصريه (زملائه أو أتباعه) من المعتزلة، ولم يكونوا من خارج الدائرة الاعتزالية كما يتوهم القارئ من عبارة الأستاذ أبي ريدة. وإذا كان التفصيل في هذا له وقت آخر، فلا أقل أن نشير إلى ابن الريوندي نفسه كان نموذجاً لهؤلاء الخصوم المبكرين، فإلزاماته - كما نرى - من إلزاماتهم، وقد استفاد كثيراً من التشنيع على النظام في زمانه. وبخصوص وصف انشقاق ابن الريوندي عن الخط العام للاعتزال بالفئة كلام مال إليه الأساتذة المستشرقون، وعلى الأخص الأستاذ Nyberg في مقاله عن (المعتزلة)، انظر

Encyclopaedia of Islam, (1st edition), vol. III, Part ii, p. 790/ B.

بدوي، عبد الرحمن (الدكتور):

- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي،

القاهرة ١٩٤٧.

(١)

[ص ٥٣]

وهنا نلاحظ أنّ معسكر خصوم الدين سرعان ما تَلَقَّفَ هذا الحديث^(١) واتخذ حجة في هجومه ضد الدين. فإنّا نرى ابن الراوندي يقول: «إنّ الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته، فلم أتى بما ينافره إن كان صادقاً؟»^(٢) ثم نجد تمجيد العقل، عنده، منسوباً للمبراهمة الذين

(١) هو حديث «أول ما خلق الله العقل»، راجع نفس الكتاب، ص ٥٢ س ١١. قارن بحثنا «الصراع بين التجربة الدينية والحيثافيزيقا في الإسلام»، المنشور في مجلة الأقلام، (بغداد ١٩٦٧)، السنة الثالثة/ عدد ٢، ص ٩٠ س ١٣، ص ٩٧ رقم ١٦.

وبخصوص المصادر الأساسية لهذا الحديث، ورأينا فيها، تراجع للتفصيلات تعليقاتنا على نص كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الريوندي في كتابنا Idn ar- Rîwandî,s Kitâb Fadîhat al- Mu,tazilah, Part iii, ch, vi, pp 300 - 301, 322.

(٢) يشير الدكتور بدوي هنا إلى كتابه [من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٠٢]، وقارن أيضاً الكتاب نفسه، ص ٨٤ س ١٠، ص ١١٦ تعليق ٢. وانظر الأصل الألماني لبحث كراوس (قارن المجلد الأول من كتابنا هذا، ص ٢٦١ - ٣٧٤):

Paul Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzer-geschichte, in: Rivista degli Studi Orientali, XIV, pp. 99, 112, 123.

نسب إليهم آراءه، فقال:

«إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله - سبحانه - على خلقه، وأنه هو الذي يُعرف به الربّ ونعمه، ومن أجل صحّ الأمر والنهي والترغيب^(٣) والترهيب^(٤)».

وبمثل هذا تماماً يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في مستهل كتاب «الطب الروحاني»^(٥)

(٢)

[ص ٥٥]

(ويرجع الدكتور بدوي خاصيّة تمجيد العقل في الفكر الإسلامي إلى تأثير الأفلاطونية المحدثة، والغنوص^(٦) ثم المذاهب الهندية أو ما زعم أنّه هندي، أعني ما ينسبونه إلى البراهمة، إذا كانت الآراء التي تُعزى إلى هؤلاء كلّها من اختراع ابن الراوندي.

(٣) [من تاريخ الإلحاد، ص ١٠٠ - ١٠١]، وقارن الصفحات ٨٠ - ١١٤. يلاحظ أيضاً Kraus, idid., pp, 97, 111, 121.

(٤) سقطت «الترهيب» من اقتباس بدوي، وهي ضرورية، انظر كتابه السابق، ص ٨٠ ص ١٠، ص ١٠١ ص ٢.

(٥) يشير بدوي إلى ص ٥٣ - ٥٤ من كتابه أعلاه. وكذلك يحيل إلى «رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي»، ج ١ ص ١٧ س ١٦، ص ١٨ س ١٦، بول كراوس، القاهرة ١٩٣٩. وراجع فيما يتصل بهذه النقطة «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، ص ١٩٨ - ٢٢٧، خصوصاً ص ٢٠١ - ٢٠١ [٢٠٢]، ص ٢٢٦.

(٦) يذكر بدوي هنا [يراجع فيما يتصل بالغنوص W. Bousset, Hautprobleme der Gnosis, 1907 ومقالته: الغنوص Gnosis والغنوصية Gnositker في دائرة معارف برولي - فيسوبا = Pauly- Wissowa]. ولاحظ ما يذكره في ص ٢٢ من كتابه نفسه، من أن «الفكرة الرئيسية فيها [في الغنوص] هي فكرة الإنسان الكامل *teledosavθρωμος*، أو الإنسان الإلهي أو الأول».

[ص ٦٠]

والنزعة التنويرية الإنسانية التي يمثلها ابن الراوندي، انتشرت وكان لها أثرها الحاسم في التطور الفكري العربي في القرن الرابع الهجري، بحيث نستطيع أن نرد كثيراً من تيارات هذا القرن إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً، هجوماً أو تأييداً، وكلاهما في نهاية التقدير سواء^(٧)

[ص ٦٢]

أما من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي، فنستطيع أن نقول إنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع، بعد أن مهد لها ابن الراوندي [ص ٦٣] في القرن الثالث واستمرت تقوى ويتعمق مضمونها، وتوسّع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام، حتى تلقت الصوفية الإشرافية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر السهروردي المقتول... ثم ابن عربي... ثم ابن سبعين... حتى تبلغ الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر الهجري.

(٧) [من تاريخ الإلحاد في الإسلام]، ص ١٥٧ - ١٧٠

محي الدين، عبد الرزاق:

- أبو حيّان التوحيدي،

القاهرة ١٩٤٩.

(١)

[ص ٥٦]

فأول ما أُثِرَ من الطعن فيه [في أبي حيّان] ما نسب إلى^(*):

١ - «ابن فارس»، والمعروف أنّ المقصود به: «أبو الحسين أحمد ابن زكريا بن فارس»^(١) المتوفى - على اختلاف أقوال المؤرخين فيه - بين ٣٦٠ - ٣٩١ و ٣٩٥ هجرية^(٢)، وهو رجل معاصر لأبي حيّان، ومتصل به اتصال مشاهدة وسماع. جاء في طبقات الشافعية - عند الترجمة لأبي حيّان - نقلاً عن «الذهبي»،

(*) نكتطف هنا مناقشة الدكتور محيي الدين للطعن في التوحيدي، وهي بالتبعية تتعلق بابن الريوندي وأبي العلاء المعري، فلاحظ. أما الهوامش فهي من صنع المؤلف المذكور وأينما كان لنا تعليق، وضعناه تحت نجمة (*) في الهامش.

(١) مقدمة المقابسات. الأصل، والهامش ص ١٥ ط الرحمانية ١٩٢٩.

(٢) المنظّم لابن الجوزي ج ٧ ص ١٣ ط حيدر آباد ١٣٥٨هـ.

عن «ابن الجوزي»، أنه قال: قال «ابن فارس» في كتاب «الفريدة والخريدة» «كان أبو حيّان كذاباً، قليل الدين، والورع عن القذف، والمجاهرة بالبهتان، تعرّض لأُمُور جسام من القذح في الشريعة، والقول بالتعطيل».

ولقد وقف سيدنا صاحب الكفاة^(٣) على بعض ما كان يدخله ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب والتجأ إلى أعدائه، ونفق عليهم بزخرفه وإفكه، ثم عثروا منه على قبيح دخلته، وسوء عقيدته، وما يبطنه من الإلحاد، وبُضِيفه إلى السلف الصالح من الفضائح، فطلبه الوزير «المهليي»، فاستتر منه، ومات في الاستتار، وأراح الله منه، ولم يؤثّر عنه إلا مثلبة أو مخزية^(٤)

[ص ٥٧]

وسنعرض - بعد عرض أقوال المؤرخين - إلى ما في نسبة هذا القول إلى «ابن فارس» من مخالقات لبعض الحقائق التاريخية، التي نربأ برجل معاصر، مثل «ابن فارس» أن يقع فيها، مما يجعلنا نميل إلى الشك في صحة نسبة هذا القول له.

٢ - ما نُسِبَ إلى «أبي الوفاء»^(٥) بن عقيل البغدادي «٤٣١ - ٥١٣» ورد في المنتظم لابن الجوزي، عند ترجمة «أبي العلاء المعري»:

قال «ابن الجوزي»: نقلتُ من خطّ أبي الوفاء بن عقيل، أنه قال:

(٣) هو صاحب بن عباد.

(٤) طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ٢ - ٣ ط مصر.

(٥) هو علي بن عقيل شيخ الحنابلة ببغداد كان صاحب مشاركة في العلوم تعصب عليه فقهاء الحنفية لتصرّته جهة الصوفية، وتصنيفه في مدح «الحلاج» حتى أرجعوه عن ذلك. انظر الكامل والمنتظم في وفيات سنة ٥١٣.

«من العجائب: أن «المعري» أظهر ما أظهر من الكفر البارد، الذي لا يبلغ مبلغ شبهات الملحدين، بل قصر فيه كلّ التقصير، وسقط من عيون الكلّ، ثم اعتذر بأن لقوله باطناً، وأنه مسلم في الباطن، فلا عقل له ولا دين؛ لأنه تظاهر بالكفر، وزعم أنه مسلم في الباطن، وهذا عكس قضايا المنافقين والزنادقة حيث تظاهروا بالإسلام، وأبطنوا الكفر، فهل كان في بلاد الكفار، حتى يحتاج إلى تبطن الإسلام، فلا أسخف عقلاً ممن سلك هذه الطريقة، التي هي أحسن من طريقة الزنادقة والمنافقين - إذ كان المتدين يطلب نجاة الآخرة، لا هلاكها في الدنيا - حتى طعن في الإسلام، في بلاد الإسلام، وأبطن الكفر، وأهلك نفسه في المعاد، فلا عقل له ولا دين، وهذا ابن [ص ٥٨] الريوندي^(٦)، «وأبو حيان» ما فيهم، إلا من انكشف في كلامه سقم في دينه، يكثر الحمد والتقديس، ويدسّ في ذلك المحن^(٧)».

٣ - ما نسبَ إلى «أبي الفرج بن الجوزي» ٥١٠ - ٥٩٧ هجرية.

جاء في طبقات الشافعية للسبكي عند ترجمته «لأبي حيان». قال «أبو الفرج بن الجوزي»: زنادقة الأسلام ثلاثة: «ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء». قال: «وأشدّهم على الإسلام أبو حيان، لأنه مجمع ولم يصرح^(٨)».

(٦) جاء في هامش السفر الأول من كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء ص ٢٠ ط دار الكتب سنة ١٩٤٤. «هو أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي المتكلم منسوب إلى «راوند» قرية من قرى «قاسان» بالمهملة وقد ضبطت في الأنساب وياقوت والوفيات والبنية بألف بعد الراء لكن جرى ابن الجوزي كما جاء في الأصلين وفي ترجمته لابن الراوندي في المنتظم على أن اسمه «الريوندي» بألف بعد الراء وقد فرق «ياقوت» بين راوند التي هي بناحية قاسان بالمهملة وريوند التي بناحية نيسابور. أما ابن خلكان فجعل البلدان بألف بعد الراء».

(٧) المنتظم ج ٨ ص ١٨٥ ط حيدر آباد ١٣٥٨ هـ وتعريف القدماء بأبي العلاء السفر الأول ص ٢٠ ط دار الكتب ١٩٤٤.

(٨) طبقات الشافعية ج ٤ ص ٢ - ٣ ط. مصر.

ويبدو أن «أبا الفرج» استوحى رأيه هذا من كتب «أبي الوفاء» السابق الذكر، لأنه أوردته نقلاً عنه من مؤلفاته، ثم زاد عليه بأنه - أي أبا حيان - أشد الثلاثة ضرراً على الإسلام.
(٩)

(٢)

[ص ٦٤]

وجماع القول أَنَّ النص يُتَّهَمُ وَيُرَدُّ بما عَرَفَتْ من المعاصرة، والعداء المتبادل، وبيغض «ابن فارس» للفلاسفة، وإنَّه يفقد قيمته التاريخية بما رأيت من الاضطراب، وعدم الانسجام، مع الحقائق الثابتة لحياة «أبي حيان».

وإذا تهياً لنا ألا نثق بقول «ابن فارس»، فإن أمر من أخذ عنه من المؤرخين أدنى إلى الشك، وأجدر ألا يقبل في غير مناقشة وتمحيص.

وأقرب الطاعنين في «أبي حيان» إلى عصره - كما رأيت - «أبو الوفاء ابن عقيل» وهو رجل عُرِفَ في بدء حياته بالتعصب للصوفية، والتمجيد للحلاج، ولكن الحنابلة في «بغداد» ثاروا عليه، وشكوه إلى السلطان، حتى رجع عن رأيه، واستُكْتُبَ الرجوعُ عن الإيمان بمذاهب المتصوفة، وعند ذلك استعاد مركزه شيخاً للحنابلة.

(*) سناقش الدكتور محيي الدين، بعد آراء جملة أخرى من المؤلفين كالذهبي والعسقلاني، في الصفحات التالية، مما لا علاقة له بابن الريوندي، ولانصبابها في تبرئة أبي حيان التوحيدي، ولاهتمامنا بابن عقيل، حلقة الوصل بين ابن الجوزي وابن الريوندي فيما ينقل عنه من أخبار الزندقة والتكفير، نورد بقية مناقشة محيي الدين لأصالة الأخبار عند ابن عقيل أو عدمها، وبالتعبية التشكيك في أخبار ابن الجوزي.

جاء في المنتظم لابن الجوزي: «وقد حصلت فتنة في بغداد عام ٤٦١هـ

[ص ٦٥]

لأجل أبي الوفاء بن عقيل هذا، وقد كان الحنابلة ينكرون عليه تردده إلى «أبي علي بن الوليد»، في أشياء غريبة يقولها، واتفق أن مريضاً، فأعطى رجلاً ممن كان يلوذ به بعض كتبه، وقال له «إن ميت فأحرقها بعدي» فاطلّع عليها ذلك الرجل، فرأى فيها ما يدلّ على تعظيم المعتزلة، والترحم على «الحلاج»، وكان قد صنّف في مدح «الحلاج» جزءاً في زمان شبابه، تأوّل فيه أقواله، وفسر أسرارها، واعتذر له، فمضى الرجل، واطلع على الكتاب الشريف «أبا منصور» وغيره، فاشتدّ ذلك على أصحابنا، وراموا الإيقاع به، فاختموا إلى أن آل أمره إلى الصلاح سنة خمس وستين^(٩).

فأنت ترى أن الرجل كان في بدء حياته من مناصري أصحاب المذاهب الصوفيّة، ومخرّجي كلماتهم، والراجعين بها إلى الجهة المتفكّة وأصول الدين، ولكنه حين وشي به، وتألّب الحنابلة عليه، رجع عن رأيه، وجارى العامة في أهوائهم، فحسن حاله واستقام أمره.

فلم لا يجوز أن يكون نيّله من ابن الراوندي، وأبي العلاء وأبي حيان، ترضية يقدمها لأشياعه، كبرهان على عدوله عن مذهبه القديم؟

على أننا لو حاولنا مناقشة كلامه بمجموعة، وما تناول به كلاً من الثلاثة - جامعاً بينهم على غير وفاق في آرائهم - لوجدنا مجال التهجين والتجريح له واسعاً جداً.

فمن ذلك: أنه جمع بين ثلاثة أعلام، كلّ منهم يختلف عن صاحبيه،

(٩) المنتظم ج ٨ ص ٢١٣ ط حيدر آباد ١٣٥٨هـ

فإن ابن الراوندي - فيما عُرِفَ - كان من متكلمي المعتزلة، ثم ألحد، ولزم أهل الإلحاد وكاشف وناظر، وألف كتاب «التاج» يحتج فيه لقدم العالم، وكتاب «الزمردة» يحتج فيه على الرسل، ويبرهن على إبطال الرسالة وكتاب «الفريضة» (*) في الطعن على النبي، وكتاب «اللؤلؤة» في تنافي الحركات، ثم نقض أكثرها. فأبي سبيل للمقارنة بين هذا الرجل، و«أبي حيان»، وإنه ما عرف قط بكتاب تناول فيه أصول الإسلام بنقض وإبطال.

وكذلك نؤاخذه على قوله: «إن «أبا العلاء» أبطن الإسلام، وأظهر الكفر قوله «إن لقوله باطناً». ومن يفهم النص على وجهه - وفهم النص شيء له أثره - ير أن أبا العلاء اعتذر بأن كلامه يحتمل وجهين، قد يخالف أحدهما ظواهر الدين، فهو بهذا لم يبطن إسلاماً، ويظهر كفراً، وإنما أنشاء كلاماً يحتمل ما لا يوافق أصول الإسلام.

فلو أن «أبا الوفاء» أدرك كلام «أبي المعري» على وجهه الصحيح، ما وصفه بأنه يبطن الإسلام، ويظهر الكفر. على أن أحداً من المؤرخين لم يقل: إن أبا العلاء ادعى الكفر جهرة، وأبطن الإسلام عن نفسه، وإنما الذي قالوه: إن كلامه يحتمل الزيف والمروق عن الإسلام. وقد كان بؤدنا أن نستمر في مناقشة غير أن هذا الاستطراد لا يتسع المقام لتوفيته.

ومثل هذه الأحكام التي تصدر عن المؤرخين، ينبغي أن يقف منها الباحث حذراً متيقظاً، فلا يطمئن إليها ما لم يكن لها شاهد من آثار من تعني وتتناول، فإنها ربما لا تكون وجيهة في نفسها، أو لا تكون سليمة في بواعثها وأسبابها.

(*) بالرغم من أننا تركنا آراء محيي الدين على سجيتها، دونما مناقشة، نود أن نشير إلى القراءة الغربية لعنوان «كتاب الفريضة» على أنه «كتاب الفريضة»، وهو غلط واضح فإذا حرف كتاب الزمردة على الزمردة، في بعض المصادر، فلم نسع بتحريف الفريد على الفريضة.

وثانيهم بعد «ابن فارس» «نجم الدين بن الجوزي» وقد كان أشدهم حماسة وتهجماً على الرجل، فقد زاد على ما نقله عن أستاذه «أبي الوفاء» قوله المعروف: «وأشدّهم على الإسلام» «أبو حيان» لأنه مجمع^(١٠) ولم يصرح.

إن «ابن الجوزي» من تلاميذ «أبي الوفاء بن عقيل»، وقد قرأ من مؤلفاته ما يزيد على مائة وخمسين مجلداً، فتأثر بأحكامه وآرائه. هذا وكتبه - ومنها «المنتظم» و«صفوة الصفوة» و«تلييس إيليس»^(١١) - تشهد له بالتعصب على رجال التصوف، والنكير عليهم في كل مناسبة تعرض، بل هو شاتم جارج لكل من يخالفه في رأي أو مذهب، وإن كان الخلاف في أمور ليست من أصول الإسلام. وقد رأيت كيف أخذنا على «أبي الوفاء» أن يجمع بين «أبي حيان»، «وابن الراوندي» في مسلك واحد، فكيف بمن يرى أن «أبا حيان» كان أشدّ ضرراً على الإسلام من «ابن الراوندي»، «وأبي العلاء».

قال «السندوبي» - وهو بسبيل الدفاع عن أبي حيان -: رأيت كيف يتعرّض ابن الجوزي لما لم يجزه له العقل، ولا الدين، ولا الشرائع، فتسرّب في طوايا الضمائر، وتولّج خفايا القلوب، واستخرج من خبايا الأفئدة ما أباح له الحكم بأن «أبا حيان» كان أشدّ على الإسلام من سواه، ولماذا؟ لأنه لم يقل شيئاً ولم يصرح بشيء «ألا ساء ما يحكمون»^(١٢)

(١٠) مجمع في خبره: لم يبينه.

(١١) ولتهجين التصوف ألف كتاب «تلييس إيليس» وللتمييز - فيما قدر - بين المتصوفة والزهاد ألف كتاب «صفوة الصفوة».

(١٢) المقابسات: ١٦ ط الرحمانية ١٩٢٩.

[ص ٢٢٣]

على أننا لا نعدم أن نتلمس في ظلال ما كتبه الأقدمون ما كانوا يستشعرونه من خطر مقامه^(*) في عالم البيان، وإن أوردوا ذلك في معرض التجريح والنقد، فإن وضعه من قبل كل من «أبي الوفاء بن عقيل» و«ابن الجوزي» في صف «أبي العلاء» و«ابن الراوندي» لا يخلو من تقدير لكفايات الرجل الأدبية، فيما بلغه من النفاذ إلى نفوس الناس بسحر مؤلفاته، ولعل في تحذيرهم الناس بما قدروا له من ضرر على الإسلام يتجاوز ضرر «أبي العلاء» و«ابن الراوندي» لذلك الأسلوب الذي اصطنعه في أدعيته، لعل في ذلك دليل الاعتزاز بفهم أسلوبه، واستكناه أغراضه التي خفيت - فيما يقدرون - على عامة قارئيه^(**)

(*) أي: مقام أبي حيان التوحيدي.

(**) يراجع في جملة هذه الصلة بين الثلاثة، كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ١٦٧، ١٨٣،

٢٠٣، ٢٢٧؛ وقارن محاضراتنا على طلبة الدراسات العليا في السوربون ١٩٧٨، (تحت الطبع)

في أبي حيان التوحيدي وكتاب المقابسات

Les Muqâbasât d, Abû Hayyân at-Tawhîdî, Beyrouth 1979.

(١٠ / ٨٥)

الغرابي، علي مصطفى:

- أبو الهذيل العلاف، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة،

ط أولى، القاهرة ١٣٦٩ / ١٩٤٩^(١)

(ص ٧، ٩٢، ٩٣، ١٠٦، (هـ)، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤)

(١)

[ص ٦] [...] في المصادر الأساسية لدراسة أبي الهذيل العلاف^(٢)

[ص ٧] ...وثاني هذه الكتب كتاب «الانتصار» لأبي الحسين الخياط^(٣)،

وكان اعتمادي على هذا الكتاب بتحفظ لأنه ألف للرد على ابن الروندي

(*) تقارن الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٤

(١) يذكر الغرابي أول هذه المصادر، وهو كتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي

الحسن الأئمرعي. يراجع كتابنا تاريخ ابن الروندي الملحق، ص ٤٣ - ٥٣.

(٢) من تعليقات الغرابي: «هو كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحق ما قصد به من

الكذب على المسلمين الطعن عليهم [=عليهم] نشرها [=نشره] الدكتور نيجرج [=نيجرك]، وهو

تأليف أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي المتوفى بعد سنة ٣٠٠هـ

بقليل كما حققه الدكتور نيجرج [=نيجرك] في مقدمة الكتاب ص ١٩.

الذي ألف كتاباً سماه فضيحة المعتزلة، فهذا المعنى كان يجعلني أقف منه موقف الحذر وبعد قراءتي ما قاله وموازنته بما قاله كتاب «المقالات»^(٣) كنت أثبتة إذا وجدت أن بين القولين اتفاقاً أو قرباً على الأقل.

وثالثها كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي^(٤) ولقد كنت أخذ آراء أبي الهذيل من هذا الكتاب^(٥) أيضاً بحذر لأن صاحبه قد اعتمد في أخذ آراء المعتزلة على كتاب ابن الروندي^(٦)، وابن الروندي هذا خصم للمعتزلة^(٧)، يضاف إلى هذا أنه كان يعلق دائماً على الآراء ويكفر المعتزلة بأرائها فكان يظهر تحامله على المعتزلة، لكن ذلك لم يمنعني من أن أجده فيه بعض الآراء التي اعتمدت عليها في معرفة آراء أبي الهذيل^(٨)

(٢)

[ص ٩٢]

شغلت نظرية مسؤولية الإنسان أبا الهذيل حتى جعلته يبحث عن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال... ولكن ابن الراوندي^(٩) كان يتهكم من نسبة الأفعال المتولدة عن فعل الإنسان إليه كموت المرمي بعد موت [ص ٩٣] الرامي، فيقول:
إن أبا الهذيل ومن وافقه على تثبيت التوليد يزعمون أن الموتى يقتلون

(٣) يقصد كتاب مقالات الإسلاميين، انظر الهامش (١) السابق.

(٤) علق الغرابي هنا: «هذا الكتاب لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، المتوفى سنة ٤٣٩ هـ - ١٠٣٧ م».

(٥) تراجع كتابها تاريخ ابن الروندي الملحد، ص ٩٥.

(٦) تراجع كتابها Ibn ar-Riwandī, s Kitāb Fadīhat al-Mu'tazilah, ch. Iii, pp. 92- 94.

(٧) تراجع التفصيلات في كتابها. I did., pp. 33 ff.

(٨) تقارن آراء أبي الهذيل في كتاب فضيحة المعتزلة بتحقيقنا. I did., pp. 333- 334.

(٩) كذا (١) وقد مر سابقاً أن الغرابي ينص على اسمه خالياً من الألف (الروندي) تبعاً لنابجرك، فلاحظ، وقارن النص فيما بعد.

الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق^(١٠)

ويتولى أبو الحسين الخياط الرد على ابن الروندي، فيقول:

إن أراد بقوله (ابن الروندي) إن الموتى يقتلون الأصحاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين؛ أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق، فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه، وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض، ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هويّ الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه فهو منسوب إليه دون غيره، وكذلك نقول في رجل نزع في قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم من قوسه أمات الله الرامي، فنقول: إن ذهب السهم بعد موت الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره^(١١)

(٣)

[ص ١٠٦]

[في قول أبي الهذيل في جبر أهل الجنة وورود السكون عليهم^(١٢)

(١٠) الانتصار، ص ٧٦.

(١١) نفس المصدر، ص ٧٦ و ٧٧.

(١٢) يراجع كتابنا السابق، I did., pp. 128- 129, fr. 74. ويذكر الغرابي مصادره في هذه المسألة

وهي: الانتصار ٧٠ - ٧١، والبغداد في الفرق ص ١٠٤، والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٦٣ و ٦٤.

... [تعلیق ١] ... إلا أن البغدادي يسمي هذا الرأي فضيحة كما سما [سماه] ابن الروندي^(١٣)

(٤)

[ص ١٢٢]

[أما الذين خالفوه^(١٤) من غير المعتزلة فهم كثيرون] (منهم) ابن الروندي^(١٥)

لقد ألف ابن الروندي الذي عاش في القرن الثالث الهجري كتاباً سماه «فضيحة المعتزلة»، وكان هذا الكتاب سنداً لمن طعنوا على المعتزلة وآرائهم وشنعوا عليهم. ولهذا يقول الدكتور نبرج^(١٦): «دليل ذلك (أي دليل أن هذا الكتاب كان مرجعاً لأعداء المعتزلة) أن البغدادي في تأليف كتاب «الفرق بين الفرق» أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين... ثم قال: وأما الشهرستاني فقد ورد في كتابه «الملل والنحل» ما يدل على معرفته بكتاب «فضيحة المعتزلة» إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضعه ونقل عنه أشياء.

ولقد عرفت كتاب ابن الروندي «فضيحة المعتزلة» من كتاب الانتصار [ص ١٢٣] لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلي، ولقد شنع ابن الروندي في كتابه هذا على أن^(١٧) أبي الهذيل كثيراً، وكان يتولى الرد عنه أبو الحسين

(١٣) يقارن نص البغدادي في الفرق، ص ١٠٤، ويراجع ما أشرنا إليه على النص المذكور في كتابنا السابق، I did., p. 261, Fr. LXXXIV.

(١٤) أي الذين خالفوا أبا الهذيل العلاف، راجع الكتاب نفسه ص ١٢٠ وما يليها في «موقف العلماء من آراء أبي الهذيل والحكم على هذه الآراء».

(١٥) كتاب الانتصار، ص ٤٤.

(١٦) نفس المرجع ص ٨ [= مقدمة نبرج].

(١٧) كذا (l) (أن) زائدة، وهي غلطة مطبعية (؟).

الخياط في كتابه الانتصار، فمثلاً يقول ابن الروندي إن أبا الهذيل كان يقول: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه، فقليل له فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يفني شيئاً من خلقه أو أن يبقيه أو أن يحييه أو أن يميتة أو أن يحركه أو أن يسكنه؟ قال: هذا محال، فقليل له: أفلئس هو المبقى لما يبقى منه، والمسكن لكل ساكن منه، والمحيى لكل ذي روح؟ قال: بلى. فقليل له: فيجوز أن يبقى شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقيته ولا يجوز^(١٨) منه افناؤه، وأن يحيي شيئاً ويسكنه؟ وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه؟ قال: نعم.

ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله. ثم قال هذا، وهو يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور، ويلزم أصحاب النجار^(١٩) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه^(٢٠)

فكأن ابن الروندي^(٢١) يلزم أبا الهذيل في قوله: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ونهاية بأن هذا يؤدي أن الله لا يقدر أن يفني شيئاً من خلقه، أو أن يبقيه، أو أن يحييه، أو أن يميتة، أو أن يحركه أو يسكنه.

ثم بين له أنه كيف تقول إن الله لا يقدر على إبقاء الأشياء ولا على إحيائها وإماتتها وتحريكها وتسكينها، وهو الذي أبقاها وأحيها وحركها وسكنها؟ وكيف أن الله لا يبقى شيئاً ولا يوصف بالقدرة على تبقيته؟ وكيف يحرك شيئاً ويسكنه ولا يوصف بالقدرة على تحريكه وتسكينه؟

وكأن أبا الهذيل بهذا يجوز وقوع الشيء من فاعله مع عدم صحة اتصافه به، مع أنه يمنع أن يوصف الشيء بصفة إذا لم يكن قادراً على الاتصاف

(١٨) كذا أوردها الغرابي، وهي في الأصل: يجوز.

(١٩) يراجع كتابنا السابق. 1 did., pp. 107, 243.

(٢٠) الانتصار، ص ٩.

بضدما فهو يمنع - كما يقول ابن الراوندي^(٢١) - أن يكون الله قادراً على الجور. ويلزم المُجيرة أيضاً بأن الكافر إذا قدر على الكفر، كما يقولون، فيجب أن يقدر [ص ١٢٤] على ضده وهو الإيمان. وبهذا أوقعهم في التناقض لمنعهم قدرة الكافر على الإيمان مع قدرته على الكفر، وبهذا يكون أبو الهذيل قد غلط غلطاً فاحشاً عند ابن الروندي.

وأمثال هذا كثير حكاه صاحب الانتصار، وفي كل اعتراض من ابن الروندي على أبي الهذيل كان يتولى الرد عن أبي الهذيل أبو الحسين الخياط^(٢٢).

(٢١) ٢١- ٢١) كنا (١) راجع ما قلناه في الهامش (٩) السابق.

(٢٢) ٢٢) راجع في جملة اعتراضات ابن الروندي على أبي الهذيل العلاف كتابنا السابق. I did., pp. 333- 334. وقارن دفاع الخياط في كتاب الانتصار، القاهرة ص ٢٤٦ - ٢٤٧؛ بيروت ص ١٤٥؛ الترجمة الفرنسية. P. 166.

(١١ / ٨٦)

الصدر، السيد حسن :

- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ،

بغداد ١٣٧٠ / ١٩٥١ .

(١)

[ص ٣٦٩]

[في ترجمة أبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي، وله من الكتب]

...كتاب نقض كتاب عبث الحكمة على الراوندي^(١)، كتاب نقض التاج على

الراوندي^(٢) ويعرف بكتاب السبك، كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن^(٣) الراوندي.

(٢)

[ص ٣٧٠]

[في ترجمة أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي، وله من الكتب]

(١) كذا في المطبوع، وصحيحة: (ابن...)، راجع بعد.

(٢) أيضاً، راجع بعد.

(٣) في الأصل: بن.

(٣)

[ص ٣٨٤]

[في ترجمة أبي نصر الفارابي، وله من المصنفات] ... كتاب^(٤) الرد على الراوندي^(٥)

(٤) كذا! وقد ذكر قبله «كتاب في أدب الجبل»، بحسبانه عنواناً منفصلاً عن العنوان أعلاه، لاحظ ما قلناه بهذا الصدد في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٨٢، وقارن ص ١٨٨.

(٥) كذا! وصحيحه: (ابن...).

(١٢ / ٨٧)

أمين، الأستاذ أحمد

- المهدي والمهدوية،

سلسلة اقرأ (١٠٣)،

القاهرة (أغسطس) ١٩٥١.

(١)

[ص ٢٤ - ٢٥]

وكان لرسائل إخوان الصفاء تأثيرات مختلفة في القوة والضعف في علماء الشرق والغرب على مرّ الزمان، وكل فلاسفة الإسلام الذين جاؤوا بعدهم قد تأثروا بها وبنوا عليها؛ وربما عدّ بعضهم أبا حيان التوحّيدي والراوندي والمعرّي من أكبر أتباعهم المتأثرين بعلمهم، الناشرين لنظرياتهم..

(٢)

[ص ٣٣]

من المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي.... فقد ردّ على أبي بكر الرازي، وكان ملحداً، يؤمن بسلطان العقل وحده، وينكر النبوة، فردّ عليه أبو حاتم الرازي في جملة مناظرات في نقد كلامه وإثبات

الأدلة على النبوة. فالظاهر أنه كان هناك دعوة الحادية تنكر النبوة، ومن أتباعها الرازي هذا صاحب كتاب الطب الروحاني وغيره من رسائل^(١) وربما كان من معتققي هذا المذهب، أيضاً، ابن الراوندي وغيره^(٢)

[ص ٣٤]

وربما، أيضاً، جهر المعري بسلطان العقل في كثير من شعر اللزوميات، تبعاً لأمثال محمد بن زكريا الرازي، دعاه إلى ذلك مغالاة الشيعة في دعوة الأئمة، فكان أمامه مناظرات أبي حاتم الرازي مع أبي بكر الرازي، وهذه المناظرات منشورة في الرسائل الفلسفية التي جمعها الأستاذ كراوس^(٣)

(١) كلام المرحوم أحمد أمين هنا كلام عام، ننصح القارئ المحب للتفصيلات الرجوع إلى نشرة الأستاذ كراوس لرسائل فلسفية لأبي بكر... الرازي، القاهرة ١٩٣٩ وانظر بوجه خاص ص ١٥ - ٩٦.

(٢) كذا (!) ولم يبين أحمد أمين كيف حصل هذا؟ للتفصيلات يراجع إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٨، ص ٨٠ - ٨٣ وقارن المجلد الأول من كتابنا هذا، قبل، ص ١٢٦ - ١٩١.

(٣) الموضوع الذي يشير إليه أحمد أمين، الرازي، الرسائل الفلسفية، نشرة كراوس، ص ٢٩٥ - ٣١٦.

(١٣ / ٨٨)

الوردي، الدكتور علي :

- وعَاظ السلاطين،

بغداد ١٩٥٤

[ص ١٠٥]

...وأنا واثق أنه لو كان فقيراً مهتوكاً لصأً زنديقاً، والعياذ بالله.. يقول ابن
الراوندي، المتزندق المعروف (!):

كم عالم عالم^(١) أعيت مذاهبه

وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً

هذا الذي ترك الأذهان^(٢) حائرة

وصير العالمَ التحرييرَ زنديقاً^(٣)

(١) كذا! وهي رواية غريبة لا نعرف مصدر الأستاذ الدكتور الوردي فيها، والمشهور «كم عاقل عاقل».

(٢) كذا! والمعروف إنه «الأوهام»، والأخيرة قابلة للتحريف على «الأذهان»، كما ترى.

(٣) يراجع في هذا أيضاً بحثنا، «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، بغداد ١٩٧٥، ص ١٨٣ وقارن
المجلد الأول من كتابنا هذه، ص ٢٣٠.

كولنزيهر، إكتنز (الأستاذ):

- مذاهب التفسير الإسلامي،^(١)

تعريب الدكتور عبد الحليم النجار،

القاهرة ١٩٥٥ / ١٣٧٤.^(٢)

[ص ٤٢ تعليق ٤]

حتى أبو العلاء المعري^(٣) حاول تقليد القرآن^(٤)؛ [فهو] ينتصر

(١) يراجع الأصل الألماني:

I gnaz Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leyden 1920, p. 120.

(٢) سبق للدكتور علي حسن عبد القادر أن ترجم بعض هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان «المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن» (القاهرة ١٩٤٤)، وبخصوص العنوان المذكور قارن أيضاً ما أثبتته الأستاذان الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر في ترجمتهما لمراجع كتاب «فلسفة الفكر الديني في الإسلام» لمؤلفيه الأستاذين لويس كارديه وجورج قناتي تحت عنوان «وجوه تفسير القرآن في الإسلام» (انظر فلسفة الفكر الديني، بيروت ١٩٦٧، ١ / ٣٦١، ص ١٢).

(٣) يشير الأستاذ Goldziher إلى الأصل الألماني p. 51 ff، وقد غلط الدكتور النجار، بالإشارة هناك تصحح على أساس ترجمته العربية، ص ٧٠ وما بعدها.

(٤) في الترجمة العربية [أنظر دراسات إسلامية، ج ٢، ص ٤٠٢]. والإشارة إلى كتاب كولنزيهر نفسه المشهور بالألمانية.

Muhammedanische Studien, Halle 1889- 90, vol. II, p. 402.

كذلك قارن ترجمته الإنكليزية والتي ظهرت بعد الترجمة الفرنسية

Muslim Studies, translated by S.M. Stern and C.R. Barder, 2 volumes, London 1967- Etudes islamologiques d'Ignaz Goldziher, traduit par G.H. Bousquet, Leiden- E.J Brill 1962.

بقوة في رسالة الغفران [ص ١٤٣ تعليق] ١٥٨ - ١٥٩^(٥) لعقيدة إعجاز القرآن، ويحمل على ابن الراوندي لظنه في القرآن قائلاً: إنه «إنما هتك قميصه، وأبان للناظر قميصه، وأجمع ملحد ومهتد، وناكب عن المحبة ومقتد، أن هذا الكتاب الذي جاء به محمد - صلعم - كتاب بهر بالإعجاز... الخ - ص ١٥٨»^(٦)؛ ولكنني أشك في أن شاعر اللزوميات يمكن أن يكون جاداً في الدفاع عن إعجاز القرآن وفي الرد على من طعن فيه^(٧) وقد رأينا فيما سبق أنه كان لا يعزف عن السخرية، وربما كان هذا التحول السني مقصوداً به التحفظ من غضب الأتقياء عليه بعد أن اجتراً على تقليد القرآن.

(٥) يرجع الأستاذ Goldziher إلى الطبعة الأولى التي نشرت بعناية إبراهيم اليازجي، (القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣)، وكأنه لم يعرف نشرة الأستاذ Nicholson للفصل الخاص بالزندقة في رسالة الغفران، انظر:

The Risālat al- Ghufrān, in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1902.

(٦) من نشرة اليازجي المذكورة، كذلك قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١١٠ - ٨ - ١١.

(٧) انظر كتابنا السابق، المقدمة، ص ٨ س ٢ - ٤ من أسفل.

(١٥ / ٩٠)

محبي الدين، الدكتور عبد الرزاق:

- أدب المرتضى،

بغداد ١٩٥٧.

(١)

[ص ١٦٧]

أما طابعها العام^(١) من حيث القصد الذي يسيطر عليها فهو الجدلية، وحرارة القصد. فهو إذ يتكلم عن الآراء الفقهية، أو المذاهب الكلامية، تستشعر منه أنه طالب حقيقة، وصاحب فكرة، ليس من قصده الجدل لنفسه، ولا الخصومة لنفسها شأن ما يفعله كثير من المتكلمين أصحاب الجدل والنظر، أمثال (الجاحظ) و(ابن الراوندي) و(أبي حيان التوحيدي) وغيرهم ممن قد يجد في مجرد حوك الآراء، وتقرير النحل متعة وغرضاً ذاتياً. ومن حيث التقدير للأشياء مقتصد حتى في الأحكام الأدبية، لا يغلي في تقدير الأمور، ولا في استصدار الأحكام، شأن ما فعله الشعالي في (بتمتته)، و(ابن بسام) في ذخيرته، عندما عرضا لترجمة الأدباء، وإنما هو مستشعر مسؤولية أحكامه أمام الله والناس.

(١) أي: طابع مؤلفات الشريف المرتضى.

[ص ٢١٨]

وانظر إليه وهو يصل بين (الجاحظ) و(ابن الراوندي) في مقالاتهما التي يطلها، ومؤلفاتهما التي يشتع عليها، وطريقتهما في تبني الآراء المختلفة، والنحل المتباينة، والاستدلال لها من غير إيمان بما فيها، فأنت تجد فيه أديباً مترسلاً في عرض مسائل مذهبية لم يعتد المتكلمون إلا قليلاً تناولها بهذا الأسلوب الأدبي^(٢).

[ص ٢١٩]

«أما (ابن الراوندي) فقد قيل فيه أنه إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة، وتحدياً لهم، لأن القوم - يريد المعتزلة - كانوا أساءوا عشرته، واستقصوا معرفته، فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب، ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها، وتحاملها عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة...

وما صنع (ابن الراوندي) من ذلك إلا ما صنع (الجاحظ) مثله أو قريباً منه، ومن جمع بين كتبه التي هي (العثمانية) و(المروانية) و(الفتيا) و(العباسية) و(الإمامية)، و(كتاب الرافضة والزيدية)، رأى من الفتيا واختلاق القول ما يدل على شك عظيم، وإلحاد شديد، وقلة تفكير في الدين وليس لأحد أن يقول: إن الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة، وإنما حكى مقالات الناس وحجاجهم وليس على الحاكي جريرة، ولا يلزمه تبعة، لأن هذا القول إن قنع به الخصوم، فليقنعوا بمثله في الاعتذار فإن (ابن الراوندي) لم يقل في كتبه التي شنع بها عليه: إنني أعتقد هذه المذاهب التي حكيتها، وأذهب إلى صحتها.

(٢) في كتاب الشافعي، أنظر كتابنا تاريخ ابن الروندي الملحق، ص ٩٩ - ١٠١.

بل كان يقول: قالت الدهرية، وقال الموحدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتو الرسل؛ فإن زالت التبعة عن (الجاحظ) في سب الصحابة والأئمة، والشهادة عليهم بالضلال، والمروق عن الدين، بإخراجه كلامه مخرج الحكاية، فلتزولن أيضاً التبعة عن (ابن الراوندي) بمثل ذلك.

وبعد فليس يخفى كلام من قصد الحكاية وذكر المقالة، من كلام المشيد لها، الجاهد نفسه في تصحيحها وترتيبها. ومن وقف على كتب (الجاحظ) التي ذكرناها، علم أن قصده لم يكن الحكاية، وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه والطرف ما لم يخطر كثير منه ببال أهل المقالة التي شرع في حكايتها، وليس يخفى على المنصفين ما في هذه الأمور^(٣).

[ص ٢٢٠]

أنه بهذا الكشف عن نفس (الجاحظ) و(ابن الراوندي)^(٣)، دلّ على ما كان يخالط وروحيهما من رغبة مجردة تبني الآراء وتمثلها وصوغها، وهو أمر لا يلتفت إليه عادة إلا أديب خبر النفوس، وعرف منظوياتها وبواعثها على القول، ثم صور ذلك تصويراً أدبياً بعيداً عن أساليب المتكلمين من غير الأدباء.

(٣) بخصوص مناقشة موقف ابن الريوندي من الجاحظ وبالعكس، راجع للتفصيلات ما قلناه في ذلك في كتابنا: *Idn ar- Riwandîs Kitâb Fadîhat al-mu'taz'ila*, ch. i, p. 27 أما بخصوص موقف الشريف المرتضى من الجاحظ وابن الريوندي، فراجع ch. li حيث أوردنا، من خلال مناقشة عقلية مستفيضة، المنهج الذي اعتمده المرتضى في الرد على القاضي عبد الجبار في كتاب المغني، من خلال المقارنة بين الجاحظ وابن الريوندي.

الكيلاني، الدكتور إبراهيم:

- أبو حيان التوحيدي،

القاهرة ١٩٥٧.

[ص ٥٠]

أُعتبر^(١) التوحيدي أحد زنادقة الإسلام الثلاثة: هو ابن الراوندي وأبو العلاء المعري. وقالوا: إن شرهم على الإسلام التوحيدي «لأنهما صرّحا ولم يصرّح»^(٢)

(١) قارن في هذا للمؤلف نفسه كتابه بالفرنسية عن أبي حيان التوحيدي
Keilani, Ibrahim, Abu Hayyan at- Tawhidi (Essayiste arabe du Ives de Hégire),
Beyrouth (Damas), 1950, p. 78.

(٢) كتب الدكتور الكيلاني في الهامش في هذا الموضوع، (ص ٥٠ - ٥١ تعليق ٤): «يشبه هذا الكلام ما نسب إلى أبي الوفاء بن عقيل البغدادي أحد شيوخ الحنابلة المتوفى سنة ٥١٣هـ عن لسان ابن الجوزي في المنتظم، فبعد أن تكلم عن عقيدة أبي العلاء المعري وإلحاده، قال: ...وهذا ابن الريوندي وأبو حيان ما فيهم إلا من قد انكشف في كلامه سقم في دينه، يكسر التحميد والتقديس، ويدس في أثناء ذلك المحن، المنتظم ٨/ ١٨٥، راجع تلبس إبليس ١١٨، بغية الوعاة ٣٤٨، ميزان الاعتدال ٣/ ٣٥٥».

(١٧ / ٩٢)

التستري، محمد تقي:

- قاموس الرجال،

طهران ١٣٧٩ / ١٩٥٩.

[الجزء الأول، ص ٤٤٩]

أحمد بن يحيى الراوندي، عدّه الشهرستاني في ملله^(١) من مصنفى الشيعة.
والظاهر أنّ مراده ابن الراوندي المعروف^(٢)

(١) يقصد كتاب الملل والنحل، راجع النصوص في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٤٨
١٥٠، كذا (!).

(٢) يقصد «القطب الراوندي»، ولدينا تعليقات وإفراء على هذا النص والخطأ التاريخي فيه في كتابنا
Ibn ar- Rîwandî,s Kitâb Fadîhat al-Mu,tazilah, pp. 57- 58, note 122.
فهناك نتعرف على حقيقة المقصود المباشر في هذا النص بحسابه ابن الريوندي نفسه ولا
يحتمل أن يكون غيره كما يفهم من عبارة التستري المغلوطة.

(١٨ / ٩٣)

البحراني، الشيخ علي بن حسن البلادي:
- أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين،
النجف ١٣٨٠ / ١٩٦٠.

[ص ١٢٧]

الشيخ صالح الكركزي... شيخ شيراز بأمر السلطان شاه سليمان... ومن شعره
ما أجاب به ابن الراوندي (في قوله):

[ص ١٢٨]

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم التحرير زنديقا
فأجابه، قدس سره، يقول:

إن الكريم الذي يعطى على قدر يراه ذو اللب إحساناً وتوفيقاً
فدو الجهالة مرزوق ليكملة (*)

وذو النباهة من ذا صار ممحوقاً

(*) كذا وهي تصحيف «التكملة»، قارن بحثنا «الشعر المنسوب إلى ابن الريوني» مجلة كلية أصول الدين، بغداد ١٩٧٥، ص ١٨٨ - ١٨٩. قارن المجلد الأول، ص ٢٣٥.

(١٩ / ٩٤)

بروكلمان، كارل (الأستاذ):

- تاريخ الأدب العربي،

ترجمة الدكتور عبد الحلیم النجار،

القاهرة ١٩٦١.

[ج ٢؛ ص ١٦٥]

وقد بقي من كتب المبرّد الكثيرة:

.... [ص ١٦٦] ... كتاب المقتضب: رواه ابن الراوندي^(١) الملحد،

ومن ثم لم يُكتب له الرواج^(٢) (انظر: نزهة الألباء لابن الإنباري ٢٩١ - ٢٩٢

(١) كذا (ل)، مع أن بروكلمان أثبت قبيل ذلك، أن المبرّد من مواليد سنة ٢١٠ / ٨٢٥، وقيل ولد سنة ٢٢٠ / ٢٣٥، وأنه «كان رأس نحاة البصرة في زمانه... وقدم المبرّد إلى بغداد في شيخوخته، وتوفي بها في شوال سنة ٢٨٥ / نوفمبر ٨٩٨، وقيل توفي سنة ٢٨٦ / ٨٩٩». [انظر تاريخ الأدب العربي، المذكور أعلاه، ص ١٦٤ - ١٦٥]. فكيف استطاع ابن الريوندي رواية كتاب المقتضب، وقد ولد قبل المبرّد، وتوفي حوالي منتصف القرن الثالث (وعلى التحقيق ٢٤٥هـ)؟ لقد كان المبرّد آنذاك في سن ٢٥ على الرواية الأولى، وفي سن ١٠ على الرواية الثانية!!.

(٢) راجع ما قلناه في التعليق عن نص ياقوت المذكور، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٨١.

والإرشاد لياقوت ١٤٥/٧، كوبريلي (اسطنبول) ١٥٠٧ — ١٥٠٨ (انظر: ZDMG, 64, 197)، ومنه صورة في القاهرة/ثاني ١٦٥/٢ رقم ٣؛ وتقرر نشره في حيدر آباد^(٣) (انظر: برنامج ١٦). وشرحه سعيد بن سعيد الفارقي المتوفى ٣٩١/١٠٠٠؛ ويوجد هذا الشرح في اسكوريال، ثاني ١١١؛ وانظر في هذا الشرح أيضاً الإرشاد لياقوت ٢٤٠/٤^(٤).

(٣) لم تطلع على نشرة هذا الكتاب لأن (٤).

(٤) قارن للموازنة:

Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, vol. I, p. 168- 169 (cf. Suppl., I, p. 340 f.)

(١٠ / ٩٥)

النشأ، الدكتور علي سامي:
الجزء الأول، (طبعة ثانية)،
الإسكندرية ١٩٦٢.

*

(للقيمة العلمية التي تتمتع بها مناقشات
الدكتور النشأ، نوردها دون الاكتفاء
بالإشارات إلى ابن الريوندي، لإعمام
الفائدة)

(١)

[ص ٣٢١]

رأينا كيف^(*) وضع واصل بن عطاء أصول المذهب المعتزلي، وكيف
سار تلاميذه على أثره. ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة فالجهمية
تشارك المعتزلة بعض آرائها، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها، والمعتزلة

(*) الهوامش كلها من عمل الأستاذ الدكتور النشأ.

تقترب من الخوارج، والزيدية تحضن كثيراً من آراء المعتزلة، وبعض المرجئة يترددون بين الإرجاء والاعتزال، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم، فأحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية، ويناقش المعتزلة واسماً لها باسم الجهمية، وكذلك فعل البخاري في صحيحه، وابن الراوندي يعتبر جهماً وضاراً وحفصاً الفرد وحسينا النجار وسفيان وبرغوثاً معتزلة^(١) كل هذا جعل الخياط المفكر المعتزلي وصاحب كتاب الانتصار يقول «لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعود والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢)». ومن العجيب أن المعتزلة سموا بهذه الأصول: فيقال لهم أهل العدل والتوحيد، والعدلون والموحدون، وأهل الوعد والوعيد، والوعيدية، والمعتزلة.

(٢)

[ص ٣٣٧]

إن كتاب الانتصار نفسه إنما كان ردّاً على ابن الروندي وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للإسلام.

(٣)

[ص ٣٦٤]

وقد ذكرنا من قبل - عمل المعتزلة في الباهر في مجادلة أصحاب الاثنين، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس، وكذلك مناظراته مع الدهرية. ولكن

(١) الخياط: الانتصار.. ص ١٢٦، ١٣٣، ١٤٤.

(٢) نفس المصدر.. ص ١٣٤ [كنّا! صحيحه ١٢٦].

يبدو أنه ناقش الرافضة، وأقصد بالرافضة الشيعة الإمامية - وكانت له أيضاً جولات معها. ويذكر الخياط عن هشام بن الحكم، أنه جمع بينه وبين أبي الهذيل بمكة، وحضرها الناس، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام^(٣) وكان هشام بن الحكم - كما كانت الشيعة جميعها في هذا العصر مجسمة، ولذلك كان النزاع بينها وبين المعتزلة - والعلاف بالذات - عنيفاً ولقد أفرد ابن الروندي في كتابه «فضيحة المعتزلة» مكاناً كبيراً لنقد أبي الهذيل العلاف والهجوم عليه مما دعا الخياط إلى كتابة الانتصار رداً على ابن الروندي.

(٤)

[ص ٣٧٤]

ويورد ابن الروندي إلزاماً على أبي الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل في نهاية علم الله بقول الله ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وفسر أبو الهذيل هذا بأن لعلم الله غاية لا يتجاوزها إذ الكل يستلزم الحصر والنهاية. ولكن الخياط

[ص ٣٧٥]

يرد على هذا بأن (أبا) الهذيل لم يقل أن علم الله ذو غاية ولا نهاية ولا أنه محصور ولا محدود. وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله - فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية. وهذا شرك عند أبي الهذيل ولكن أبا الهذيل كان يقول إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصورة معدودة لا يخفى على الله منها شيء.. وأن الله لا يدخل في هذا الكل إنه متعال عن الكون يسمو عليه فالكل في الآية القرآنية هي للأشياء المحدثات وعمومة الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة «أن المخبر خارج من حكم خبره وأنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شيء سواه كل. وأنه متناه لعدم الخبر. وذلك نظير قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤).

(٣) الخياط: الانتصار، ص ١٤٢.

(٤) الخياط: الانتصار... ص ١٢٣ - ١٢٥.

ويورد لنا ابن الروندي إلزاماً آخر عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن قدرته هي هو. فكان الله - على قياس مذهبه علم وقدره، إذ كان هو العلم والقدرة.

ويرد الخياط شارحاً لمذهب أبي الهذيل فيقول «إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة صح عنده أنه عالم بنفسه، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾. هذا معناه. وإنما هذا غلط في اللفظ فقط، وأما قول الجاهل - أي ابن الروندي - فكان الله على قياس مذهبه علم وقدره فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال: «إن الله علم وقدره» فأبو الهذيل إذن يثبت الذات عالمة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث، كما ينكر أن الله علم وقدره^(٥)

(٥)

[ص ٣٧٧]

والعلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين. وقد رأينا أن أبا الهذيل يجعلهما هما والذات شيئاً واحداً. ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان أو بمعنى أدق هاتان الصفتان أو الذات عالمة وقادرة تتصلان بالمعلوم والمقدور. والمعلوم والمقدور محدثان وصفتان المحدثات - فكيف تتناولهما الذات الإلهية العالمة القادرة. يرى ابن الروندي أن أبا الهذيل كان يقول «إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية تنتهي إليها. لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه»؛ ومعنى هذا أن العلم الإلهي والقدرة الإلهية لهما غاية ونهاية، وبما أن العلم والقدرة هما الذات فللذات نهاية.

(٥) الخياط: الانتصار... ص ٧٥ - ٧٦.

وقد أزعجت فكرة السكون المطلق - تدور على أهل الجنة - مفكري الإسلام. ونرى الشهرستاني يقول إن العلاف يذهب إلى «أن حركات أهل الخلدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، أو تجتمع اللذات من ذلك السكون لأهل الجنة، أو تجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار». ويرى الشهرستاني أن هذا يشبه مذهب جهنم إذ حكم بفناء الجنة والنار. ويرى الشهرستاني أن السبب الذي دعاه إلى هذا أنه «ألزم في مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التي لا أول لها، كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تنتهي، فأجاب بأنني لا أقول بحركات لا تنتهي أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم؛ وكأنه ظن أن ما ألزم في الحركة لا يلزمه في السكون»^(٦).

أما البغدادي فيرى - وكذلك الأشعري قبله - أن قول العلاف بفناء مقدرات الله حتى لا يكون بعد فناء مقدراته قادراً على شيء، أذاه إلى قوله بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار وحينئذ يبقى أهل الجنة وأهل النار خامدين، لا يقدرُونَ على شيء، «ولا يقدر الله في تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حي، ولا على تحريك ساكن، ولا تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت».

ويرى البغدادي أن فكرة أبي الهذيل هذه أكثر تعالياً وشرأ من فكرة جهنم، إذ أن جهنماً - حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار - لم يناد بأن الله غير قادر بعد إفنائهما على خلق مثلهما، أو لكن (!) أبا الهذيل يقرر بأن

(٦) الشهرستاني: الملل ج ١ ص ٦٨، ٦٩.

الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما^(٧)

ويبدو أن مصدر هذا النقد هو ابن الروندي إذ أن صاحب الانتصار أورد نص ابن الروندي وهو يشبه تماماً قول البغدادي. ويرد الخياط بأن أبا الهذيل كان يرى «أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم، استحال أن يقال: هو قادر على أن يفهم بهم ما قد فعله، وأن يوجد فيهم ما أوجده، ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما، فلما خلق الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركات والموت؛ أي أن قدرة الله محددة بخروج الفعل، فإذا خرج الفعل من القدرة، خرج ضده منها بخروجه^(٨)

ولكن ابن الروندي يرى أن العلاف متناقض هنا مع نفسه: إنه ألزم المجبرة بأن «العلاف يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور، ويلزم أصحاب النجار (المجبرة) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه»؛ ونحن هنا في أعماق دقيق الكلام وغامضه. إن العلاف يلزم التجارية بأن الكافر لم يفعل الكفر، إذا لم يكن بمستطيع لغير الكفر. [ص ٣٨٢] فقدوته إذن معدومة. وكذلك قدرة الله معدومة إذا لم يكن يستطيع تحريك أهل الجنة بعد أن خلق لهم السكون.

ولكن ابن الروندي يورد نصوص أبي الهذيل الجميلة، وهي توضح المسألة توضيحاً كاملاً.

يقول أبو الهذيل: «إذا كان الكافر عندهم غير قادر على الخروج من

(٧) البغدادي: الفرق ص ٧٣.

(٨) الخياط: الانتصار ص ١٠.

الكفر الذي هو فيه، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له، بل هو مضطر إليه، مجبر عليه، لأن القادر على الفعل قادرٌ على تركه؛ أي أن أبا الهذيل يرى أن الكافر غير فاعل إطلاقاً، وأن قدرته معدومة، لأنه لا يستطيع الخروج من الفعل، والمستطيع من يقدر على الفعل وعلى ضده «فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور، صحت على تركه، وإذا انتفت عن تركه، انتفت عنه، والمجبرة أحالت في تثبيتها القدرة على أحد الضدين، ونفيها إياها عن الآخر». فالكافر عند المجبرة محال أن يقدر أن يفعل الشيء أو ضده بل قادر على شيء واحد. «وأبو الهذيل لما نفى القدرة عن أحد الضدين، نفاها عن الضد الآخر. وهذا سبيل القدرة؛ إذا صحت على فعل، صحت على ضده، وإذا انتفت عن فعل، انتفت عن ضده» فالله إذن، في حالة سكون أهل الخلدتين، كان قادراً قبل سكونهم أن يبقيهما أو أن يسكنهم، كانت قدرته تمتد على الفعل وعلى ضد الفعل، فلما خرج الفعل، خرجت القدرة، فلم يعد بقادر على إحيائهم أو غير إحيائهم، فالقدرة هنا نفيت عن كلا الضدين معاً.

(٧)

[ص ٣٨٦]

وقد هاجم ابن الروندي أبا الهذيل العلاف في اعتباره لأهل الجنة مجبرين مسلوبي الاختيار فيقول «وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة مع زوال الآفات عنهم، وصحة عقولهم وأجسادهم لا يقدرّون على قليل من الأفعال ولا كثير، وأنهم مضطرون إلى ما هو فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت، وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُرِّكت تحركت، وإن تركت وقفت على حال واحدة ولن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم، الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده، فإذا ورد عليهم صاروا

وربهم في استحالة الأفعال منهم. ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه: إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه. فقد أخطأ^(٩) ونرى من هذا النص أن ابن الروندي يصور مذهب أبي الهذيل العلاف في جبر أهل الخلدن، على أنه تقييد من قدرة الله وحرية، إنهم لا يستطيعون فعلاً من الأفعال - سواء حركة كان أو سكوناً؛ إنهم كالحجارة سواء، مسلوبو الإرادة، ثم يرد عليهم السكون الدائم فيسكنون، وهو آخر قدرة الله عليهم، إذ لا قدرة له بعد على تحريكهم أو تسكينهم «فلا يستطيعون فعلاً، وهو الله أيضاً لا يستطيع فعلاً».

ولكن الخياط يرد على ابن الروندي ويعرض فكرة أبي (!) العلاف عرضاً ممتازاً، «إن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار»^(١٠) ثم يورد الخياط أقوال أبي الهذيل نفسها «قال أبو الهذيل: فأهل الجنة في الجنة يتمتعون فيها ويلذون (١) والله تعالى المتولي لفعل ذلك التعميم الذي يصل إليهم، وهم غير فاعلين له. ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم، لكانوا مأمورين منهيين! ولو كانوا كذلك، لوقعت منهم المعصية، ولكانت الجنة

دار محنة وأمر ونهي، ولم تكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل الدنيا. وهذا الإجماع يوجب ما قلت». ويعلق ابن الروندي: «أن هذه حجة أبي الهذيل

(٩) الشهرستاني: الملل... ج ١ ص ٦٨.

(١٠) الخياط: الانتصار.. ص ٧٠.

في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة»^(١١).

ونحن نلاحظ أن أبا الهذيل لم يحل المسألة أبداً، وهي هل في قدرة الله أن يحركهم مرة ثانية. إن سياق المذهب يؤدي إلى أن الله لا يقدر على فعل هذا.

ثم يرد الخياط على قول ابن الروندي: إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة: بأن الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة، وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء، فلا شبه بينهم وبين الحجارة. أما أنهم أصبحوا إذن وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم، فكذب على العلاف. إن الله عنده ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إن الإنسان يقر بأنه ليس بملك ولا جان، والله أيضاً ليس بملك ولا جان، فهل يُستنتج من هذا أن الإنسان والله بمنزلة واحدة. يريد الخياط أن يقول إننا ننفي عن الإنسان والله أنهما ملك أو جان فهل يكفي هذا للقول بأن الإنسان مساو لله، وهو والله شيء واحد.

ومهما كان الأمر، وردود أبي الهذيل والخياط، فمن الواضح تماماً أن قدرة الله المعتزلة مقيدة الإنسان يستطيع فعل الأصلح، وليس في قدرته فعل إلا ما هو أصلح، والإنسان يستطيع فعل ما هو دون من الأفعال.

وقد تنبه ابن الروندي من قبل إلى أن الله في مذهب أبي الهذيل «مطبوع» أي مجبر على فعل واحد - ومن ثمة فهو صورة يقول «وأنت تزعم أن من

[ص ٢٨٩]

وصف الله بالقدرة على الجور، فقد جعله صورة، لأن القادر على الجور لا يكون عندك إلا صورة. والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه، فقد جعله مطبوعاً، والمطبوع لا يكون إلا صورة، لأنه لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً

(١١) الخياط: الانتصار ص ٦١

محدثاً. لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأربي على كفره، لم تضبطه العقول، ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة، لم تظفر بهم وأبو الهذيل شيخها، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطاعه، ومن قوله: إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه، أو يعيره من أفعاله^(١٢).

ما أشد ما يقوله ابن الروندي، وما يهاجم به أبو الهذيل، ولكن أليس من الحق أنه جعل الله مطبوعاً على فعل واحد؛ هذا هو جوهر النقد.

ولم يستطع الخياط أن يدلي بشيء، يوقف به هذه الهجمة العنيفة من هذا الملحد العريق. بل قال فقط: «قد أخبرنا في غير موضع من كتابنا، أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه في أكثره لم يكن يقول به على التدين به، وإنما كان يسوره، ويتكلم فيه على النظر، وليتبين له الكلام فيه حججاً على إخوانك من الدهرية، ثم تاب من الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه^(١٣)». هذا كل ما قاله الخياط، وما كان أسهل الطريق أمامهم، لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله هو الفاعل لكل شيء على الحقيقة، وأنه في قدرته الخير والشر جميعاً.

(٨)

[ص ٤٠٦]

وقد حاول الخياط أن يعلل مسألة التولد نقلاً عن أبي الهذيل، إذ إن ابن الروندي اتهم العلاف ومن معه من أصحاب التولد، بأنهم يقولون بأن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء حقيقة لا مجازاً، وأن المعدومين يقتلون الموجودين، ويخرجوا أرواحهم من أجسامهم على التحقيق؛ فأنكر الخياط هذا إنكاراً باتاً، وذكر أن الأحياء القادرين على الأفعال في حال حيائهم

(١٢) الخياط: الانتصار ص ١٤٦

(١٣) نفس المصدر.. ١٤٧.

وصحتهم، تولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم، طالما كانت تسير على السياق، أو على السنة التي أوجدوها وفعلت بما قصدوه من نتائج.

(٩)

[ص ٤١٨]

نقد مذهب النظام:

قوبل مذهب النظام بنقد شديد في العالم الإسلامي، وأصحاب المذهب من

[ص ٤١٩]

التحريف والتشويه ما خرج به عن موضعه. وسنبين أهم الانتقادات التي وجهت إليه وردود النظام، أو تلامذته، عليها.

(أولاً) ابن الروندي: صاحب كتاب فضيحة المعتزلة. ويبدو أنه أول من هاجم مذهب. ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استندوا إلى أقوال هذا الملحد العظيم في نقدهم لرجال المعتزلة والنظام على الخصوص. وقد حفظ لنا الخياط صوراً من نقده لمذهب المعتزلة وللنظام، وتعليلاً لأقوال هذا الأخير التي يفندوها ابن الروندي.

الصورة الأولى: من نقد ابن الروندي للنظام هي عن قدرة الله على نوع واحد من الفعل. ينقد ابن الروندي النظام في قوله «إن الله إذ علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه، فإذا كان تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت استحال على الله أن يميتهم»^(١٤).

هذا أول نقد وجهه ابن الروندي إلى مذهب النظام، ويبدو أن غايته أن

(١٤) الخياط: الانتصار، ص ١٧ وما بعدها.

يلزم النظام بأن القدرة الإلهية حينئذ تكون محدودة ومقيدة، فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان هذا الفعل أصلح للناس، فإذا كان فعالان أحدهما أصلح لم يفعل الله سوى هذا الفعل، واستحال أن يفعل الآخر. ثم إن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد.

يرى الخياط وهو يحكي عن أستاذه، أنه إذا كان قد أحال القدرة على الظلم فإن القول بأن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعل، محال ولا معنى له فإذا ما طبقنا هذا على مسألة تنعيم أهل الجنة فإنا نرى الله

[ص ٤٢٠]

قد أخبر بأنه يخلد أهل الجنة في الجنة، أصبح إذن من العبث أن نقول: إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يفنيهم؛ ولكن ينبغي أن نلاحظ مسألة على جانب من الأهمية هي أن الخياط مضى في استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بها الخصم، إذ إن النزاع كله يتلخص في التسليم بإحالة القدرة على الظلم، وهي فيما يبدو لي موضع نزاع، وابن الراوندي لا يوافق على هذا إطلاقاً.

الصورة الثانية من النقد: ليس يجوز على الله، في مذهب النظام، ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه؛ ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه وتأخير، فليس هناك إذن بين الله وبين المطبوع من خلقه (المرغم) ويدافع الخياط عن النظام، ويقول: «إن الله عند النظام لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه، إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل في دائرة الأصلح، فإذا ما فعل الله فعلاً فهو أصلح ما يفعله لعباده، فإذا ما تركه لفعل ثان، فإن هذا الفعل الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول وأن يكون الأول دونه لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلاً من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً، أو ما هو دون.

هذا هو الله عند النظام غير مجبر ولا مطبوع، أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره. وأفعاله التي تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف، بل هي متجانسة تجانساً كلياً: النار فعلها الواحد التسخين، والثلج فعله الواحد التبريد، وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله^(١٥) وقد عبر الشهرستاني عن هذا الكلام بقوله: «إنه ألزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل، فإن [ص ٤٢١] القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل وبين تركه، فأجاب بأن الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل، فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً، فلا فرق»^(١٦) أي ثاني النظام يقرر بأنه إذا ألزم بأن الله يكون مجبراً لأنه لا يقدر عنده على الباطل، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل، ولكن لا يتحقق له هذا الفعل.

حاول الشهرستاني، جرياً على عادته، أن يبين مصدر مذهب النظام، فقال: «إنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة، حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في عمله ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاًحاً لفعل»^(١٧). وتلك هي فكرة الرواقية تلخص في هذا المبدأ الشائع: ليس في الإمكان أبدع مما كان.

الصورة الثالثة: المصدر الثنوي لفكرة النظام في العدل الإلهي: إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ولكنه يفعله لحسنه وشره، وفعله يضيء عليه العلم بحسنه؛ وإذا كان الله لم يفعل العدل

(١٥) الخياط: الانتصار، ص ١٢٤.

(١٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٧.

(١٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٧ وما بعدها.

إلا لحسنه وشرفه، فإنه لم يزل عالماً بهذا، ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ألا نستطيع القول بأن الله لم يزل فاعلاً له؟ ينكر النظام هذا؛ ويقول ابن الروندي: إن هذا الإنكار يشبهه سواء بسواء إلزام النظام للديصانية في قولهم: «إن الظلمة مازجت النور وقد تأذى بممازجتها. إن النور لم يزل متأدياً بالظلمة، [ص ٤٢٢] وإنه إنما مازجها لتأذيه بها، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها».

يرد الخياط على هذا، بأنه لا وجه لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلاً من أنه نظير قول الديصانية من الحجج السابقة، إذ لا يوجد ارتباط بين المذهبين، ويفصل بينهما بقوله: بأن «الديصانية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع، وأن خشونة الظلمة وتأذي النور بها جوهر وطباع» قال إبراهيم «فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة، إذ كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه، وما كان من طباع الشر فغير مفارق له».

أما الله عند النظام فلا يفعل العدل طباعاً، أي بالطبع، أي أنه غير مجبر على فعل العدل وإنما يفعله باختيار منه لفعله، فإذا شاء فعل وإن شاء لم يفعل، ولا بد له من أن يكون متقدماً على أفعاله، وأن يكون موجوداً قبلها.

يبدو الاختلاف بين النظام والثنوية على صورة أوسع في مناقشة بينه وبين المنانية أو المانوية، ذكرها ابن الروندي وعلق عليها الجاحظ أيضاً. وقد حاول ابن الروندي أن يلتصق في مذهب المانوية المصدر الحقيقي لفكرة النظام عن العدل الإلهي؛ وتتلخص فكرة ابن الروندي في أن النظام ألزم المانوية بأن علة مباينة النور للظلمة إما أن تعود إلى الطبع، وإما أن تعود إلى الاختيار، ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء هذا، فإذا كانت تعود

إلى اختيار فإن النور بما له من قدرة على الاختيار، قد يختار الباطل، وكذلك الظلمة، يقيس ابن الروندي هذا المذهب قول النظام بأن الله مختار يختار العدل، وليس ثمة سبيل لاختياره الجور والظلم، «وإن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكل وإن كان يفارقه في بعض الحالات»؛ أي أن الأفعال

[ص ٤٢٣]

التي تلحق الشيء إنما تكون فيه طبيعة هذا الشيء، فالأفعال العادلة تلحق وتصدر عما كانت طبيعته عادلة، والعكس بالعكس، ولكن قد يحدث ما يحول دون تحقيق هذه الأفعال. وينتهي ابن الروندي من هذا إلى القول بأنه ليس بين هذا، أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصل بطباعه، وبين أن تمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما، ليس بين القولين أدنى اختلاف.

يرد النظام على هذا بأن «الظلم لا يقع إلا من ذي آفة. وحملها على موجود تثبت حدث من وصف به، والله غير ذلك عنده أي أنه غير ذي آفة. أو جسم حادث، فلا يفعل الله إذن الظلم»؛ ثم إذا كان الأمر كذلك فإن النظام ينتهي إلى القول بأنه: ليس يجوز للمانوية أن يعتلوا بمثل علتة، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع، ويدفع المضار، وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة، حتى لا يعلم شيئاً تغلبتها عليه؛ فإذا كان كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه، هذا إن زعموا أن الله مختار «فالزعم أن يجيزوا وقرع الخير من الظلمة، والشر من النور بما وصفت»^(١٨).

يبدو لي أن المسألة كلها تعود إلى فكرة كل من النظام والمانوية عن الله، فنجد أولاً أن وحدة الله عند النظام، وهو يتابع في هذا روح المذهب المعتزلي، تختلف أشد الاختلاف عن تشيئة الكائن الأول إلى نور وظلمة عند

(١٨) الخياط: الانتصار ص ٤٤ - ٤٦.

المانوية فالله عند النظام واحد لا تعدّد فيه ولا تشكّل، بسيط لا تركيب فيه؛ والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، بينما يذهب المانوية، والثنوية على العموم، إلى وجود أصليين قديمين يصدر عن كل منهما فعل خاص به؛ ثم إن المسألة تعود ثانياً إلى فكرة النظام عن الخير والشر، فالأول أصلي في الوجود يصدر عن [ص ٤٢٤] الموجود القديم الأزلي؛ بينما الثاني فعل غير أصلي لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً عرضياً، ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً؛ وعلى هذا نستطيع أن نفسر ما تضمنته النصوص الدينية من خطيئة بعض الكائنات التي هي دون الله كإبليس، أو خطيئة آدم. أما الثنوية، وتشترك معها أغلب الفلسفات القديمة فكان أصحابها أمما حزينة، أو أمما ذات نظرة تشاؤمية في موجد الموجود، حاولت أحياناً، حين رأت قصر الحياة، أن تلتبس في الأساطير بعض العزاء، وحاولت حيناً آخر أن تفسر الشر والباطل على أنه أصيل في هذه الحياة، وأن له مصدراً قديماً يصدر عنه، ولا سبيل إلى الفكاك منه. ثمة فرق ثالث بين فكرة كل من النظام والمنوية عن الله؛ هو أن الثنوية كانت جبرية المذهب، بينما نشر المعتزلة الإسلام على أنه مذهب الإرادة الإنسانية الحرة، وفي كل هذا تختلف الأمم القديمة عن العالم الجديد الذي حاول أن ينظمه الإسلام، وحاول أن يتخلص فيه من الشر والباطل، وقد حمل لواء هذه الفكرة مشيخة (!) المعتزلة وفي مقدمتهم النظام.

أما عن اتصال الشكل بشكله في بعض الحالات ومفارقتها له؛ فيرى النظام أن الشكل إنما يفارق شكله الذي من طباعه الاتصال به، إذا ما حدث ثمة مانع يمنعه من أن يتصل به، «وجود شيء يمنع الحجر من الانحدار، والماء من السيالان، والنار من التلهب والارتفاع». أما إذا ترك الشيء وطبعه فلا يمكن إلا أن يتصل الشكل بشكله. يقول النظام: «وليس للمانوية أن يتعللوا في إزالة ما سألناهم عنه بمثل هذا لأنه لا مانع يمنع النور والظلمة من أن يمتزجا. إن طباعهما الامتزاج إذا لم يكن ثالث سواهما». ذلك أن الامتزاج عند المانوية

قاعدة مسلمة إذ أنهما يمتزجان فينقلب أحدهما على الآخر؛ أما عند النظام فلا يمتزج الله إلا بشكله، وليس ثمة ما يمنع اتصاله بهذا الشكل.

(ثانياً) نقد ابن حزم: يقول ابن حزم في نقد مذهب النظام، إن الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أبداً، ولا على شيء من الشرور؛ وإن الناس يقدرون على كل ذلك، وإنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكننا لا نأمن أن يفعله، أو أنه قد فعله، فكأن الناس عندهم أتم قدرة من الله تعالى، وكان يقول إن الله تعالى لا يقدر على إخراج أحد من النار، أو إخراج أحد من الجنة، ولا على وضع طفل في النار، وأن الناس، وكل واحد من الجن والملائكة يقدرون على ذلك، فكأن الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه، وكأن كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى؛ ومن العجب اتفاق النظام والعلاف، شيخي المعتزلة، على أنه ليس يقدر الله تعالى من الخير على أصلح مما عمل، فاتفقا على أن قدرته على الخير متناهية. ثم قال النظام إن اله تعالى لا يقدر على الشرور جملة، فجعله عديم القدرة عليها عاجزاً عنها. ثم ينتهي ابن حزم، مع عدم فهمه للمذهب على وجهه الصحيح، فيما اعتقده إلى تكفير كل من العلاف والنظام^(١٩)

(ثالثاً) نقد الأشعري: يبدو أن جمهرة العلماء تابعوا ابن الروندي في تقديم للنظام، إذ إنهم يحاولون رد مذهب النظام في العدالة الإلهية إلى أصول ثنوية. وقد حاول الأشعري، وهو شيخ أهل السنة، أن يرد مذهب النظام في المداخلة أيضاً إلى أصل ثنوي. يقول: «المداخلة هو أن كل شيء قد بداخل ضده وخلافه». ويقول: «قال أهل الثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم». إن الأشعري في إيجاز يحاول أن يصل بين مذهب

(١٩) ابن حزم: الفصل ج ٢ ص ١٣٩ وما بعدها.

النظام في المداخله، وبين أصل من الأصول وهو الامتزاج^(٢٠)

(رابعاً) نقد البغدادي: وينزع البغدادي أيضاً منزع ابن الروندي فيقول: «وأخذ من الثنوية قولهم بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب»^(٢١) - وهذا الكلام يكاد يكون مردداً بقصته عن كتاب (فضيحة المعتزلة).

ونجد أيضاً هذا عند فخر الدين الرازي، فهو يحاول أن يصل بين الفكرتين.

(خامساً) نقد الإيجي، صاحب المواقف: يذكر صاحب المواقف أن قدرة الله متعلقة بسائر الموجودات، أي أن هذا المذهب، مذهب أهل السنة والجماعة ثم يأتي برأي مخالفه فيقول: «وخالف ذلك طوائف. الأولى الفلاسفة؛ قالوا: إنه تعالى لا يصدر عنه مباشرة إلا أثر واحد لأنه واحد. والثانية المنجمون؛ قالوا: المؤثر في عالم العنصريّات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة. الثالثة الثنوية؛ قالوا: إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير، أما الشر فمن عند الإنسان. الرابعة النظامية؛ قالوا: إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح»^(٢٢). وصاحب المواقف هنا لا ينسب قول النظام صراحة للثنوية، ولكنه يرتبه معهم ترتيباً في السياق لا يخفى مدلوله.

رأينا فيما سلف تهافت فكرة التماس مصدر العدالة عند النظام لدى الثنوية. وهذا يؤدي بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة في غير المذاهب الثنوية. أي هل نستطيع أن نلتمس لها مأخذاً لدى اليونان؛ ونحن لا نجد لهذا المذهب

شبيهاً عندهم. حقاً لقد ذهب أفلاطون إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه

(٢٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٣٧٤.

(٢١) البغدادي: الفرق. ص ١١٤.

(٢٢) الإيجي: شرح المواقف ج ٨ ص ٦٠ - ٦٤.

إلا الخير، ولكن الفكرة لا نجدها في صورتها الكاملة لديه، ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ عنه. ثم أننا لا نجد لها أيضاً شبيهاً عند أرسطو، ولا الرواقية من بعده، وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة في جوهرها وتفاصيلها.

الإرادة الإلهية:

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية، ذلك لأن الإرادة في إطلاقها على الله على نوعين: إما إرادته لأفعاله، وإما إرادته لأفعال عباده. أما إرادته لأفعاله فتفسر بأنه خلقها وأنشأها؛ «إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناها أنه كونها، وإرادته للتكوين هي تكوين»^(٢٣) إما إرادته لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها أو مخبر أو ناه عنها؛ «الوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه أمر بها والأمر بها غيرها، نقول إنه مريد للساعة، معنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مخبر بها، وينبغي أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هي أفعاله، فإرادة التكوين هي التكوين، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول: «إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها»^(٢٤) أي أن أمر الله أن يعمل، ونهيه عنه غير حدوث الفعل، أو عدم حدوثه من المخلوق، وفكرة عدم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله، نشأت عند النظام من أنه تصور أن الإرادة تستلزم حاجة من جانب المريد، تعالى الله عن ذلك.

خلق العالم:

ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن:

(٢٣) مقالات الإسلاميين ص ١٩٠.

(٢٤) نفس المصدر ص ١٩١.

معادن ونبات وحيوان وإنسان، ولم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه. أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها أو في حدوثها، إنما في صدورهما عن أماكنها، أي أن الله أكمُن بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أي حدثت لها حركة، وليست هذه الحركة حركة النقلة عنده بل هي مبدأ تغير. يقول الشهرستاني: «إنه يثبت الحركة في وضع كما يثبت الفلاسفة الحركة في الكيف والكم والوضع والأين». أي في بعض المقولات الأرسطية، على أن هناك خلافاً كبيراً بين النظام وأرسطو، فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمقولات الأرسطية. وقد تنبّه الشهرستاني إلى هذا فقال: «إن له في الجواهر وأحكامها خبط مذهب يخالف مذهب المتكلمين والفلاسفة»^(٢٥) ويضيف ابن الروندي إلى هذا إنه محال «عند النظام في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً». وينقض الخياط هذا نقضاً شديداً ويقول إن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية، ولا إلى نهاية، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم يخلقها إلا وقت حدوثها^(٢٦).

(١٠)

العالم إذن تحكمه تلك المعاني، والمقصود بالعالم هنا العالم الطبيعي، فكل ما فيه أعراض، إنما تتسق في شجرة المعاني «الكبرى البسيطة، وهذه الأعراض متناهية، فما هو إذن التفسير النهائي لهذه المعاني - تنكب الباحثون الأقدمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير، ولكن هناك نص رائع عند معمر لم ينتبه إليه الباحثون وهو أن صفات الله معاني». فالمعاني إذن هي الصفات الإلهية، وهذه

(٢٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٦٤

(٢٦) الخياط: الانتصار ص ٣٢ - ٣٥.

المعاني بسيطة، وذلك لأن صفات الله بسيطة، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد، وهذه المعاني لا إلى غاية، وصفات الله لا إلى غاية. وهذه المعاني.. اعتبارات ذهنية.. لأن الصفة هي اعتبار ذهني، تعود إلى الذات. وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه. ولم يتب الخياط لهذا، وظن أن معمرأ أراد «تثبيت الحركة

[ص ٤٤٥]

إذا كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى الأعراض، فأراد حيطة دلائل الحدث عند نفسه». ومما لا شك أن معمرأ أراد أن يثبت الحركة، وأنها حادثة وتنتهي، ولكن المعنى باق، وهو الذي يحركها. ولكن الخياط أدرك أن معمرأ قرر هذا «لعتايته بالتوحيد ونصرت له»^(٢٧)

ولم يفهم ابن الروندي هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمرأ «كان يزعم أنه ليس يقع فعل في العالم إلا ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال. ومحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً في وقت واحد أو مائة ألف فعل؛ ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل صفة ما لا يتناهى من الأفعال»^(٢٨) لم يدرك ابن الروندي فكرة معمر في المعاني اللامتناهية، وهي صفات الله الاعتبارية، وأنه إذا كانت الأعراض في العالم الطبيعي متناهية، فإن علة الأعراض، هي الصفة الإلهية أو بمعنى أدق الذات^(٢٩)

كما أن ابن الروندي أيضاً ذكر أن معمرأ يقول بأن الأمراض والسقام من فعل غير الله، وكذلك فيما يصيب النبات، وهذا خطأ. «إن معمرأ كان يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمه وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قبله، فأما

(٢٧) الخياط: الانتصار، ص ٥٥.

(٢٨) نفس المصدر ص ٥٤.

(٢٩) نفس المصدر ص ٥٦.

من أصاب الزرع من ظلم الناس وجورهم، فإن الله من ذلك بريء وهو من فاعله من ظلمة الناس. كما أن معمرأ يذهب إلى أن الله «خلق الموت والحياة».

(١١)

[ص ٤٥٢]

أما العلم - وهنا نجد معمرأ يطبق نظريته في المعاني فيقول «إن الباري عالم بعلم، وأن علمه كان علماً له معنى، وكان المعنى لا إلى غاية؛ وكذلك قوله في سائر صفات الذات، فقال في الله عز وجل بالمعاني، وإنه عالم لمعان لا نهاية لها قادر حي سميع بصير لمعان لا غاية لها». وهذا يوضح لنا تماماً ما سبق أن قلناه عن المعاني عند معمر أنها صفات الذات، أو هي اعتبارات ذهنية؛ وأن علم الله له معنى، ولما كان العلم هو الذات والذات هي العلم، والذات لا نهائية، فالعلم أو المعاني المتصلة بالعلم لا نهائية. ولكن كيف يتحقق العلم؟.

ينقل الشهرستاني عن جعفر بن حرب أن معمرأ كان يقول «إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه، لأنه محال أن يكون العالم والمعلوم واحداً ومحال أن يعلم غيره، كما يقال محال على أن يقدر على الموجودات من حيث هو موجود».

[ص ٤٥٣]

وينقل ابن الروندي عن معمر أنه كان يقول «إن من زعم الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم». وهنا تتضح لنا فكرة معمر؛ إنه ينكر علم الله لنفسه، لأن هذا يقتضي وجود العالم والمعلوم، أي وجود تثنية في الذات الإلهية، ومن هذه الوجهة من النظر، أنكر علم الله لنفسه، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستاني بأن الرجل كان يميل إلى «الفلاسفة» والفلاسفة ترى أن علم الله ليس علماً انفعالياً، أي لا يتفعل تبعاً للمعلوم؛ بل علمه علم «فعلي» فهو من حيث هو عالم، وعلمه هو الذي أوجب الفعل، وإنما يتعلق بالوجود حال حدوثه لا محالة، أي لا يجوز تعلق العلم بالمعدوم على استمرار عدمه، إنما يتعلق علم الله بالموجود. ويرى

الفلاسفة، أنَّ الله علم وعقل، وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شيء واحد. أثر هذا، فيما يرى الشهرستاني، في معمر فذهب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره، ويورد الشهرستاني قول عباد بن سليمان وهو يشرح مذهب معمر بأنه «لا يقال يعلم نفسه، لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم، ولا يعلم غيره، لأنه يؤدي إلى أن يكون علمه من غيره تحصل^(٣٠)» والعلم هو الذات والذات هي العلم، لا انقسام فيها ولا تعدد، وهي فوق العلم فلا هي في حاجة إلى أن تعلم ذاتها، ولا أن تستمد علمها من الحادثات المعلومات.

ومن العجب أن المصدر المعتزلي الوحيد الذي بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر؛ فيقول الخياط رداً على ابن الروندي «وكيف تكون حكايته عن معمر صحيحة، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره. فكيف يحيل أن يكون الله جل ذكره يعلم نفسه، لأن نفسه ليست غيره»^(٣١) وندهش

[ص ٤٥٤]

أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب صحيحاً، ثم يقومون بالزمامات خاطئة عليه ويأتي مؤرخ المعتزلة، فيورد المذهب خاطئاً، ولا يستنتج منه شيئاً.

وينكر معمر القدرة. ويذكر الأشعري أن المسلمين جميعاً إلا معمرأ أجمعوا على أن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض.

وفي موضع يذكر أن معمرأ يقول بالتعجيز لله، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر، أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً؛ وأن هذا كله «فعل الجواهر بطبائعها». ويعلل معمر هذا بأن «من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ومن قدر على السكون قدر أن يسكن كما أن من قدر على

(٣٠) الشهرستاني: الملل، ج ١ ص ٩٢.

(٣١) الخياط: الانتصار، ص ٥٣.

الإرادة قدر أن يريد وأن الباري قد يريد ويكره، وذلك قائم به لا في مكان وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة^(٣٢)

هنا يتبين لنا العلة في أن معمرأ ينكر قدرة الله على الأعراض. إنه يريد تنزيه الله عن المكان، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون، والله منزّه عن الحركة والسكون، فإذا قدر الله على العرض - عرض الحركة - لحقه عرض الحركة إن من يحرك، يتحرك، ومن يسكن، يسكن، والله منزّه عن هذا.

وكما أنكر معمر إطلاق القدم على الله، أنكر إطلاق القدرة عليه. إن قدرة الله فقط إنما تجوز في منح الوجود للمعدوم، منح الوجود للمادة شبه الأولى التي منها تنبع الموجودات، أما الموجود من حيث هو حادث في الوجود فلا تتعلق به قدرة الله، وإلا تعلقت بحادث.

وقد هاجم ابن الروندي معمرأ هجوماً عنيفاً في قوله بفعل الجواهر لطبائعها؛

[ص ٤٥٥]

يقول «وكان معمر يزعم أن ألوان السموات والأرض وما بينهما وكل ذي لون وطعم ومهن وأرايحهن وحرهن وبردهن فعل لغير الله، وأنه لا يقع من حيّ قادر مميز ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر»، ولكن الخياط يرد عليه بنص رائع يقول فيه «أن معمرأ كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً، على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً. وكان يزعم مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكن ذي لون، بأن فعل تكوينها^(٣٣) بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن الروندي يوافق معمرأ في أفعال الطبائع فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون وتأليف

(٣٢) الأشعري: مقالات، ج ٢ ص ٥٤٨ - ٥٤٩.

(٣٣) الخياط: الانتصار، ص ٥٣، ٥٤.

واختراق ومماسة ومباينة فعل غير الله، وأنه لا يقع من الحي القادر المميز ولا يقع إلا من الموات الذي ليس بعالم ولا قادر ولا حي، فكيف يعيب معمرأ بقول هو يقول به.

ويشرح الشهرستاني المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام - إما طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة والقمر الذي يحدث التلوين؛ وإما اختياراً كالحيوان، يحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق^(٣٤).

(٣٤) الشهرستاني: الملل، ج ١ ص ٨٩.

(٢٠ / ٩٥) ب

النشأ، الدكتور علي سامي:

— نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،

الجزء الثاني، (طبعة ثانية)،

الإسكندرية ١٩٦٤

(١)

[ص ٢٤١]

ينقل إلينا^(*) الأشعري والبغدادي عن ابن الروندي القول الآتي: «وحتى ابن الروندي في بعض كتبه عن هشام أنه قال: بين الله وبين الأجسام المحسوسة تشابه مع بعض الوجوه، ولولا ذلك ما دلت عليه، ولكنه لا يشبهها ولا تشبهه^(١)». هل أراد هشام بن الحكم بهذا أن يقول: أن الأجسام المحسوسة هي برهان على وجود جسم كلي عام لا محسوس، أو أن هناك منهجاً صاعداً لديه، يذهب من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن الصور الجزئية

(*) ننقل مناقشات الدكتور النشار بلا تعليق، كما فعلنا مع نصوص الجزء الأول.

(١) الأشعري: مقالات، ج ١ ص ٣٢، ٣٣. والبغدادي: الفرق، ص ٤١.

للمثال؟ هل هنا من الأفلاطونية؟ ثم أن الشبيه، يدرك الشبيه فالجسم يدرك جسماً، وإن خالفه في الحقيقة، هذا تفسير.

(٢)

[ص ٢٤٦]

ولكن فيما كل هذه الإلزامات؟ إن هشام بن الحكم يقول جسم لا كالأجسام، وليس هنا اشتباه ولا مشتبه، ويقر ابن حزم بهذا فيقول: «إنه ليس مشتبهاً ولكنه الأحد في أسماء الله، إذ سماه بما لم يُسمي (١) به نفسه، وأما من قال: إنه كالأجسام، فهو ملحد»^(٢)

أما الخياط فيقول: «إن هشام بن الحكم يذهب إلى أن القديم جل ثناؤه جسم، فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم؛ وهو ينسب قول هشام إلى الديصانية^(٣). ونستتج من هذا أن الجسم عند هشام بمعنى الموجود، فكل موجود جسم. أما عن الله فيورد الخياط عن ابن الروندي قول هشام «وهو أن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها، غير متناهي القدرة ولا محدود العلم لا يلحقه نقص ولا يدخله تغيير، ولا تستحيل منه الأفعال، لا يزال قادراً عليها، وهذا هو تفكير هشام بن الحكم. الوجود كله جسم، والله موجود، فهو جسم، ولكنه لا كالأجسام. ولكن المشكلة تبدو فيما يقول الخياط من أنه «كيف يجوز للرافضة القول بأن الله جسم لا يشبه الأجسام مع القول بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد وأنه ذو صوت وقد وهبته»^(٤)، وليس بين أيدينا من النصوص ما يوضح موقف هشام من اعتراض الخياط هذا.

(٢) ابن حزم: الفصل، ج ٢ ص ١٢٠ - ١٢١

(٣) الخياط: الانتصار، ص ٤٠ - ٤١.

(٤) نفس المصدر، ص ١٠٦ - ١٠٧.

ويرى الخياط أن السكاك تلميذ هشام بن الحكم استمر في اعتناق رأي أستاذه، وأنه ناقش جعفر بن حرب وأن جعفراً ألزمه قياس القدرة والحياة على العلم. وحينئذ يكون الله غير قادر وغير حي، ثم خلق لنفسه القدرة والحياة. وليس لدينا مع الأسف كتب هشام بن الحكم أو السكاك حتى نحكم على رأيهما في مسألة القدرة والحياة ولكن مما لا شك فيه أن هشام بن الحكم لم يرض قط أن يؤمن بقدّم العلم، بل قال بحدوئه حتى يتجنب خطأ المعتزلة الأكبر في إحاطة الله بالمعلومات. إن المعتزلة حين نادوا بأن الله عين الصفة والصفة هي عين الله، وبالتالي إن العلم هو الذات بقولهم الذات هو العلم، وقعوا في خطأ عبر عنه ابن الروندي بقوله «إن الله متناهي القدرة والعلم» ذلك أن المعلومات متناهية، محدودة، محصورة محاط بها، فهل أحاط بها بعلم محدود، فاتهام هشام بن الحكم للمعتزلة صحيح، وإذا أحاط بها بعلم غير محدود، فكيف يتفق هذا مع قول المعتزلة وأبي الهذيل أنها محدودة ومحصاة ومحاط بها. وإن قال إن معلومات الله ومقدراته غير محدودة وغير محصورة، شاركت الذات في صفاته، لا تعطيني نصوص هشام هذا الحل صراحة، ولكنه هو التفسير الوحيد لأرائه في هذه المسألة من دقيق الكلام وجليله.

ثم يقدم لنا الخياط عن ابن الروندي النصوص الآتية والتي أرجح أنها لهشام بن الحكم «إنه إن كان لم يزل عالماً بدقائق الأمور لنفسه، فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم بذلك، وما علمه الآن فهو لم يزل عالماً به. - ثم يقول، أيضاً - فإن زعموا أن الله يعلم لنفسه أن الجسم متحرك إذا تحرك،

ويعلم لنفسه أن الجسم ساكن إذا سكن من غير أن يحدث له علم، فلما أنكروا أن يكون الجسم متحركاً إذا خلي مكانه وفرغ، ساكناً إذا صار فيه وتثبت من غير أن يحدث له حركة وسكون، ويقول ابن الروندي «فهذا بعض ما يحتاج به هشام في القياس».

ومن الواضح أنه يريد في النص الأول أن يلزم المعتزلة بأن إنكار حدوث العلم سيؤدي إلى القول بقدمه، وكما أن المعتزلة تنكر أشد الإنكار حدوث العلم، فإنها تنكر قدمه. يقول الخياط «إنه لما فسد أن يكون القديم جل ثناؤه عالماً بعلم محدث لما بيننا، وقد أيضاً أن يكون عالماً بعلم قديم لفساد قدم الاثنين، صح

[ص ٢٥٣]

وثبت أنه لم يزل عالماً بالأمر دقيقها وجليلها على ما هي عليه من حقائقها لنفسه لا بعلم». إذن كيف يرد المعتزلة الزام هشام بن الحكم؟ يرى الخياط أن الله كان ولا شيء معه وأنه «لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام، وأنه بعد خلقه لها ستتحرك وتسكن» وأنه «لم يزل يعلم» أنها متحركة إذا حلتها الحركة، ساكنة إذا حلها السكون. «فهو لنفسه» لم يزل يعلم، أن الجسم قبل حلول الحركة فيه سيتحرك، وأنه في حلول الحركة فيه متحرك. فعلمه لنفسه إذن غير حادث وغير متغير ولكن المتغير هو حركة الأجسام. «وإنما اختلفت العبارة عن العلم لانصالتها بالعبارة عن اختلاف أحوال الجسم، فلما كانت أحوال الجسم مختلفة، اختلفت العبارة عنها، ثم اتصلت العبارة عنها بالعبارة عن العلم بها، فاختلفت العبارة عن العلم بها، لاختلاف ما اتصلت به العبارة عنها»، أما العلم فلا يختلف ولا يتغير. «فالله جل ذكره لم يزل عالماً بالجسم ولا يزال عالماً به وبما يحله - وقول القائل يكون الجسم وهو كائن وقد كان ويتحرك الجسم وهو متحرك وقد تحرك - إنما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله، ولكن إذا ذكر العلم مع اختلاف الجسم، اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكر معه، فأما العلم به في الحقيقة فمقدم غير حادث.

أما النص الثاني - فيكاد يجيب عليه الخياط بما رد على النص الأول^(٥) أما الحجج النقلية، فينقل ابن الروندي نصوص هشام نفسها، يقول «وقد احتج من القرآن بقوله عز وجل ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ وبقوله ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾. قال: فكما أن التخفيف حدث الآن؛ فكذلك العلم بضعفهم. لأن الكلام الثاني معطوف على الأول؛ هذه دلائل من

[ص ٢٥٤]

القرآن. ثم يقدم لنا شاهداً من الإجماع بقول المسلمين «الذي دار محنة، وإنما خلقت ليمتحن العقلاء فيها» ويقول هشام «وليس يصح الامتحان، لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها».

ولو جاز أن يمتحن الشيء من يعلمه من جميع وجوهه «جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه فلما فسد تعرفه ممن لم يبق عليه من العلم به شيء فسد امتحانه ممن قد أحاط علمه بجميع حقائقه، فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم؟ وما معنى الاحتجاج عليهم، وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له، ومن يرجو إجابته؟ ثم يقول هشام - مستنداً مرة أخرى إلى آية قرآنية يدعم بها حدوث العلم - وما وجه قول الله لموسى وهارون ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ هل يجوز مثل هذا الكلام ممن علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه، وهل يصح إلا من المتوقع المنتظر؟

وقد أثار هشام بن الحكم بآرائه هذه المعتزلة فمضوا يناقشونها أشد النقاش، وقد حفظ لنا الخياط جملة هذه الآراء الهشامية وردود المعتزلة عليها^(٦)

(٥) الخياط: الانتصار، ص ١١١ - ١١٥.

(٦) نفس المصدر، ص ١١٥ - ١٢٣.

عزمي، عمر:

— نشرة «كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، جمع ابن ماتويه»،
القاهرة ١٩٦٥^(١).

(١)

[من تعليقات الناشر على أسماء الفرق والملل الواردة في أصل الكتاب]
[ص ٤٣٩]... المجسمة، هم الذين قالوا: إن الله - تعالى - جسم مملود عريض
عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدرٌ من الأقدار
بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه وهو يتحرك ويسكن
ويقعد ويقوم.

وحكي عن ابن الروندي أنه قال: هو جسم لا كالأجسام^(٢)، ومعنى ذلك أنه
شيء موجود.

(١) AL-Muhit Bi L-taklif by al-Qadi Abdi'Gabbar, Edited by Omar Azmy, Cairo 1965.

(٢) أصل هذه المقولة أنها منسوبة إلى هشام بن الحكم، كنا المشهور، ولم نثر فيها بين أيدينا على
ما يزيد نسبتها إلى ابن الروندي. قال كتابنا: Ibn ar-Rîwandî, pp. 143, 144, 279.

أما النص الثاني - فيكاد يجيب عليه الخياط بما رد على النص الأول^(٥) أما الحجج النقلية، فينقل ابن الروندي نصوص هشام نفسها، يقول «وقد احتج من القرآن بقوله عز وجل ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ وبقوله ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾. قال: فكما أن التخفيف حدث الآن؛ فكذلك العلم بضعفهم. لأن الكلام الثاني معطوف على الأول؛ هذه دلائل من

[ص ٢٥٤]

القرآن. ثم يقدم لنا شاهداً من الإجماع بقول المسلمين «الدنيا دار محنة، وإنما خلقت ليمتحن العقلاء فيها» ويقول هشام «وليس يصح الامتحان، لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها».

ولو جاز أن يمتحن الشيء من يعلمه من جميع وجوهه «جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه فلما فسد تعرفه ممن لم يبق عليه من العلم به شيء فسد امتحانه ممن قد أحاط علمه بجميع حقائقه، فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم» وما معنى الاحتجاج عليهم؛ وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له، ومن يرجو إجابته؟ ثم يقول هشام - مستنداً مرة أخرى إلى آية قرآنية يدعم بها حدوث العلم - وما وجه قول الله لموسى وهارون ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئِنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ هل يجوز مثل هذا الكلام ممن علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه، وهل يصح إلا من المتوقع المنتظر؟

وقد أثار هشام بن الحكم بآرائه هذه المعتزلة فمضوا يناقشونها أشد النقاش، وقد حفظ لنا الخياط جملة هذه الآراء الهشامية وردود المعتزلة عليها^(٦)

(٥) الخياط: الانتصار، ص ١١١ - ١١٥.

(٦) نفس المصدر، ص ١١٥ - ١٢٣.

عزمي، عمر:

— نشرة «كتاب المحيط بالكليف للقاضي عبد الجبار، جمع ابن ماتويه»،
القاهرة ١٩٦٥^(١)

(١)

[من تعليقات الناشر على أسماء الفرق والملل الواردة في أصل الكتاب]
[ص ٤٣٩] ... المجسمة، هم الذين قالوا: إن الله - تعالى - جسم ممدود عريض
عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدرٌ من الأقدار
بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه وهو يتحرك ويسكن
ويقعد ويقوم.

وحكي عن ابن الروندي أنه قال: هو جسم لا كالأجسام^(٢)، ومعنى ذلك أنه
شيء موجود.

(١) AL-Muhit Bi L-taklif by al-Qadi Abd'l'Gabbar, Edited by Omar Azmy, Cairo 1965.

(٢) أصل هذه المقولة أنها منسوبة إلى هشام بن الحكم، كذا المشهور، ولم نثر فيها بين أيدينا على
ما يؤيد نسبتها إلى ابن الروندي. قال كتابنا: Ibn ar-Riwandī, pp.143, 144, 279.

[من تعليقات الناشر على تراجم أسماء الرجال الواردة في أصل الكتاب]
... [ص ٤٣٤] ...

أبو الحسين الخياط^(٣)، وهو أبو الحسين عبد الرحيم الخياط، أستاذ أبي
القاسم البلخي^(٤)، من الطبقة الثامنة، وله كتب كثيرة في النقد^(٥) على ابن الروندي.

(٣) انظر كتابنا السابق. Op. cit, p. 48, note 79.

(٤) Ibid, p. 51, note 99.

(٥) كذا والصحيح: النقض.

العثمان، الدكتور عبد الكريم:

— مقدمة (شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار)،

القاهرة ١٩٦٥.

[ص ٣٣]

ونحن نقدم هذا الكتاب^(١) للقراء وكلنا ثقة في أنه سيخدم الفكر والثقافة الإسلامية والعربية المعاصرة خدمة جليلة... إذ يكون بين أيدي القراء ولأول مرة بعد قرون طويلة كتاب مطبوع يعرض فكر الاعتزال بصورة متكاملة بقلم عالم فاضل من كبار رجالهم، فقد عرفنا المعتزلة حتى الآن عن طريق خصومهم في الرأي والأشاعة بوجه خاص. ونحن لا نزعم أن خصومهم كانوا متجنين عليهم حين نقلوا آراءهم فقد كان منهم المنصفون، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري، في مقالات الإسلاميين، ولكننا نظن أن

(١) لقد رجعت إلى كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، في كتابي تاريخ ابن الريوندي الملحق، النص ١/١٣/٥، ص ٩٣ - ٩٤. وقد أهملت وقتها ذكر رأي محقق الكتاب المذكور الدكتور العثمان بخصوص الاعتزال كنظرية ومنطقتها من كتاب الانتصار للنخياط. لكنني أذكره هنا لخطورته مع أنه لا يستند إلى علم متين بطروف ظهور كتاب الانتصار.

الإخلاص للحقيقة، وإعطاء صورة دقيقة عن أي مذهب يجب أن يتلمس أولاً عند أصحاب هذا المذهب نفسه، ولا نظن أن كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط الذي نشره الأستاذ نيرج (سنة ١٣٤٤ - ١٩٢٥م) يستطيع أن يسد هذا الغرض لأنه لا يقدم الاعتزال كنظرية متكاملة بقدر ما يعرض من الردود على المسائل التي أثارها ابن الراوندي المعتزلي الذي ارتد إلى الملحدة والرافضة، والذي ألف ضدهم كتاباً سماه «فضيحة المعتزلة»^(٢) معارضاً كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»^(٣)

(٢) يراجع كتابنا Ibn ar-Riwandī's kitāb Fadīhat al-Mu'tazilah, ch. Iv, passim. المخصص أولاً وبالذات لهذا الكتاب

(٣) انظر Ibidem, ch. I, فهناك تفصيلات حول القيمة التاريخية لكتاب الجاحظ هذا.

(٢٣/٩٨)

نيكسون، رينولد الن:

— تاريخ الأدب العباسي،

ترجمة الدكتور صفاء خلوصي،

بغداد ١٩٦٧/١٣٨٧^(١)

(١)

[ص ١٦٦]

ولقد ألقى مؤخراً ضوء جديد على طبيعة حركة المعتزلة بنشر «كتاب الانتصار» للمعتزلي الخياط^(٢)، وهو كتاب جدلي من القرن الثالث للهجرة — التاسع للميلاد، موجه ضد المفكر الشيعي الحرّ ابن الراوندي...

(٢)

[ص ١٧٦]

يكرس أبو العلاء المعري الذي كان هو نفسه ناقداً جريئاً ومتهمكاً

(١) قارن الأصل الإنكليزي Nicholson R.A., A Literary History of the Arabs, Cambridge 1930 pp. 474, 375. فالترجمة العربية هي للنصف الثاني من الكتاب. انظر الأصل

(٢) طبعة ايج. ايس. نيبورك، القاهرة ١٩٢٦ [كذا! الصحيح ١٩٢٥].

إزاء المبادئ الإسلامية، قسماً ممتعاً من «رسالة الغفران» للزنادقة^(٣)، فيذكر أشياء عديدة قاسية عنهم، والمقصود منها بلا شك ذر الرماد في عيون الجماعة الشاكّة فيه.... (فيذكر من بين هؤلاء الزنادقة) ابن الروندي الذي صُمِّمَ كتابه الموسوم بـ«الدامغ» لإنكار أسلوب القرآن المعجز....

(٣)

[ص ٣٢٧]

«قال ابن قاضي شهاب: زنادقة الدنيا أربعة^(٤): بشار بن برد وابن الروندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري» [العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ١/٢٦٥، (في أحداث سنة سبع وستين ومائة)].

(٣) راجع ما قلناه في التعليق على نص رسالة الغفران، كتابنا تاريخ ابن الروندي الملحق، ص ١٠٨ وما يليها.

(٤) كذلك إن تحقيقنا للنصوص خالماً يسوقنا إلى أن زنادقة الإسلام ثلاثة، راجع كتابنا Ibn ar-Riḥwānī, p. 58, note 123. إن التجاوز في إضافة بشار هنا عند القدماء يشبه تجاوز المحدثين في إضافة آخرين، كما لاحظنا في المجلد الأول، ص ١٨١.

العثمان، عبد الكريم (الدكتور):

- قاضي القضاة عبد الجبار،

بيروت ١٩٦٧.

(١)

[ص ١٧٨]

نظرية الرازي الطبيب، والمتوفى سنة ٣٢٠هـ [في إنكار النبوة]^(١)
ومثل هذا [ص ١٧٩] الرأي قال ابن الراوندي^(٢) ولا شك أن الرازي
وابن الراوندي^(٣) ينضحان من مصدر واحد هو التعاليم البرهمية والآراء

(١) يرجع الدكتور عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥،
ص ١٩٨ - ٢٢٧، فتأثر الدكتور العثمان واضح بما قاله بدوي، ولو أنه لم يشر
لذلك.

(٢) إن هذه التبعة غير صحيحة، فالرازي، الذي ظهر بعد ابن الريوندي، قد تابعه في
هذا الزعم وطور رأيه، لا أن يقال إن الرأي المذكور ينسب أولاً للرازي. ولنرض
إدراك الدقة في التعبير المطلوب، قارن بين نص الدكتور العثمان الركيك هنا بما سبق أن اقتبسناه
عن الدكتور بدوي في كتابه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، ص ٥٣ [الشذرة (١)].

(٣) يشير الدكتور العثمان إلى مصادره هنا: [صاعد، طبقات الأمم، ص ٢٣، ابن القفطي،
ص ٢٧١، وابن أبي أصيبعة، ص ٣٢٠، ورسائل الرازي، ص ١٨٢ فقيه إشارة إلى

المانوية. وقد أشار صاعد صراحة إلى تأثير البرهمية على فكر الرازي.

(٢)

[ص ١٨٧]

ثم عني القاضي^(٤) عناية خاصة بما يسمّى بالإخبار عن الغيوب، وذلك للردّ على ما وجهه منكرو النبوة، وعلى رأسهم ابن الراوندي، من هجوم على معجزة القرآن بحجة أنّه ليس معجزة من حيث بلاغته وفصاحته ألفاظه، إذ لم يروا مستحيلاً أن يوجد بين فصحاء العرب من يستطيع القول بمثله، وأضافوا: إذا كان القرآن معجزة للعرب لأّنه غاية في الفصاحة، فما وجه إعجازه لغير العرب، كالفرس وعموم الأعاجم؟^(٥)

(٣)

[ص ٢٤١]

ويتهمّ القاضي^(٦) هشام بن الحكم، وابن الراوندي وعيسى

= كتاب الذرة (١٩) الذي يفكر فيه ابن الراوندي النبوة. وإشارة العثمان إلى كتاب «النرة» غلط مبین، فالمذكور في رسائل فلسفة لابن بكر محمد بن زكريا الرازي (نشرة الأستاذ بول كراوس، القاهرة ١٩٣٩، ١٨٢/١) هو كتاب الزمرذة، قارن نص كراوس المذكور في موضعه من كتابنا هذا المجلد أول ص ١٠٦.

(٤) أي: القاضي عبد الجبار، المعتزلي.

(٥) يشير العثمان إلى رأي القاضي في النبوة في كتاب المغني ٤/١٥ ط ٩٣/١٧.

(٦) القاضي عبد الجبار، المعتزلي، يبدو هكذا دائماً يتهم هؤلاء بالمروق عن جادة العقيدة بالانحراف إلى التشوية والإلحاد. قارن مثلاً كتاب المغني ١/٢٠ ص ٣٧ س ١٥ - ١٩. وببدر أن الدكتور العثمان لا يعرف الصلة الحقيقية بين هؤلاء الأربعة، وعلى الأخص بين الثلاثة الآخرين وابن الريوندي بالذات. وللتفصيلات أحيل القارئ إلى كتابي Ibn ar-Riwabdi's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. I, pp. 13, 14, 15, 16, 17 فهناك نلاحظ بسهولة أنهم من المنشقين عن المعتزلة ex-Mu'tazilites.

الوراق^(٧) وأبا حفص الحذّاد — وكلّهم ثنوية أو ملاحدة — بأنهم هم الذين تولوا كبر هذه الدعوى (١)؛ وبينما يدّعي الشهرستاني^(٨) أنّ النظام المعتزلي هو أول القائِلين بالنصّ الجلي عليّ عليّ، يرى القاضي^(٩) أنّ ابن الرّوندي بالذات هو أول الدّاعين إلى هذا القول^(١٠)، ثمّ جراه من بعده أعداء الإسلام باطنًا المسترون بلباسه ظاهرًا^(١١)

(٧) كذا (١٩)، ولعله غلط العثمان، وصحيحه أبو عيسى الوراق؛ راجع القاضي عبد الجبار، المغني، ١/٢ ص ٣٧، وقارنه بنصّ في كتاب الشافعي في الإمامة للشريف المرتضى، (ط. حجر، [تزيين؟]

١٣٠١/١٨٨٤، ص ١٢)، يراجع كتابنا تاريخ ابن الرّوندي الملحد، ص ٩٨ س ١٠ - ١١.

(٨) يشير المؤلّف إلى [الملل والنحل، ٥٧/١].

(٩) يشير العثمان إلى [الملل والنحل، ٥٧/١].

(١٠) لم يفتن العثمان إلى أن أبا القاسم البلخي الكعبي قد أئمع إلى هذا المعنى في كتابه «محاسن خراسان»، راجع كتابنا ابن الرّوندي الملحد، ص ٧٩ - س ٤ - ٥ (والتتمة من قراءتنا لفراغ نصّ الفهرست، الذي نشره الأستاذ Th. Houtsma).

(١١) كذا (!)، والذي قرأناه في معالم الرازي، أن الذين تابَعوا ابن الرّوندي في هذا الشأن هم «الروافض الشيعة» انظر كتابنا تاريخ ابن الرّوندي، ص ١٨٠.

(٢٥/١٠٠)

مطلوب، الدكتور أحمد:
- القزويني وشروح التلخيص،
بغداد ١٩٦٧.

[ص ٥٩٢]

وجاء أخيراً محمد بن محمد عرفه الدسوقي (١٢٣٠هـ) ووضع حاشية على مختصر السعد على تلخيص المفتاح^(١) وكان الانتهاء منها يوم الجمعة لثمانية وعشرين من شهر شوال سنة ١٢١٠هـ....

[ص ٥٩٣]

ولا تقف أهمية الحاشية عند البحوث البلاغية واللغوية، وإنما تتعداها إلى غيرها، ففيها تعريف بالكتب... وفيها مباحث تاريخية... وفيها تراجم للشعراء.... ونجد هذا الاتجاه في كلامه عن أسر المتنبي،

(١) يشير الدكتور مطلوب إلى أنه رجع إلى «حاشية الدسوقي على شرح السعد [طبع على حاشية كتاب شروح التلخيص، نشرة عيسى البابي الحلبي]، القاهرة ١٩٣٧، الجزء الأول، ص ٤٥٢. وأعترف بأنني، مع ما بذلته من جهد للإطلاع على هذا الكتاب، قد فشلت فلم أستطع على طبيعة الترجمة التي خصصها الدسوقي لابن الريندي في حاشيته.

وترجمة الفرزدق، والعباس بن الأحنف، والجاحظ، والصلتان العبدي،
والراوندي^(٢)...

(٢) كذا! والصحيح: أين...

(٢٦/١٠١)

ختشيم، علي فهمي:
- الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم،
طرابلس (ليبيا) ١٩٦٨.

(١)

[ص ٣٩: في الحديث عن الاتجاه الإلحادي في تاريخ الإسلام^(١)]
قال ابن عقيل، أثناء حديثه عن ابن الراوندي، ومؤلفاته في [ص ٤٠]
الطعن على القرآن والإسلام: «وعجبي كيف عاش، وقد صنف الدامغ، يزعم أنه قد
دمغ به القرآن؛ والزمرد، يزري به على النبوات، ثم لا يقتل! وكم قد قتل لص في
غير نصاب ولا هتك حرز، وإنما سلم مدة وعاش؛ لأن الإيمان ما صفا في قلوب
أكثر الخلق؛ بل في القلوب شكوك وشبهات»^(٢)

(١) الهوامش التالية من عملنا، وحيثما علقنا ملاحظات المؤلف هنا حصرناها بين
معقوفتين [].

(٢) يشير المؤلف إلى المنتظم لابن الجوزي، ١٠٠/٦، والنص ذكرناه في كتابنا تاريخ ابن الريوندي
الملحد، ص ١٥٥ س ٥ وما يليه، مقارناً بنشرة الأستاذ Ritter في مجلة Der Islam XIX, p. 4.

ولعلّ ابن الراوندي هذا هو أكبر ممثل للتيار الإلحادي في هذا العصر^(٣)؛ وهو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتوفى سنة ١٩٨ هـ [كذا] وفي تاريخ وفاته خلاف كبير^(٤)

كان ابن الراوندي معتزلياً طرده أصحابه بعد ما ظهر من بدعه وزندقته. وقيل أنّه كان يطلب منهم رئاسة، فلمّا لم ينلها انقلب عليهم وصار يخطب هنا وهناك؛ فألف لأغلب الطوائف المناهضة للمعتزلة، كالرافضة مثلاً؛ بل واليهود، لقاء أجر كان يناله^(٥)

وأشهر كتب ابن الراوندي هو «فضيحة المعتزلة»^(٦) الذي ألفه ردّاً

(٣) من المدهش أن يتكلم مؤلف رسالة جامعية (= ماجستير) يمثل هذه الطريقة، فهو هنا لا يختلف عن الأستاذ Nyberg، الذي كان رائداً في هذا المجال، وذلك بمتابعة آراء المعتزلة في ابن الريوندي، دون تحكيم وتعقل وموازنة. وخشيم هنا يقول: «ذكر المعتزلة [= المعتزلة] في كتبهم - وأن كان ذلك بعد هذا العصر - أدلة ابن الراوندي على آرائه الإلحادية، وقد ردوا عليها. راجع كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق أبي ريذة، ص ٢٨٥ - ٢٩٤ (١).

(٤) عجباً لإنباته سنة ١٩٨ هـ وهو ما لم يشر إليه المرحوم الأستاذ Paul Kraus، كما يظهر من تعليق المؤلف على هذا الموضوع، حيث أشار إلى مقالة Kraus في كتاب من تاريخ الإلحاد، ص ٧٥ - ١٨٨، الذي اقتبسناه كملحق لكتابنا هذا، وهناك ص ١٨٠ عند بندي Rivista degli Studi Orientali, XIV, p. 373 تبعاً لابن الجوزي والعباسي أن ابن الريوندي توفي سنة ٢٩٨ هـ وهو ما رجحه المرحوم الأستاذ Nyberg، ورفضه الأستاذ Kraus، ويرجع سنة ٢٥٠ هـ وهذا الاضطراب عم كتب المحدثين أيضاً، قارن أيضاً، الخاقاني، شعراء بغداد، ٧/٢، والزركلي، الأعلام ٢٥٢/١، وعباس إقبال، خاندان نوبختي، ص ٨٧، وبروكلمان في كتاب Geschichte arabischen Litteratur, Suppl., vol. I, p. 240، وكحالة، معجم المؤلفين، ٢٠٠/٢، إلخ... ويستحسن مراجعة كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحق، ص ٩.

(٥) هذا الإجمال كلام وجدناه في الأصل عند المتأخرين من مؤرخي سيرته وأفكاره، لاحظ كتابنا تاريخ ابن الريوندي، نص المنتظم لابن الجوزي ص ١٥٢، وقارنه بمجموعة نصوص القرن الثامن الهجري، الصفحات ١٩٣ - ٢١١ والظاهر أن خشيم لم يعرف بدفاع أبي القاسم البلخي الكمي، والشريف المرتضى، وابن خلكان، قارن أيضاً الصفحات ٨٤، ٨٧، ٩١.

(٦) يشير المؤلف هنا إلى أن الخياط قد رد على هذا الكتاب في كتابه الانتصار. ولمعرفة طبيعة هذا الرد تراجع أطروحتي

Ibn ar-Riḥwandī's k.Fadīhat al-Mu'tazilah, ch. ii.. p. 31 ff. and ch. iii. p. 63 ff.

على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»^(٧). كما يذكر من كتبه: الدامغ، والتاج،
والزمرد، والفريد^(٨)، والإمامة، وقضيب الذهب وعبت الحكمة^(٩)، وغيرها مما
نقضه شيوخ المعتزلة، وفي مقدمتهم أبو علي وأبو هاشم^(١٠).

[ص ٤١]

كان لابن الراوندي نزعة الحادية واضحة في آرائه التي وصلنا القليل
منها^(١١). وكان لا يعتبر القرآن معجزة، لا في نظمه ولا في أخباره،
ويقول عنه أنه من الممكن أن يؤتى بمثله^(١٢) وقد حاول هذا فعلاً فيما

(٧) للتفصيلات بشأن كتاب الجاحظ، قارن Ibidem, ch. i. pp. 23-27.

(٨) هامش المؤلف [أو الفرند - انظر مقدمة د. نيرج لكتاب الانتصار، ص ٣٥] ورأى المرحوم
الأستاذ Nyberg إنما يستند إلى قراءة الأستاذ Houtsma عندما نشر قطعة الفهرس، انظر
WZKM, 1889, vol. iv, p. 223 قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٨٨، وللمقارنة راجع
الصفحات ١١٢، ١١٨، ٢١٥، ٢١٧، ٢٣٠.

(٩) يرجع المؤلف في هذه التسمية إلى المنتظم ٩٩/٦، ثم يقول [ويكتب «نعت الحكمة»، أحياناً
وهو خطأ] والصحيح ما خطاه خشيم، والخطأ ما رجه أعلاه، وهو يتابع المتأخرين، ناسياً
القراءات المزدوجة عند المتقدمين، ونحن نذهب إلى ما يراه الأستاذ هوتسما وماسينيون
وكراوس، قارن:

a. Houtsma, WZKM, iv, p. 236.
b. Massignon, La passion, p. 617.
c. Kraus, R.S.O. xiv, p. 361.

من أن القراءة الصحيحة هي «نعت الحكمة»، وليس بصحيح، بعد هذا ما نجد من قراءة «عبت
الحكمة»، أو «بعت الحكمة»، أو «لغة الحكمة»، فهي بين التصحيف والتحريف. سأتناول كل ذلك
بالتفصيل في الحديث عن بيليوغرافيا ابن الريوندي، في كتابنا القادم. كذلك انظر الآن كتابنا
تاريخ ابن الريوندي، ص ٨٦ تعليق ١١.

(١٠) الجبائيان، الأب والابن. راجع ردودهما على ابن الريوندي في نصوص كتابنا تاريخ ابن
الريوندي في مواضع متفرقة.

(١١) يشير المؤلف إلى مقالة الأستاذ Kraus [ص ٧٥ وما بعدها].

(١٢) الإشارة إلى المنتظم لابن الجوزي، ٩٩/٦ وما بعدها. قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص
١٥٣ وما يليها، وبوجه خاص ص ١٥٦، ١٥٨.

يبدو^(١٣) ويحكي أنَّ له نقاشاً مع أبي علي [الجبائي]، سيأتي ذكره إن شاء الله.

(٢)

[ص ٥٧]

سواء وضع المعتزلة السياسي... بعد... الحركة الرجعية التي تزعمها المحدثون. وتعاون أهل السنة - ويا للعجب - مع أشد الفرق عداوة لهم [و] تناقضاً معهم، أعني الرافضة من الشيعة^(١٤)

(١٣) هذا افتراء من السيد خشيم على ابن الريوندي وعلى الأستاذ Nyberg، وأماننا الآن ص ٢٧ من مقدمة كتاب الانتصار، فلا نجد غير الإشارة إلى أكتم بن صيفي. ونلنا بهذا نستدل على تراكمات الافتراءات حول عقيدة ابن الريوندي عند المتأخرين ابتداء من ابن الجوزي، فكلهم نسبوا إليه ما لم يقله، كما فعل خشيم، فلم يحاسبه الممتحنون عند فحص رسالته لنيل الماجستير من جامعة عين شمس بمصر (١)، وإلا لأصلح غلظه في فهم النص على أقل تقدير.

(١٤) علق خشيم في الهامش على هذا الموضع [تظهر استعانة أهل السنة بردود الرافضة على المعتزلة واضحة في استغلال كتابهم لأراء الروافض. قارن ما أتى به عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق»، وما يقوله ابن الراوندي على لسان الرافضة في «الانتصار» للخطاط] (١)، فأبي سفة يمكن أن يصدر عن قليل البضاعة كهذا المؤلف الغشيم فيعتبر موقف ابن الريوندي النقدي من المعتزلة صادراً عن «ترفض»؟! ولو كان يعلم أن الشيعة، ابتداء من القرن الرابع الهجري، هم الذين تابعوا مقالات ابن الريوندي لما زعم ذلك، ولو كان يعرف أن أهل السنة، ابتداء من الأشعري والماتريدي اعتمدا على مقالات ابن الريوندي كناقد لفكر زملائه المعتزلة، وليس كرافضي، لما قال إن عبد القاهر البغدادي استغل آراء الرافضة للتدليل على نساد آراء المعتزلة. لقد توصلنا، فيما سبق، إلى رأي جديد هو أن كتاب أهل السنة لم يستندوا على ابن الريوندي فقط، لقد كان هجومهم على المعتزلة من خلال كتاب فضيحة المعتزلة، كما كان هجومهم على الشيعة من خلال فضيلة المعتزلة كتاب الجاحظ المفقود. راجع للتفصيلات كتابنا:

Ibn ar-Rīwandī's K. Fadīhat al-Mu'tazilāh, ch. ii. p. 59.

ولعلّ ما اتصف به الجبائي من قوة الحجة والفصاحة ووضوح البرهان، يظهر أكثر ما يظهر في كتاباته.

فقد حكى عن خراساني نزل أحد الخانات، وكان هناك من يعرفه، فسمع له في الليل من الصوت ما يجري مجرى التواجد. فصعد إليه، فعرف حاله. فقال: إني كنت أتأمل نقض أبي علي ابن الراوندي في «الإمامة»، فلم أقرأ كلام أبي علي عليه. وقلت في نفسي: يا نفسي تكلفني الجواب عن ذلك! فتعذّر عليّ. فلما نظرت إلى كلام أبي علي، وجدته كالبحر الزاخر، يورد عليه النقض والإفساد حالاً بعد حال؛ فلم أملك نفسي! (١٥)

كتاب «نقض الدامغ». والدامغ كتاب لابن الراوندي طعن فيه على القرآن، ونفى كونه معجزاً.

كتاب «نقض التاج» على ابن الراوندي كذلك.

كتاب «نقض الزمرد» على ابن الراوندي كذلك.

كتاب «نقض قضيب الذهب» على ابن الراوندي كذلك.

(١٥) يشير المؤلف إلى أن مصدره في هذه الحكاية هو الحاكم الجشمي، أبو السعد، في كتابه «شرح عيون المسائل»، مخطوط بدار الكتب المصرية، بالقاهرة، تحت رقم ب/٢٧٦٢، ج ١، ص ٦٧ ر [ورقة ٦٧ أ].

كتاب «نقض عبث الحكمة» على ابن الراوندي كذلك^(١٦).

[ص ٨٤]

كتاب «نقض الإمامة» على ابن الراوندي كذلك^(١٧) وهو من الكتب المهمة في موضوع الإمامة. وكان ابن الراوندي قد ألّف «الإمامة» للرافضة، مقابل ثلاثين ديناراً، ينصر فيه مذهبهم في الإمامة والنص على علي بن أبي طالب^(١٨).

(٥)

[ص ٨٧]

ثمّ يورد عبد الجبار ردّ أبي علي الجبائي على ابن الراوندي، ذكره - كما يقول - في جواب «الإمامة»، ودفع به ما ذهب إليه ابن الراوندي من أنّ «هذه الطائفة [= المعتزلة] لا مدخل^(١٩) لها في الحديث، ويّين (أبو علي) كثرة المحدثين من أصحابنا وكثرة المصنفين منهم»^(٢٠).

(١٦) مصادر هذه العنوانات هي إشارات ابن الجوزي في المنتظم، ٩٩/٦ (كما أشار المؤلف)، كذلك قدّون الأستاذ H. Ritter في مجلة Der Islam، ولاحظ كتاباً تاريخ ابن الريوندي، ص ١٥٤ س ٥ - ٧. وهناك نقراً «نعت الحكمة» بدلاً من «عبث الحكمة» (١) فلاحظ.

(١٧) يشير المؤلف إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني، كتاب [عجّاز القرآن]، تحقيق المرحوم أمين الخولي، ج ١٦، [ص ١٥٢].

(١٨) أن تأكيد المؤلف للرواية القائلة بأن ابن الريوندي إنما ألّف كتاب الإمامة للشيعة، تستند في أصلها إلى طعن الخياط فيه؛ انظر كتاب الانتصار، فاتحة الكتاب، ط. القاهرة ص ١ - ٣ ط. بيروت ص ١١ - ١٢ = 1-3، Le Livre du Triomphe، بالرغم من أن أبي القاسم البلخي الكشي اعتبره من كتب صلاحه؛ انظر ابن النديم، الفهرست ط. مصر، ص ٥، وقارن الأستاذ Houtsma في مجلة WZKM، iv, p. 224، لاحظ كتاباً تاريخ ابن الريوندي ص ٢٠، ٨٩ وقارن الصفحات ١٥٢، ١٨٠، ٢١٧، ٢١٨.

(١٩) في الأصل: لا دخل، والتصويب عن فضل الاعتزال للقاضين نشرة فؤاد سبه ص ١٩٤ س ١٨.

(٢٠) يرجع المؤلف إلى فضل الاعتزال للقاضي، مخطوطة [فؤاد السيد، ص ١٣٩]، وهي تقابل ص ١٩٤ س ١٧ - ١٩ من المطبوع.

فقد أظهر ابن الراوندي^(٢١)، مثلاً، القول بقدم العالم على أساس القول بقدم العلم والقدرة والإرادة. فإنه لو كانت الإرادة قديمة، لكان الفعل قديماً أيضاً. وهذا يستتبع قدم العالم - وهو ما لم يسلم به المعتزلة ولا أي من المتكلمين. ومن هنا نبع القول بالإرادة الحادثة.

فوجد لكبار شيوخ الاعتزال، من أمثال أبي الهذيل والنظام وبشر بن المعتمر والخياط ومعمّر والأسواري والبلخي وغيرهم، آراء في هذا الباب [= الإنسان] متضاربة... قد تفتق حتى مع آراء المخالفين في المذهب، كهشام بن الحكم وأبي الحسين بن^(٢٢) الراوندي، وقد تختلف داخل

(٢١) يشير المؤلف إلى نص ابن الجوزي [١٠١/٦] «لوقد وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر.. إلخ». ولم يلتفت خشيم إلى أن هذا العنوان إنما هو تفسير لمضمون كتاب التاج الذي شرحه الخياط في كتاب الانتصار، انظر كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ١٩ س ٣ - ٧. كذلك أشار المؤلف إلى أبي رشيد النيسابوري في كتابه [ديوان الأصول]، تحقيق أبي ريدة، [ص ٢٧٣]، وفاته أن يشير إلى مصادر سابقة عليه، كرسالة الغفران للمعري، وابن الجوزي نفسه يشير إليه في موضع آخر بكتاب التاج، المنتظم ٩٩/٦، قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ١٠٨، ١٥٤، ولاحظ أيضاً الصفحات ١٩١، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٤٧. هذا لم ننس إشارة أبي رشيد نفسه في كتابه مسائل الخلاف بين البصريين والبهناديين، نشرة الأستاذ Biram في برلين ١٩٠٢، ص ٦٩ س ١٠، عند ذكره لنقض الجبائي، كذلك قارن:

Horten, Die Philosophischen System..., p. 350, l. 13;
Houtsma WZKM, iv, p. 232; Kratschkovsky, C.R.A.S. de l'urss, 1929, p. 73; Kraus, R.S.O., xiv, p. 361; etc.

(٢٢) في الأصل: ابن.

(٨)

[ص ١٨٤]

وقد تعددت أقوال المتكلمين في الروح وعلاقتها بالبدن... وقال ابن الراوندي أن في البدن أرواحاً حية تحسّ وتتألم وأن القدرة «توجد في الروح التي في القلب»^(٢٤) جاء أبو علي (الجبائي)... ردّ على قول ابن الراوندي بوجود أرواح متعددة في البدن تحسّ وتتألم، واختصاص الروح التي في القلب بالقدرة، لأنّ الجسم يمسك بإمساكه ويقدم بإقدمه - ردّ عليه بأنّ هذا قد ينطبق على العين. إذ كما يتصرّف الإنسان بإرادة قلبه، قد يتصرّف بحسب [ص ١٨٥] إدراك عينه. وعلى هذا تكون الحياة في الروح التي في العين كذلك، أو في أي عضو آخر من أعضاء الجسم^(٢٥)

(٩)

[ص ٢١٥]

ويبدو أنّ أبا علي كان من المؤيدين لهذا الرأي الأخير [أن القرآن سر لإعجازه]، كما يتضح من استعراضنا لما حفظ لنا من ردوده على ابن الراوندي - وهو ما سنتعرض له بشيء من التفصيل.

(٢٣) يشير المؤلف إلى القاضي عبد الجبار في كتاب المغني، [التكليف] نشرة النجار وصاحبه، ج ١١، [ص ٢١٠ وما بعدها]. وينسى إزاء هذا، أن ابن الريوندي كان معتزلياً منشقاً على جماعته، فلأن اتفقت آراؤه مع المعتزلة في الإنسان فأمر بديهي، وإن خالفهم، فأمره ليس بالعجيب المدهش. أما حال ابن الحكم، فتختلف على الأكثر، قارن الشيخ عبد الله نعمة، هشام ابن الحكم، بيروت ١٩٥٩/١٣٧٨، ص ١٨٠ وما يليها.

(٢٤) [كتاب التكليف، المغني، ص ٣٣١].

(٢٥) [كتاب التكليف، المغني، ص ٣٣١]. ولا نجد للجبائي ردوداً على النظام أو سواء في هذا الموضوع.

ويظهر أنَّ القرآن لم يكن يواجه^(٢٦) ذلك الهجوم الشديد الذي كان في القرن الثالث، بسبب المدِّ الإلحادي وتآزر القوى المعادية للإسلام وتعاونها في سبيل هدم ركيزته الكبرى مما لم يكن في البدايات الأولى للاعتزال^(٢٧).

وكان لأبي الحسين^(٢٨) بن الراوندي النصيب الأكبر من هذا الهجوم في كتب ألفها خصيصاً للطعن على أسس النبوة بوجه عام، والقرآن بصفة خاصة^(٢٩). فكان على الجبائي - ممثل المعتزلة وقتها - أن يقوم بالدفاع عن ركيزة العقيدة الكبرى وبيان فساد رأي المعارضين وخطأ ما ذهب إليه كتابهم؛ فكان عليه أن يأخذ بخناق ابن الراوندي - رأس الأفعى - حتى يبطل مقالة الخصوم^(٣٠).

وبفضل ما كتب أبو علي في نقض كتب ابن الراوندي، ورواه القاضي عبد الجبار وغيره^(٣١)، نستطيع الإلمام بشيء مما كان يدور حول الجدل

(٢٦) يقصد المؤلف على أيام أبي علي الجبائي، المتوفي سنة ٩١٥/٣٠٣هـ، فإن قول المؤلف سابقاً، ص ٩٥.

(٢٧) عجباً لهذا الزعم الواهم، فإذا كان الجبائي توفي سنة ٣٠٣هـ مع مطلع القرن الرابع، فكيف يحسب المؤلف أنه بعيد عن القرن الثالث؟ لقد ولد الجبائي في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري (٢٣٤هـ بحسب تقدير عمره ٣٢ سنة عند وفاة الشحام المعتزلي سنة ٢٦٧هـ) كما يشير المؤلف نفسه سابقاً (انظر كتابه، ص ٥٧، ٥٨، ٦٥)، فهو على التقدير عاش النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بأكمله، وبالتالي، حاصر المد الإلحادي في ذلك القرن، ولم يكن بعيداً عنه، كما ألمح المؤلف. وهذا الوهم بالذات سيوقع المؤلف في إقامة العلاقة الجدلية المباشرة بين ابن الريوندي والجبائي، كما سترى بعد قليل.

(٢٨) يسميه خشيم هنا [أبو الحسن] ولعله غلط مطبعي، فقد أشار إليه فيما سبق [أبو الحسين]، انظر ص ١٨٠، ١٧ - ١٨، قارن ص ٥٧٨، قبل.

(٢٩) يذكر المؤلف [من مثل: «التاج» و«الزمر» و«الدامغ» و«الفريد» (أو الفريد) ونحوها] وهذا تكرار لما قاله قبل في ص ٤٠، قارن النص رقم ١ من هذه النصوص ص ٥٧٤.

(٣٠) لاحظ الركاكة في أسلوب المؤلف هنا!!

(٣١) يذكر المؤلف هنا [انظر كتاب «إعجاز القرآن» من المغني، في مواضع متفرقة. وكتاب «المنتظم في التاريخ» لابن الجوزي، الجزء السادس، ص ١٠٠ وما بعدها].

بالنسبة للقرآن وبالمقالات التي كانت مثار نقاش. ولهذا فإنّ حديثنا سيتركز - من هذا الجانب - على ما دار بين أبي علي وابن الراوندي، فإنّه مما يؤسف له أننا لا نجد شيئاً ذا بال في غير هذا المجال^(٣٢)

[ص ٢١٦]

علاقة أبي علي بابن الراوندي:

وقبل الاسترسال في بسط آراء الجبائي ونقضه لكتب ابن الراوندي نحسب أن نشير إلى ما قيل عن العلاقة بين الرجلين من حيث الحياة ومن حيث الفكر.

فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ الرجلين قد عاشا في فترة واحدة، أو هي متقاربة على الأقل، وإنهما اجتماعاً في بغداد ودار بينهما نقاش في مسألة معارضة ابن الراوندي للقرآن^(٣٣)

وذهب البعض الآخر إلى أن أبا علي لم يقابل ابن الراوندي، وأن هذا الأخير مات قبله، وأنّ ما يروى عن اجتماعهما على جسر بغداد حديث موضوع، القصد منه إظهار تخاذل موقف ابن الراوندي أمام الجبائي،

(٣٢) كنا (١) في الأصل عبارة المؤلف، وهي ركيكة تحتاج إلى إصلاح.

(٣٣) يذكر المؤلف هنا [وهنا هو رأي نيجرج أبنه في مقدمة «الانتصار» ص ٣٧ - ٣٨ معتمداً على نص جاء في «معاهد التنصيص» هو هذا: «واجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي (...) يوماً على جسر بغداد، فقال له: يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي (؟) له؟ فقال له: أنا أعلم بمخازي علومك، ومخازي (؟؟) أهل دهرك، (...) لكن أحاكمك إلى نفسك، فهل تجد في معارضتك له علوية وهشاشة ونشاكلاً وتلازماً ونظماً (...) وحلاوة كحللونه؟ قال: لا والله! قال: قد كفيّني فأنصرف حيث شئت»]. واقتباس خشيم هذا وقع فيه النقص والزيادة والتحريف في ما ينقله عن الأستاذ Nyberg (ص ٣٧ س ١٣ - ١٧، ١٨ س ١ - ٢) الذي ينقل بدوره عن العباسي (معاهد ط. بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧، ص ٧٦ - ٧٧)، قارن نشرة عبد الحميد، طه القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٧، ١٥٧/١، ١٥٨، وانظر الآن النص محققاً في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحق، ص ٢٣٢ س ١٥ ص ٢٣٣ س ١ - ٥ فهناك يجب أن تقرأ (أبو علي الجبائي)، و(نقضي) من (نقضي)، و(وعولم) مكان (ومخازي؟)، و(ولكن) مكان (لكن)، و(نظماً كنظمه) مكان (نظماً؟).

وبسبب كثرة ما عارض الجبائي ابن الراوندي في كتبه، وأخذ أبي الوفاء بن عقيل عنه^(٣٤)

غير أنني شخصياً لا أرى ما يمنع اجتماع الرجلين أو ما يتعارض مع إمكان هذا الاجتماع. وأجد في ترجيح ذلك هذه الأسباب:

أولاً: — ما جاء في كتاب «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى، نقلاً [ص ٢١٧]، عن «شرح عيون المسائل» للحاكم الجشمي البيهقي الذي نقل بدوره عن كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار بن أحمد - من قوله: «كان ابن الراوندي المخذول الملحد في هذه الأزمنة من هذه الطبقة»^(٣٥). وهو يعني الطبقة الثامنة التي منها أبو علي^(٣٦)

(٣٤) كتب المؤلف هنا [راجع ما كتبه بول كراوس في «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٧٥ وما بعدها. وهو يدل على رأيه بملازمة ابن الراوندي لأبي عيسى الوراق الذي مات متقدماً عن (٩) أبي علي بكثير]. والإشارة الصحيحة إلى موضع مقال الأستاذ Kraus، المنشورة صورته بالأرفست ذيلاً لكتابنا هذا، هي الصفحات ١٨٠ - ١٨٢، ١٨٥ - ١٨٦، كذلك قارن الأصل الألماني، في R.S.O., xiv, pp.373-4, 376-7، وانظر كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٢٣٢ تعليق ٤٠.

(٣٥) ذكر المؤلف [طبقات المعتزلة، ص ٩٢]. وعندما نرجع إلى ابن المرتضى (ص ٩٢ س ١) نلاحظ أن أصل العبارة «وكان ابن الراوندي المخذول من أهل هذه الطبقة» (قارن كتابا تاريخ ابن الريوندي، ص ٢١٧ س ١٣)، وإذا رجعنا إلى القاضي عبد الجبار في كتابه «فضل الاعتزال»، نشرة فؤاد سيد، تونس ١٩٧٤/١٣٩٣، ص ٢٩٩ س ٥، نجد لو قد كان ابن الراوندي المخذول من هذه الطبقة من قبل. فمن أين أتى خشيم بنصه الزائد المحرف؟ قارن موضع نص القاضي، قبل. وهناك لاحظ رأينا في تفسير (من قبل) التي وردت في آخر عبارته. فهل إضافة خشيم - (الملحد في هذه الأزمنة) دليل آخر على أنه يتدرج في قائمة الوضاعين والمتحلين للأخبار على ابن الريوندي؟ هذا يترك تقديره للقارئ المنصف الفطن.

(٣٦) يقول المؤلف هنا [ولا ييطل هذا قدح كراوس (من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص ١٨٣) في وضع ابن المرتضى لابن الراوندي ضمن الطبقة الثامنة. وإشارته إلى أن ابن المرتضى «عاش في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندي» (ص ١٨٥) لا تحمل أية قيمة إذا ما علمنا أن ابن المرتضى كان في تصنيفه ناقلاً حرفياً عن كتاب (شرح عيون المسائل) للجشمي وكتاب (فضل الاعتزال) للقاضي عبد الجبار. وهما يذكران ابن

وثانياً - ما أورده أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار» عند حديثه عن ادعاء ابن الراوندي على الجاحظ مقالة شنيعة في استحالة إعدام الله^(٣٧) الأجسام بعد وجودها، من قوله: «... وهذا كذب على الجاحظ عظيم... فإذا كان الرجل ميتاً، فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرره به هذا الماجن الكذاب»^(٣٨).

وهذا نص يظهر منه أن كلام ابن الراوندي عن الجاحظ كان بعد وفاة الأخير، ولو كان الجاحظ حياً لما ترك أمر الرد عليه^(٣٩).

=الراوندي في الطبقة الثامنة. ولاحظ أن القاضي عبد الجبار مات سنة ٤١٥ هـ تقريباً، وأنه تتلمذ لتلاميذ أبي علي وأبي هاشم، فهو مصدر قريب نسبياً إذن. ويظهر أن كراوس لم يطلع على أي من (شرح المعين) أو (فضل الاعتزال) اللذين اكتشفا حديثاً.

(٣٧) إعدام الله الأجسام (كذا! يوردها خشيم)، وأصل العبارة «... أن يعدم الله الأجسام...»، انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٢١ س ٢ من أسفل. كذلك راجع كتاب فضيحة المعتزلة في كتابنا Ibn ar-Riwandī, part ii, ch. iv, fr. Xii قارن أيضاً، الانتصار، ط. بيروت، ص ٢٤ س ١٦، والترجمة الفرنسية، أيضاً

Le Livre du Triomphe, sec. II, p. 20, II. 4 - 5.

(٣٨) كتب خشيم [كتاب الانتصار، ص ٢٢. انظر أيضاً هامش ص ٢١٧ من «الترتات اليوناني في الحضارة الإسلامية»، والدكتور بدوي أكد تزوير ابن الراوندي كثيراً مما لم تقله المعتزلة، واستشهد بهذا النص]. والحق، الذي لم يفتن إليه خشيم، أن بدوي يتابع هنا رأي الأستاذ C.A. Nallino الذي ورد في المقالة التي ترجمها بدوي نفسه، وعلق عليها، وهي «فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن»، ص ٢١٦ - ٢١٧، من كتاب بدوي المذكور (انظر كتابنا هذا ص ٤٨٠)، وقارن الأصل الإيطالي:

(Di una strana opinione attribuita ad la-Gâhiz introno al corano).

المنشورة بروما سنة ١٩١٦ - ١٩١٨ في R.S.O., vol. VII, pp. 427-428.

(٣٩) ذكر المؤلف هنا [نحن نعلم أن كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي كان ردّاً على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»، فلو كان الجاحظ حياً وقت تأليف ابن الراوندي لكتابه لما ترك أمر الرد عليه]. وهذا الذي يزعمه خشيم بهتان بحق ابن الريوندي، وتزوير لحقائق تاريخية ما كان له أن يدركها وهو في عجالاته مع الجبائين. فلقد ثبت لدينا بما لا يقبل الشك أن الجاحظ ألف كتابه «فضيلة المعتزلة» سنة ٨٤٤/٢٣٠ - ٨٤٥، وقد رد عليه ابن الريوندي بكتابه «فضيحة المعتزلة» سنة ٨٥٧/٢٤٣ - ٨٥٨. إذن فتأليف الكتاب الأخير سابق على وفاة الجاحظ بما يزيد

على عشر سنوات، وكان وقتها مريضاً عاجزاً يعاني من «الفالج»! تراجع التفاصيل في كتابنا Ibn ar-Riwandī, part I, ch. I, pp. 23f. 30f.

هنا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنَّ أَرَجَح الأقوال أنَّ الجاحظ [ص ٢١٨] توفي سنة ٢٥٥هـ. وكانت ولادة أبي علي ما بين عام ٢٣٤ و ٢٣٥هـ. فيكون عُمر الجبائي - على أقل تقدير - فوق العشرين حين أَلَّف ابن الراوندي كتابه «فضيحة المعتزلة» - باعتبار أنه أَلَّفه بعد وفاة الجاحظ. أفلا يجوز، بعد هذا، أن يجتمع الرجلان؟^(٤٠)

فإذا أضفنا إلى ما تقدّم ثالث الأسباب، وهو ما عُرِف عن أبي علي من السفر إلى بغداد وهو حدث^(٤١)، وأن بعض المصادر تذكر أنَّ ابن الراوندي قد عاش عمراً طويلاً ومات سنة ٢٩٨هـ^(٤٢) فإنَّ الاحتمال يترجّح ولا يبقى هناك مانع من لقاء الرجلين. ثم يرجّحه أكثر ما هو معروف من اتصال الجبائي بعلم الكلام منذ صباه، أعني قبل خروج صاحب الزنج سنة ٢٥٥هـ - حسب رواية الملطي^(٤٣).

(٤٠) لم يؤلف ابن الراوندي كتاب فضيحة المعتزلة بعد وفاة الجاحظ. فهذا وهم من خشيم. فلقد سقنا الدليل تلو الدليل على أن تأليف كتاب «فضيحة المعتزلة» كان في حدود سنتي ٢٤٢ و ٢٤٣هـ بعد اثني عشر عاماً من تأليف الجاحظ لكتابه «فضيلة المعتزلة» في حدود سنتي ٢٣٠ و ٢٣١هـ. وقد توفي ابن الراوندي سنة ٢٤٥هـ وبعده بعشر سنوات توفي الجاحظ سنة ٢٥٥هـ والخياط نفسه يذكر وفاة ابن الراوندي، كما يذكر وفاة الجاحظ، وإذا كان لا يمكننا تعيين الزمن المحدد لتأليف «كتاب الانتصار»، لكننا على ثقة أنه أَلَّفه بعد سنة ٢٥٥هـ وهي سنة وفاة الجاحظ، وقبل سنة ٢٦٧هـ وهي سنة وفاة الشحام، حيث يشهد به وجماعة آخرين وكأنهم أحياء، وإذا كان الجبائي عندما توفي الشحام عمره ٣٢ سنة، كما هو معروف، فهل يعقل سيكون عمره سنة ٢٥٥هـ في الحد الأدنى للاحتمال، ٢٠ سنة، يؤهله للرد ودحض ابن الراوندي، هذا إذا لم نذهب إلى رأينا بأن الأخير توفي في سنة ٢٤٥هـ وعمر الجبائي آنذ عشر سنوات! يراجع في هذا كتابنا Ibn ar-Riḥwandī, ch. I, sec. 3, passim ولنا دراسات مستقلة في هذا المجال نزمع نشرها قريباً في كتاب مستقل برأسه يبحث في عمر ابن الراوندي ومعاصريه.

(٤١) [شرح عيون المسائل، ج ١ ص ٦٢ ظ].

(٤٢) [المنتظم في التاريخ، ج ٦ ص ٦٦]، ٦٦ خطأ صوابه ٩٩.

(٤٣) [التنبيه، ص ٣٢]. ط. اسطنبول.

وعلى كل حال فإنه من الجائز أن معارضة شيخنا لابن الراوندي كانت في أول الأمر معارضة شفوية، حين يجتمع به، فيطلب هذا رأيه في موقفه من القرآن وحكمه، وربما كان هذا في شبابه المبكر حين زار بغداد. ثم ارتأى - بعد أن صلب عوده واشتد ساعده - أن ينقض عليه كتبه تحريراً، فنقض كتاب «الدامغ» و«الزمر» و«التاج» و«عبث الحكمة» و«قضييب الذهب» و«الإمامة» من كتب ابن الراوندي كما تقول الروايات. وكانت هذه الكتب تدور حول مشكلات القرآن والنبوة والمعجزات ومشكلة الحكم.

وكان ابن الراوندي قد خصص كتاب «الدامغ» للطعن في القرآن الكريم وفي كونه معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم من ناحية لغته وفصاحته، ومن جهة إخباره عما لا يعلمه الناس؛ وقال إن في القرآن [ص ٢١٩] تكراراً وتناقضاً واختلافاً^(٤٤)

إن أبا علي - كسائر المعتزلة - يعتبر القرآن معجزة النبي الأولى، كما ذكرنا، والتي يمكن الاعتماد عليها في مواجهة المخالفين^(٤٥)

(١٠)

[ص ٢٢١]

قال بعض الطاعنين في القرآن، إن فيه تناقضاً في آياته. وكان ابن الراوندي أعرف من صرح بذلك في كتابه «الدامغ». وأورد بعض الآيات

(٤٤) كتب المؤلف [عجاز القرآن المغني، ص ٣٤٦. وتحسن الإشارة هنا إلى أن بعض ردود أبي علي على كتاب «الدامغ» قد حفظت لنا في هذا الكتاب. وتكاد نشر على نفس الردود في «المنتظم» لابن الجوزي ج ٦ ص ١٠٢ - ١٠٤. ومن الممكن أن ابن الجوزي نقل كثيراً - خاصة فيما يتعلق بابن الراوندي - عن كتب الجبائي مباشرة، أو عن طريق أبي الوفاء علي بن عقيل].

(٤٥) ذكر المؤلف [عجاز القرآن، المغني، ص ٤١٤، قال القاضي: «وهو ذكر ذلك في نقض الإمامة على ابن الراوندي»].

القرآنية للتدليل على صحة طعنه؛ فقام أبو علي - كما رأينا^(٤٦) - بكتابه «نقض الدامغ» فينفذ فيه آراء ابن الراوندي ويردها. وهذا بعض ما جاء في نقض «الدامغ» باختصار^(٤٧)

قال ابن الراوندي: إن في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٤٨)، تناقضاً لأن دخول «الكاف» على «مثل» يقتضي إثبات المثل^(٤٩). فبين أبو علي أن دخول الكاف في لغة العرب يقتضي تأكيد نفي المثل لا إثباته، وأنه أبلغ من قوله: ليس مثله شيء^(٥٠).

وقال ابن الراوندي: إن آية ﴿فَمَا آخِذُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ﴾^(٥١) تناقض قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾^(٥٢) وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ﴾ [ص ٢٢٢] عَلَى قُلُوبِهِمْ^(٥٣) فرد الجبائي بأنه يعني في الآية الأولى الحجج والقرآن، وفي الثانية تشبيههم لإعراضهم عن النظر في الحجج بمن هذه حاله، وأراد في الثالثة أنه «حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعاً وختماً»، فلا تناقض^(٥٤).

فإذا قرر ابن الراوندي أن هناك تناقضاً بين آية ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ

(٤٦) راجع نص المؤلف في كتابه ص ٢١٩ - ٢٢١

(٤٧) [إعجاز القرآن، المغني، ص ٣٨٩ - ٣٩٤. قال القاضي: «وقد تقصى شيخنا أبو علي القول في ذلك في نقض كتاب الدامغ، وشفى الصدر رحمه الله بما أورده»، ص ٣٩٠.]

(٤٨) [سورة الشورى: آية ١١].

(٤٩) [يعني أن هذا يساوي قولنا: ليس مثل مثله شيء، فكان هناك مثلاً لله لا يشبهه شيء].

(٥٠) [إعجاز القرآن، المغني، ص ٣٩٨].

(٥١) [سورة الجاثية: آية ١٧].

(٥٢) [سورة الإسراء: آية ٤٦].

(٥٣) [سورة النحل، آية: ١٠٨].

(٥٤) [إعجاز القرآن، المغني، ص ٣٩٠].

وَلِيٍّ مِّنْ بَعْدِهِ ﴿٥٥﴾. وآية: ﴿فَرَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَلَهُمْ فَهَوُاْ وَيْلُهُمُ الْيَوْمَ﴾ ﴿٥٦﴾ قال أبو علي: إنَّ الولاية في الآية الأولى يوم القيامة، وفي الثانية في دار الدنيا. وهما ليسا وقتاً واحداً، فلا تناقض. وحتى لو كانت الولاية في وقت واحد، فلا تناقض؛ لأنَّ «كون الشيطان ولياً لا يقتضي أن ينصر» ﴿٥٧﴾ وينفع ويخلص من الضلال فكيف تكون مناقضة؟ ﴿٥٨﴾.

وهكذا يمضي الجبائي في الردّ على ابن الراوندي، فينفي ما ادّعه من تناقض آيتي ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ ﴿٥٩﴾ و﴿أَسْتَحْذِرُ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانَ فَأَنسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ﴾ ﴿٦٠﴾ مما يشعر بقوة الشيطان بعد تقرير ضعفه. فيقول: إن معنى ضعف كيد الشيطان أنه لا يقدر على مضرة وإنما يوسوس فقط، فإن اتبعه الإنسان كانت المضرة. فهو كالفقير، يغري الغني بدفع ماله إليه - مع قدرته على الامتناع - فإن وافقه استحوذ عليه، لا بقوة الفقير، ولكن لضعف رأي الغني واتباعه له ﴿٦١﴾.

وبهذه الطريقة المعتمدة على الدقة المنطقية، وحسن الفهم للآيات الكريمة وإدراك مراميها وما تقصد إليه، والتدقيق اللغوي الدال على التمكن والعلم، يكون ردّ أبي علي في بقية ما أورده ابن الراوندي في «الدامغ» ﴿٦٢﴾.

(٥٥) [سورة الشورى، آية: ٤٤].

(٥٦) [سورة النحل، آية: ٦٣]. صحيحه آية ٦٣.

(٥٧) كذا في الأصل! ولعل خشم أخطأ في نلها، وهي «يضر» (٩).

(٥٨) [إعجاز القرآن، المغني، ص ٣٩١].

(٥٩) [سورة النساء، آية: ٧٦].

(٦٠) [سورة المجادلة، آية: ١٩].

(٦١) [إعجاز القرآن، المغني، ص ٣٩١].

(٦٢) [نفس المصدر. انظر بقية الصفحات حتى ٣٩٤].

[ص ٢٤٦]

كان من أهم الفرق التي تكلمت في النبوة، في أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الهجري، أربع فرق، هي: البراهمة^(٦٣)، والمتفلسفة، [ص ٢٤٧] وأهل السنة، والمعتزلة...

أما البراهمة، فقد كانوا ينكرون النبوة وبعثة الرسل أصلاً، وينفون إمكان ذلك. واعتمادهم في نفي النبوة يعود إلى اعتقادهم أن الرسول إما أن يأتي بما يدل عليه العقل - وهنا يكتفي^(٦٤) بالعقل وحده - وإما أن يأتي بما لا يتفق مع العقل؛ وهنا تكون النبوة مرفوضة لأنها غير متفقة معه^(٦٥) وهم ينكرون المعجزات تبعاً لإنكارهم النبوة، ولا يقبلون ما يروى منها.

[ص ٢٥٣]

أما في مسألة المعجزات، ووقوعها على يدي النبي، فإن أغلب قدماء المعتزلة قد أنكروا ذلك وكذبوا من رواها، ولم يعترفوا بغير القرآن معجزة

(٦٣) ذكر المؤلف [لم تكن البراهمة فرقة متميزة بأشخاصها في العراق، وإنما هي إحدى فرق الهند، أورد أقوالها في النبوة كثيرون، أشهرهم ابن الراوندي].

(٦٤) كذا في الأصل وصحيحها «يكتفي».

(٦٥) يقول المؤلف [راجع مثلاً: نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، طبعة أكسفورد ص ٤١٧ - ويفترض بول كراوس أن ابن الراوندي هو متزعم المحاربة للنبوات، ولكنه نسبها إلى البراهمة وعنه نقلها أصحاب العقالات. ولكن في كلام البيروني عن آراء الهنود (تحقيق ما للهند من مقولة، صفحات ٢، ٢٦، ٥١، طبعة ليبزج) كلاماً فيما يتعلق بمعرفة الله والنبوة والخير والشر تصلح أن تكون أساساً لما قال ابن الراوندي. انظر:

Al-Ghazali und Seine Widerlegug der philosophie

للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٣٨، هامش، طبعة مدريد ١٩٥٢.]

للنبي صلى الله عليه وسلم.....^(٦٦)

[ص ٢٥٤]

لكن حدة معارضة المعتزلة لهذه المعجزات خاصة عند متأخريهم خفّت قليلاً كما يبدو، بل ووجدت شيئاً من القبول المشوب ببعض التحرّز والتحرّج. وهذا ما يتضح عند شيخنا أبي علي.

فقد روى أنه في رده على كتاب «الزمرد» لابن الراوندي، وقف في جانب القائلين بالمعجزات غير المنكرين لها^(٦٧)

لكن مما لا ريب فيه، أنّ الدافع لأبي علي إلى هذا الموقف لم يكن إيمانه بالمجرد بوقوع المعجزات - دون تمييز بينها - بقدر ما تقتضيه طبيعة الردّ على كتاب ابن الراوندي الذي تعرّض لآيات الأنبياء عليهم السلام «فطعن فيها وزعم أنها مخاريق وأن الذين جاؤوا بها سحرة مخرقون»^(٦٨)، وأنّ القرآن كلام غير محكم، وأنّ فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل^(٦٩)

فقد كان القرآن لدى أبي علي - كما هو عند سائر المعتزلة - معجزة النبي العربي الكبرى. وأحسب أنّ أبا علي لم يكن ليتعرض لابن الراوندي لولا أنّه قد طعن في القرآن هذا الطعن الفاحش الذي نقل عنه، فكان لا مناصّ لشيخنا في رده من أن يتصدّى لنقد الكتاب كلّّه، وتأييد وقوع المعجزات التي نقدها ابن الراوندي - إلى جانب الرد على طعنه في القرآن^(٧٠) ويوضّح هنا ما ذكره أبو علي في كتابه [ص ٢٥٥] «نقض الإمامة» - على ابن الراوندي أيضاً - من أنّ الاعتماد في تثبيت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إنما هو على

(٦٦) [انظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٥٥ - ١٦٦].

(٦٧) [من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١١٩ هامش ٢].

(٦٨) [الانتصار لأبي الحسين الخياط، ص ٣].

(٦٩) [المنتظم في التاريخ] ج ٦ [ص ١٠١ - ١٠٤].

(٧٠) [انظر: من تاريخ الإلحاد، ص ١١٩].

القرآن. ولا يمكن الاعتماد على المعجزات، لأنها إنما تُعلم بعد العلم بالنبوة، وهي تأتي مؤكدة لها وزائدة في شرح الصدور^(٧١)

(١٣)

[ص ٢٩٣]

ولعلّ سبب عداء الرافضة للجبائي وغلوهم في هذا العداء هو شجبه لقولهم أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي بن أبي طالب - وكان هذا القول من أسس مذهبهم^(٧٢)

ثم نرى الجبائي يمسك بخناق ابن الراوندي، فيؤلف ردّاً على كتابه في الإمامة. وكان هذا صنّفه لحساب الروافض ينصر فيه مذهبهم نظير ثلاثين ديناراً - كما يقول القاضي عبد الجبار^(٧٣) فكان كلامه عليه كالبهر الزاخر، يورد عليه النقض والإفساد حالاً بعد حال، فيثير في نفس قارئه الإعجاب والتواجد^(٧٤)

(١٤)

[ص ٣١١]

(ومن أولاد أبي هاشم الجبائي)، أبو أحمد بن أبي هاشم... وهو من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة عند الحاكم الجشمي^(٧٥)... وقد يذكر

(٧١) [عجاز القرآن، المغني، ص ١٥٢، وراجع ص ٤١٤، وفيها تأكيد «إن الذي يعتمد عليه مع المخالفين هو القرآن»].

(٧٢) [راجع: طبقات المعتزلة، ص ٥].

(٧٣) [طبقات المعتزلة، ص ٩٢].

(٧٤) [شرح عيون المسائل، ص ٧١ و] - ورقة ٧١ أ.

(٧٥) [يورده ابن المرتضى باسم «أحمد»، انظر طبقات المعتزلة، ص ١٠٩]. والحاكم [وهو يأخذ عن القاضي عبد الجبار وينقله عند ابن المرتضى].

(١٥)

[ص ٣٢٤]

(ومن كتب أبي هاشم الجبائي):

(أ) «نقض الطبائع والردّ على القائلين بها»^(٧٧). ذكر في (الفهرست، ص ٢٦١، وكتاب اللطف/ المغني، ص ٢٥٢). والقائل بالطبع من المعتزلة هو الجاحظ. وكان ابن الراوندي قد ألف كتاباً في الموضوع أيضاً.

[ص ٣٢٥]

(ب) «نقض الإلهام»^(٧٨) ذكر في (كتاب التكليف/ المغني، ص ٢٩٣).

وكتاب الإلهام يذكر ضمن كتاب الجاحظ^(٧٩)

(ج) «نقض الفريد»^(٨٠) ذكر في كثير من المصادر. انظر (كتاب إعجاز القرآن/ المغني، ص ٩، ٢٧)، وهو ردّ على ابن الراوندي في كتابه المشهور.

(٧٦) [ومما يذكره قوله: «إن كتاب ابن الراوندي الذي صنف في فضائح المعتزلة تاج لنا، لأن من صنف تلك الكتب راداً على الإسلام ونصر كل فرقة، ثم نصب العداوة للمعتزلة، صح أن المعتزلة هم القائمون بالدين النابون عن الإسلام المجاهدون في سبيل الله، حتى من عادى الإسلام عاداهم». شرح عيون المسائل، ص ٦٥ ظ] = ورقة ٦٥ ب.

(٧٧) ورد هذا العنوان برقم ٢٠ في قائمة المؤلف.

(٧٨) ورد برقم ٢٢ في قائمة المؤلف.

(٧٩) ذكر هذا الكتاب ابن الريوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة».

(٨٠) يذكر المؤلف [أو الفرند]، وقد ورد الكتاب برقم ٢٣ في قائمة خشيم.

ولم يكن الأشعري أول من انشق على المعتزلة وخرج عليهم من بين صفوفهم وألف ضدهم وشتع عليهم. فقد خرج قبله بشار بن برد^(٨١) وفضل الحذاء وأحمد بن حائط وأبو عيسى الوراق وأحمد بن الراوندي^(٨٢)، وأمرهم مشهور معروف، وكان بعضهم لا يقلّ معرفة بمذهب المعتزلة ومواطن الضعف فيه من الأشعري نفسه، ومع هذا فهم لم ينالوا من القبول ما ناله أبو الحسن فيما بعد، ولم يصادفوا النجاح الذي صادفه. فما هي الأسباب يا ترى؟

لاحظ بعض الباحثين^(٨٣) أن السرّ في نجاح حركة الأشعري يكمن في موقفه المتوسط الذي اتخذه في أغلب المسائل التي عرض لها. هو توسّط بين العقل والنقل، - كما يقولون - فلم يرفض [ص ٣٦٧] اعتبار العقل من أسس المعرفة والعلم - كما فعل أهل الحديث - ولم ينتقص من أهمية النقل والنصوص في هذا المجال^(٨٤)؛ فكان توسطه سبباً في اقتناع أهل السنة به وبمذهبه فيما بعد.

(٨١) يشير المؤلف إلى [الفهرست، ص ٢٢٧].

(٨٢) ذكر المؤلف أنه [جاء في الانتصار، للخياط ص ١٤٩: فقلعمري أن فضل الحذاء قد كان معتزلياً نظامياً إلى أن خلط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك (هو يخاطب ابن الراوندي؟).. وكما فعلت بأخيك أبي عيسى (الوراق) لما قال بالمناسبة (؟) ونصر الثوية ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها ويؤكد قولها... وأما ابن حائط، فلا أعلم أحداً كان أغلظ عليه من المعتزلة ولا أشد عليها منها]. يقارن النص فيما أورده في كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٣٥ - ٣٦، الشلوة ٣٣. ولقد حدث في اقتباس خشيم تحريف، فلاحظ.

(٨٣) ذكر المؤلف هنا [راجع المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٢٠٢، وتاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، ص ١١٧]، ط ٤، ١٩٥٧.

(٨٤) ذكر المؤلف [انظر مقدمة ابن خلدون، ص ١٠٤٦] نشرة الدكتور علي عبد الواحد وافي،

ومن أسباب نجاح أبي الحسن أيضاً لجووه إلى مذهب الأغلبية الساحقة من الجمهور، بل مذهب السلطة في ذلك العهد، أعني السنة. هو لم يرم - كما فعل الوراق وابن الراوندي مثلاً - تحت أقدام الرافضة أو سواها من الفرق المنحرفة عن الإسلام، وهو أمر بالغ الخطورة^(٨٥)

ومن الممكن أن نضيف هنا سبباً آخر يعود إلى استعداد أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث أنفسهم آنذاك لقبول مذهب يعتمد على العقل في محاجته الخصوم واعتبار البراهين العقلية من أسسه الهامة ولا يتكل على النص وحده، وليقف في وجه «عقل» المعتزلة الذي صالوا به طويلاً على الناس، ويحارب هؤلاء «العقلين» بنفس سلاحهم^(٨٦) - بشرط أن يحترم هذا المذهب الحديث والسنة احتراماً كافياً - بعد أن قاسوا الكثير من براهين المعتزلة وأدلتهم العقلية، فكان الأشعري في نظر العامة هو البطل الأوحـد الذي انهـارَ على يديه مذهب المعتزلة^(٨٧).

والآن يحق لنا أن نتساءل: هل استطاع أبو الحسن أن يتخلص من تأثير المعتزلة عليه وتأثير الجبائي بوجه خاص؟... أن المرء ليقطع بأن تأثير الفكر المعتزلي لازم الأشعري في منهج تفكيره ومؤلفاته وبقت «بصمات» فكر الجبائي عالقة به طوال حياته... [ص ٣٦٨]... ويرى صدق عبارة ابن تيمية من أن فيه «بقية من اعتزال»^(٨٨)...

(٨٥) كذا (١٩).

(٨٦) يذكر المؤلف [Dev. Of Mus.Theo ص ١٨٨]، يقصد:

D. B. Macdonald, Development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory, N.Y. 1926.

(٨٧) [نفس المصدر، ص ١٨٧].

(٨٨) ويشير المؤلف قبيل ذلك إلى رأي أبي القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي بأن الأشعري «كان معتزلياً، وأنه لما رجع عن ذلك أبقي للمعتزلة نكتاً لم ينقضها» (نقلًا عن تبين كذب المفتري، ص ٣٩).

... وعلى كل حال، فإن رأي أبي هاشم في الأشعري لم يكن حسناً - حسبما يرويه الحاكم الجشمي في معرض حديثه عن انحراف من^(٨٩) المعتزلة. فقد «انحرف ضرار بن عمرو فأصبح مجبراً، وكذلك [ص ٣٧٠] حفص الفرد، وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق... ومن المتأخرين ابن أبي بشر^(٩٠)، قرأ على الشيخ أبي علي ثم خالفه...»^(٩١).

(٨٩) كنا (أ)، وصوابها: عن.

(٩٠) ذكر المؤلف (يعني الأشعري، والمعتزلة غالباً ما يدعونه هكذا استخفاً).

(٩١) [شرح عيون المسائل، ج ١ ص ٨٧ ظ] = ورقة ٧٨ ب.

(٢٧/١٠٢)

أبو ريدة، د. محمد عبد الهادي:

— مقدمة تحقيق كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري،

د. دار الكتب،

القاهرة ١٩٦٩.

ص ٧، ١١.

(١)

[ص ٧]

... ورد في كتابنا ذكر أسماء الكثيرين من شيوخ المعتزلة، وأهمهم أبو الهذيل العلاف وتلميذه إبراهيم النطّام، وابن الراوندي^(١)، وأبو القاسم الكعبي، والجبائي وابنه أبو هاشم، وأبو علي بن خلّاد وتلميذه أبو عبد الله الحسين بن علي البصري - الذي صار أستاذ قاضي القضاة، وأبو إسحاق [إبراهيم بن عياش] تلميذ أبي هاشم وابن خلّاد وأستاذ قاضي

(١) الملاحظ هنا أن الأستاذ أبو ريدة يضع ابن الريوندي بوضوح في جملة شيوخ المعتزلة، وهو عين ما نذهب إليه، وقد سبق أن سقنا الدليل عليه في كتابنا
Ibn ar-Riwandī's kitāb Fadīhat al-Mu'tazilah, p. 60, note 131.

القضاة أيضاً، وقاضي القضاة، وأبو إسحاق النصيبي المعاصر له، وأبو رشيد [سعيد بن محمد النيسابوري] وأبو محمد [الحسن بن متويه] وهما من تلاميذ القاضي.

(٢)

[ص ١١]

... وفي أخبار ابن الراوندي^(٢) أنه «وضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب التاج في الرد على الموحدين، وبعث الحكمة»^(٣) وفي تقوية القول بالاثنيين... فنقض أكثرها الشيخ أبو علي والخياط والزييري...».

(٢) طبقات المعتزلة، ص ٨٨ [لابن المرتضى، ط. بيروت ١٩٦١].

(٣) علق أبو ريدة هنا: «ولعل الصواب في الرسم هو: نعت الحكمة». راجع ما قلناه في هذا الصدد، كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٨٦ وانظر كتابنا هذا ص ٥٧٤.

(٢٨/١٠٣)

مرحّباً، دكتور محمد عبد الرحمن:

— من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،

متشورات عويدات،

بيروت ١٩٧٠.

[ص ٤٤٦]

ومن أهم المحاولات التي قام بها الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة هي نظرية النبوة. فهو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لمستزيد من خلفائه فلاسفة الإسلام من بعده.

فلقد كانت انتشرت قبله موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها [ص ٤٤٧] على يد زعيمين من أكبر زعماء الفكر الإلحادي في الإسلام هما أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي (القرن الثالث للهجرة) وأبو بكر محمد زكريا الرازي (القرن الثالث للهجرة أيضاً).

فأما ابن الراوندي فيمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه (الزمردة) الذي نسبه إلى البراهمة قول هؤلاء: «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي

يُعرف به الرب ونعمته، ومن أجله صحَّ الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقصيح والإيجاب والخطر، فساقت عنا النظر في حجة وإجابة دعوته، إذ قد غُنيما بما في العقل عنه، والإرسال (أي بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ. وإن كان (ما يأتي به الرسول) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقصيح والإطلاق والخطر فحينئذ يسقط عنها الإقرار بنبوتها^(١)

فالهداية إنما هي للعقل وحده، وما بعثة الأنبياء والرسول إلا نافلة كفانا الله إياها. وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس «بالأمر الخارق العادة، لأنه لا يستمع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من [بقية] تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من [سائر أفراد] تلك العدة»^(٢)

ويذهب الرازي إلى مثل هذا الرأي أيضاً، إذا لم نقل إلى أكثر منه؛ فهو يشيد بالعقل بلهجة قاطعة لا نظير لها إلا عند كبار العقليين....^(٣)

[ص ٤٤٨]

أمام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لا بد لأصحاب العقول [ص ٤٤٩] والقرائح أن يتخذوا موقفاً معيناً. فتجنبت الأقدام لصدها والرد عليها، وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل. وأما الفارابي فكان رده عقلياً خالصاً لا أثر للنقل فيه، بل فيه تعريض بالنقل ومخالفة صريحة له. وبذلك يكون في مستوى الحملة العقلية البحتة التي شنها الرازي وابن الراوندي.

(١) نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٨٠.

(٢) نقلاً عن المصدر السابق، صفحة ٨٨.

(٣) تراجع مقدمة كتاب الطب الروحاني للرازي، [يذكرها مرجحاً في ص ٤٤٧ - ٤٤٨. رسائل فلسفة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (نشرة بول كراوس القاهرة ١٩٣٩، ج ١ ص ١٧ س ١٦، ص ١٨ س ١٦)، نقلاً عن بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ٢٠٢]، تراجع كتابنا بن الريوندي في المراجع الحديثة، المجلد الأول، النص رقم ٨/٢٦، ص ١٢٤.

(٢٩ / ١٠٤)

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:
— مذاهب الإسلاميين،
الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة)،
بيروت ١٩٧١.

✱

[للقيمة العلمية التي تمتاز بها مناقشات
الدكتور بدوي، نورها كاملة دون الاكتفاء
بالإشارات إلى ابن الريوندي]

(١)

[ص ٤٢]

الطبقة الثامنة: ابن الراوندي^(*)

(*) يلخص الدكتور بدوي طبقات المعتزلة تبعاً للفاضي عبد الجبار وتكملة الحاكم الجشمي. واعتبار ابن الريوندي من رجال الطبقة الثامنة، كما سبق أن استند البحث فيما مضى من السنين على طبقات المعتزلة لابن المرتضى، وتابعه غير واحد، أمر مرفوض الآن، لأن ابن الريوندي توفي في ٢٤٥هـ في احتمالي أو ٢٥٠هـ في احتمال الأستاذ P. Kraus. وقد سبق أن رفض الأستاذ Kraus إدراج ابن الريوندي في رجال الطبقة الثامنة، (راجع بحثه المشهور ملحقاً أول

==

(٢)

[ص ١٣٢]

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» - اسم أي كتاب، رغم كثرة إشارته إلى أبي الهذيل ومذهبه (٣١ مرة)، وكنا نتوقع أن نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبي الهذيل. إنما يحكي آراءه دون إشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبي الهذيل. وهذا أمر يدعو إلى الدهشة الشديدة.

(٣)

[ص ١٥٠]

ومن أوائل الذين ردوا على أبي الهذيل في مذهبه هذا ابن الراوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة»؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» عن كتاب ابن الراوندي هذا ما يلي:

«قال صاحب الكتاب (= كتاب «الفضيحة المعتزلة»): وكان (أي أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله، وأن قدرته هي هو. ثم قال (أي ابن الراوندي، رداً على أبي الهذيل): فكأن الله على قياس مذهبه عِلْمٌ وقدره، إذ كان هو العلم والقدرة. ثم قال (أي ابن الراوندي): وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله».

لهذا الكتاب)، كما رفضته أنا في كتابي *Ibn ar-Riwandī's kitāb Fādihāt al-Mu'tazilah*, ch. pp. 10-11, note 8. وتكفي اليوم دلالة ما نلاحظه من ضعف هذا الرأي الذي سجله عبد الجبار وتابعه الآخرون، بلا تمحيص! ومن المناسب الإشارة إلى أن الهوامش التالية كلها من عمل الدكتور بدوي.

ويرد الخياط على هجوم ابن الراوندي فيقول: «يقال له (أي لابن الراوندي): إن أبا الهذيل لما صح عنه أن الله عالم في الحقيقة، وفسد عنه أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة، وفسد عنه أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة - صح عنه أنه عالم بنفسه. ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال: «أنزله بعلمه» (٤: ١٦٦). هذا معناه، وإنما هنا غلط في اللفظ فقط. وأما قول الجاهل (= ابن الراوندي): «فكان الله على قياس مذهبه علم وقدرة» - فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال: إن الله علم وقدرة. قال (أي أبو الهذيل): ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون: إن وجه الله هو الله، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال: ﴿إِنَّمَا تُطِيعُ كُتُبَ لَوْجِهِ اللَّهِ﴾ (٧٦ آية ٩) وما أشبه هذا من القرآن. وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه، أو وجه صفة له قديم معه - جل الله وتعالى عن ذلك - فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو كما يقال: «هذا وجه الأمر» و«هذا وجه الرأي»: (أي) هذا الأمر نفسه، وهذا هو الرأي نفسه. قال (أي أبو الهذيل): فلما

[ص ١٥١]

كان هذا وهكذا وفسد أن يقال: إن الله وجه، وإن الرأي وجه - فكذلك قلتُ أنا: إن علم الله هو الله، كما قال قائلكم: إن وجهه هو؛ وفسد أن يكون - جلّ ذكره - علماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً^(١)

نفي التشبيه:

كان أبو الهذيل ينفي عن الله أن يشبه خلقه على أي نحو كان ذلك الشبه. قال أبو الحسين الخياط في كتاب «الانتصار» (ص ١٥): «أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شِبْهَ خَلْقِهِ من كل وجه؛ وبشبه واحد ليس

(١) «الانتصار» لأبي الحسين الخياط، ص ٥٩ - ٦٠ بيروت، سنة ١٩٥٧.

بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (سورة
٤٢ آية ١١).

علم الله لا يتناهى

وقد زعم ابن الراوندي في «فضيحة المعتزلة» أن أبا الهذيل «كان يقول: إن لما
يقدر الله عليه ويعلمه غايةً ينتهي إليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه».

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندي فأكذبه في نسبة هذا القول
إلى أبي الهذيل. قال الخياط («الانتصار» ص ١٦): «هذا كذبٌ على أبي الهذيل لا
خفاء به على أحد من أهل النظر. وسأعرفك ذلك إن شاء الله: أنت تعلم أن أبا
الهذيل كان يقول: إن الله - عز وجل - يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا
نهاية. هذا هو التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل. فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما
يعلمه الله غايةً ونهاية، وهو يعلم نفسه وليست بذى غاية ولا نهاية؟

[ص ١٥٢]

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين، فيقول: إن أراد
السائل أن لما يقدر الله عليه غايةً ونهايةً في العلم (به) والقدرة عليه والإصحاء له -
فنعم، ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه. وإن أراد السائل أن له
غاية ونهاية، أي^(٢) زوال وفناء وتقضٍ - فلا».

ونسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل «أنه اعتل في (قوله ب-) نهاية
علم الله - بقول الله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة ٢ آية ١٨). وذكر

(٢) في المطبوع: إلى.

أن هذا من قوله يوجب لعلمه غاية لا يتجاوزها، إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية». ويكذب الخياط ذلك، ويقول: «وقد كذب (ابن الراوندي) وقال الباطل. لم يقل أبو الهذيل إن علم الله ذو غاية ولا نهاية، ولا أنه محصور محدود. وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل - هو الله. فلو زعم أن علم الله متناه لكان قد زعم أن الله متناه - وهذا شرك بالله وجهل به عند أبي الهذيل. ولكنه كان (أي أبو الهذيل) يقول: إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصورة معدودة، لا يخفى على الله منها شيء»^(٣).

تناهي مقدورات الله

ويتصل بهذه المسألة، مسألة أخرى أثارها ابن الراوندي، وهي تناهي قدرة الله. وكان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل «البحث»^(٤)

[ص ١٥٣]

والنظر» أو «البور»^(٥) والنظر، لا على سبيل التقرير. وأصل المسألة هو: هل المحدثات متناهية، أو غير متناهية؟ وهل لها آخر في القدرة، أم لا آخر لها؟ ويظهر أن أبا الهذيل قرر أن لمقدورات الله نهاية، لأن للأشياء كلاً، والله تعالى قد ﴿أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (سورة ٧٢ آية ٢٨) «والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية. قال (أبو الهذيل): فلإذا انتهت أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتت لها كلاً محصى محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات، وصاروا في الجنة باقين بقاء دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً، لا يفنى

(٣) «الانتصار» للخياط، ص ٩٠ - ٩١. بيروت سنة ١٩٥٧.

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥.

(٥) الكتاب نفسه ص ٩٢.

ولا يزول، ولا ينفد ولا يبيد». («الانتصار» ص ١٧).

(٤)

[ص ١٧٠]

وكان ابن الراوندي في «فضيحة المعتزلة» قد هاجم أبا الهذيل في هذه المسألة هجوماً قاسياً، فقال بحسب ما أورده أبو الحسين الخياط في «الانتصار»: «ثم قال الماجن السفیه (= ابن الراوندي): وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة - مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم - لا يقدرّون على قليل من الأفعال ولا كثير، وأنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت؛ وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُرّكت تحرّكت وإن تُركت وقفت على حال واحدة. ولن يزوالوا - عنده - هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده. فإذا ورد عليهم صاروا وريهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم. ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه: إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه، فقد أخطأ» (ص ٧٠، تحقيق نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥).

وقد رد الخياط على هذا فقال موضحاً موقف أبي الهذيل: «اعلم - علمك

[ص ١٧١]

الله الخير - أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار والآخرة دار جزاء، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار. قال (أي أبو الهذيل): فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم، وهم غير فاعلين له. قال (أي أبو الهذيل): ولو كانوا في الجنة - مع صحة عقولهم وأبدانهم - يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين. ولو كانوا كذلك

لوقعت منهم الطاعة والمعصية. ولكانت الجنة دار محنة وأمر نهى؛ ولم تكن دار ثواب، وكان سبيلها سبيل الدنيا. وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي، والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهى. وهذا الإجماع يوجب ما قلت. فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة.

وأما قول صاحب الكتاب (كتاب "فضيحة المعتزلة" أي ابن الراوندي): «إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة»، فقد كذب (فيه) وقال الباطل: الحجارة موات، ليست بحية ولا عالمة؛ وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهاء. فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة؟ لولا جهل صاحب الكتاب.

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي): «إنهم إذا صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم - فكذبٌ وزور. سبحان الذي ليس كمثله شيء» (الشورى: ١١)؛ ويله! أليس قد يزعم أنه ليس بملك ولا جان، والله جلّ ثناؤه عنده ليس بملك ولا جان - أفترأه يعتقد أنه ورثه في ذلك بمنزلة واحدة؟ ما أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه!

ثم قال (= ابن الراوندي): «وبلغني أن هشاماً (يريد هشاماً الفوطي) كان يقول في قصصه به: زعم أبو الهذيل أن وليّ الله، بينما هو يتناول الكأس

[ص ١٧٢]

مع أزواجه في نعيمه بيده اليمنى، ويتناول من بعضهم بعض ما أتخفه الله به بيده اليسرى - إذ حضر وقتُ السكون الدائم الذي هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين. وهذا ضربٌ من التشويه. والله يتعالى عن التشويه بأوليائه».

اعلم - أيدك الله - أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي كان يموهه وينظر فيه: أن الله تعالى يُصَيِّرُ أوليائه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حالٍ وأحسنها.

ثم قال (أي ابن الراوندي): «وقد قصّ به جعفر بن حرب في بعض كتبه». ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب يقصّ به ذلك المذهب.

يقال له: الذي يدل على عِظَم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً؛ وإنما سألت بعضهم بعضاً. فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها - لتعلم أن الكلام لهم دون من سواهم. ومن بعد - فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه؛ فلا وجه لذكره به^(٦).

(٥)

[ص ١٧٥]

هل توجد طاعة لا يرد الله بها؟

نسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل قوله بطاعات لا يرد الله بها. ورد في «الانتصار» للخياط:

«ثم قال صاحب الكتاب (- ابن الراوندي): وكان يزعم (أي أبو الهذيل) أنه قد يطيع الله بعد المعرفة به والإقرار والقدرة على الإخلاص من لا يتقرب إليه بعمله، ولا يتغني به وجهه. وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا رب. ولا خالق، ولا ثواب ولا عقاب إلا وهو عند أبي الهذيل - مع هذا من قوله - مطيع لله بضرب من الطاعات لا يحصيها إلا الله.

ثم قال (ابن الراوندي): وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، لأن الأمة بأسرها تزعم أنه ليس مع الدهري شيء من طاعة الله، بل معه الكفر والضلال والجهل؛ وكلهم يقول: لن يطيع الله إلا من أخلص عمله له.

(٦) أبو الحسين الخياط: «الانتصار» ص ٧ - ٧٢، تحقيق نبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥.

ثم قال (= ابن الراوندي): وقد شاركه في جملة هذا القول: النظام والمرداد وجميع أصحاب المهلة. (ص ٧٢-٧٣).

وقد كذبه الخياط في هذا الذي نسبته إلى أبي الهذيل وقال: «إن أبا الهذيل كان يقول في هذا الباب الذي حكيت عنه من طاعة لا يراد بها: وجدت

[ص ١٧٦]

الله تعالى قد نهى الخلق جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركهما. قال (أي أبو الهذيل): ووجدت المجوسي تاركاً للنصرانية معتقداً^(٧) للمجوسية فاعلاً لها، فعلمت أنه عاصي بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها، مطيعاً بتركه للنصرانية التي أمر بتركها. قال (أي أبو الهذيل): ولو جاز أن يؤمر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهياً عن فعل المجوسية فيفعلها. ولا يكون عاصياً لمن نهاه عن فعلها. قال (أبو الهذيل): وذلك أن المعصية فعل ما نهيت عنه، والطاعة فعل ما أمرت به. فكل من أمر بشيء ففعله أطاع الأمر له؛ وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له. وكذلك كان يقول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية: إنه مطيع بتركهما، لأنه أمر أن يتركهما، وهو عاصي كافر بقوله بالدهر، لأنه قد نهى عنه. وكان يقول: ليس ترك الدهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمخرج له من أن يكن طاعةً، لأنه أمر به وبالتقرب به إلى الله، فهو مطيع يفعله له عاصي بتركه التقرب إلى الله به.

وهذا باب لا يحسن فيه الكلام سوى المعتزلة؛ لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجى ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا تجد الكلام عليه إلا لإخوانه المعتزلة، مثل النظام وأصحابه وبشر بن المعتز وأصحابه.

(٧) في نص نيرج: معتقداً.

وأما قول صاحب الكتاب: «هذا خلاف ما عليه أمة محمد».. فإن الكلام في طاعة يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخلاف أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلاف.

[ص ١٧٧]

وأما قوله: «وقد شاركه في جملة هذا القول: النظام والمرداد وجميع أصحاب المهلة» فقد كذب وقد قال الباطل. قول النظام والمرداد وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله - جل ذكره - إلا من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته، إلا الناظر المفكر قبل أن يصل المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعة إلا على الوجه الذي فعله. وهذا قولهم بعينه «(الانتصار) ص ٧٣-٧٣؛ تحقيق نبيح، القاهرة سنة ١٩٢٥).

(٦)

[ص ١٩٣]

وقد هاجم ابن الراوندي مذهب أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط في كتاب «الانتصار»: «ثم قال (ابن الراوندي): وجميع من وافقه (أي وافق أبا الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز؛ وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق». (ص ٧٦٦).

وهذا إلزام من ابن الراوندي على ما ذهب إليه أبو الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على أن من أطلق سهماً مثلاً ومات فوراً وأصاب السهم شخصاً فمات وكان موته بعد موت من أطلق السهم فإنه يعدّ فاعلاً لموته لأنه سبب فيه. فالإلزام ابن الراوندي على هذا - تهكماً - أن يكون الميت فاعلاً للقتل.

وقد رد الخياط على هذا الإلزام فقال: «إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأصحاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين: أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في

[ص ١٩٤]

حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنا أفعالاً بعد موتهم فيُنسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه. وذلك كرجلٍ أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض. ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هوي الحجر بعد موت المرسل متولدٌ عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول في رجل نزع عن قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي، فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامي متولدٌ عن رميته، فهو منسوبٌ إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعا:

إما أن يكون فعلاً لله، أو للسهم، أو فعلاً لا فاعل له، أو فعلاً للرامي.

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يُدخِل الله - جل ثناؤه - في أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله. فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب، ولو جاز هذا، جاز أن يعتمد جبريل - عليه السلام - على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يُجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق. وهذا ضربٌ من التجاهل، والتجاهل باب من السوفسطائية.

قلنا (أي الخياط): ولا يجوز أن يكون ذهب السهم فعلاً للسهم، لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر. وما كان كذلك لم يَجْزُ منه الفعل: كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم.

ولا يجوز أن يكون ذهب السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز

[ص ١٩٥]

لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له، وصياغة لا صائغ لها، ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له، وفاعل لا فعل له. وهذا محال.

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبقَ إلا أن ذهب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره، إذ كان المسبب له.

ثم إني أعلمك - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) داخل في كل ما شنع به على من أثبت التولد من المعتزلة. وذاك أنا نقول له: حَدَّثنا عن إنسان نزع في قوسه. فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه. ثم إن السهم بعد ذلك وصل إلى إنسان فقتله: حَدَّثنا مَن القاتل له؟ فمن قوله: «إن الرامي القاتل له، وقتله إياه هو الإرادة لأن يرميه بالسهم، غير أنه لا يُسمَّى قاتلاً، ولا تسمَّى تلك الإرادة قتلاً حتى يصل السهم إلى المرمي وتخرج روحه من جسده» - يقال له: فإذا كان السهم إنما وصل إلى المرمي وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه - أفلمست قد سميت قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحَي، وإن المعلوم يسمى قاتلاً للموجود الحيّ القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل، وعلى من أثبت التولد من المعتزلة. («الانتصار» ص ٧٦-٧٨).

والاعتراض الذي وجهه ابن الراوندي - أو الإلزام على أبي الهذيل سيكرره كل خصوم المعتزلة: من الأشعري، حتى البغدادى. مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذي لعبه ابن الراوندي في مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذي ذكره الخياط في تقسيمه، وهو أن يكون فعلاً لا فاعل له، قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال: «إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها»^(٨)

(٧)

[ص ٢١٤]

والبغدادي هنا - كما في كل موضع يتعلق بالمعتزلة - إنما ينقل نقلاً عن ابن الراوندي. قال ابن الراوندي - كما ورد في «الانتصار» للخياط (ص ٢٧-٢٨):

«ثم قال (أي ابن الراوندي): وكان (أي النظام) يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة النبي صلى الله عليه، وأن الخلق يقدر على مثله. ثم قال (أي ابن الراوندي): هذا مع قوله الله عز وجل: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله».

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندي موضحاً رأي النظام هكذا: «اعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم (النظام) من غير وجه:

فأحدها: ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية، ومثل قوله: ﴿قُلْ لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾ الآية، ومثل قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾، وقوله: ﴿أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ

(٨) عبد القاهر البغدادي: «أصول الدين»، ص ١٣٨، استنبول سنة ١٩٢٨م.

صَدِيقَيْنِ ﴿ ثُمَّ قَالَ: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدِمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ ﴿فَمَا تَمْنَاهُ مِنْهُمْ أَحَدٌ، وَمِثْلُ قَوْلِهِ: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَ كُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَ كُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما قوم وبما سيقولونه. وهذا وما أشبهه في القرآن كثير.

فالقرآن عند إبراهيم (النظام) حجة على نبوة النبي - صلى الله عليه - من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله ﴿قُلْ لِّإِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذِهِ الْقُرْآنِ لَآ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾.

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي): «فإن زعم أصحاب

[ص ٢١٥]

إبراهيم كذا قيل لهم كذا» فليس منهم أحدٌ يحتج بما ذكره عنهم. وإنما أراد تطويل وتسهيل الكلام على نفسه.

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافاً منه بما قال ابن الراوندي عن النظام من أنه لم يكن يرى في نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة، وإنما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب.

(٨)

[ص ٢٢٠]

الجبر المتواتر وخبر الآحاد

أما عن الحديث فقد أشرنا من قبل إلى آراء في حجية الخبر. وفي الخبر المتواتر وخبر الآحاد بمناسبة آراء أبي الهذيل في هذا الموضوع. ونريد هنا أن نورد آراء النظام في هذه الأمور.

يقول البغدادي («الفرق بين الفرق» ص ٨٧. القاهرة سنة ١٩٤٨)

إن النظام كان يقول: «إن المتواتر مع خروج ناقله - عند سماع الخبر - عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذباً. وهذا مع قوله بأن من أخبار الأحاد يوجب العلم الضروري».

وأصل هذا ما ذكره ابن الراوندي. حين قال: «وكان (النظام) يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم، وأنه بمنزلة خبر النبي - صلى الله عليه - في إيجاب الحجة إذا كان مخبره جسماً محسوساً». وقد رد الخياط على دعوى ابن الراوندي هذه فقال: «وهذا أيضاً كذب على إبراهيم (النظام): ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله عند إبراهيم خبر أحد». ثم قال ابن الراوندي عن النظام: «ولم يكن يفرق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبد أيضاً، لا لأنه رأى أن لإحدى الشهاداتين فضلاً على الأخرى».

وهذا (زعم) لا خلاف بين المسلمين في فساده». ويرد الخياط فيقول: «اعلم - علمك الله الخير - أن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلا فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين. فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله، وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين» (الانتصار ص ٥٢-٥٣).

الإجماع

وكان النظام يجوز أن تجتمع الأمة في عصره أو حتى في جميع الأعصار على الخطأ في الرأي والاستدلال. وبهذا زعزع هذا الأساس الرابع من أسس التشريع وهي: القرآن، السنة، القياس (أو الرأي أو الاستدلال) والإجماع.

قال ابن الراوندي: «وكان (النظام) يزعم أن أمة محمد - صلى الله عليه - بأسرها قد يجوز عليها الإجماع على الضلال من جهة الرأس والقياس، لا من جهة التنقل عن الحواس».

وقد رد عليه الخياط في هذا فقال: «هذا غير معروف عن إبراهيم (النظام)، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط، وقد أغفل في الحكاية عنه. وهذه كتبه تخير بخلاف هذا الخبر»^(٩)

(٩)

وابن حزم أخذ البعض من الردود عن النظام، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندي وأوضحه الخياط في «الانتصار».

و «الانتصار» يصف مذهب النظام في استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، فيقول إن إبراهيم النظام أنكر «أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين» (ص ٢٣).

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول إن «إبراهيم (النظام) يزعم أن الجبل إذا نُصِفَ بنصفين، ونُصِفَت الخردلة بنصفين، فنصفاً الجبل أكبر من نصفى الخردلة، وكذلك إن قُسِّمَ أرباعاً وأخماساً وأسداساً، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاءهما إذا جُزِّئَا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من

(٩) الخياط «الانتصار» ص ٥١. نشرة نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥.

الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعاه». (ص ٣٦).

(١٠)

[ص ٢٣٧]

وإذا رجعنا إلى سائر مصادرنا فيما يتعلق بنظرية النظم في الكمون والمداخلة وجدنا أولاً ما يقوله ابن الراوندي، قال: «وكان (النظام) يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وإنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكنم بعض الأشياء في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحالّ عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً».

ويرد الخياط على دعوى ابن الرواندي فيقول: "وهذا كذبٌ على إبراهيم. والمعروف من قول إبراهيم أن الله - جل ذكره - كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية. وكان مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملةً - يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله: هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام. ثم قال (ابن الراوندي): وكان (أي النظام) يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها". ويرد الخياط فيقول: «وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه عليه».

[ص ٢٣٨]

والكلام في الكمون يتعلق بالأمرين: كمون الأعراض، وكمون الموجودات.

ويظهر مما قاله الأشعري وابن الراوندي إن النظم كان يقول بكلا النوعين:
كمون الأعراض، وكمون الموجودات.

وكمون الأعراض معناه «إن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنها تكمن في
الأجسام وتظهر: فإذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون فيه، وإذا ظهر
السكون فيه كمنت الحركة فيه - وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده في محله»^(١٠)
أما كمن الموجودات - وهو الأهم ها هنا - فيشبه قول الرواقية «بالعلل
البذرية» λογοι σπερματικοι

(١١)

[ص ٢٥٥]

ويروي ابن الرواندي أن «إبراهيم (النظام) كان يزعم أن الأرواح جنس واحد؛
وإن سائر الأجسام: من الألوان والطعوم والأرايح - آفةٌ عليها؛ وإن أهل الجنة
يدخلونها وقد نفّس عنهم يرفع بعض هذه الآفات. إلا أنه لا بد عنده من أن يبقى
فيهم بعضها، وإلا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح». ويجيب
الخياط عن هذا فيقول: «أما قوله «إن إبراهيم كان يزعم أن الأرواح جنس واحد،
فقد صدق: كذلك كان يقول إبراهيم. وأما قوله «إن سائر الأجسام من الألوان
والطعوم والأرايح آفة عليها» فإنما كان يقول: إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في
دار الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومحن،

[ص ٢٥٦]

فهي مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصح الاختبار فيها. فأما الجنة فإنها
عنده ليست بدار محنة ولا اختبار، وإنما هي دار نعيم وثواب فليست بدار

(١٠) عبد القاهر البغدادي: «أصول الدين» ص ٥٥. استنبول سنة ١٩٢٨.

أفان. ولابد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفيه ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح، لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها.

ثم قال صاحب الكتاب (ابن الراوندي): وكان (أي النظام) يزعم أنه لا بد من أن يكون في أرواح أهل النار فضلٌ عن مقدار عذابهم، لأنه لو استغرقها العذاب لغمرها، ولو غمرها لعطل - يزعمه - حسنها. ولو فعل ذلك لم تجد ألبماً ولا مكروهاً. قال (ابن الراوندي) وتأويل قوله: لا بد من أن يكون في أرواحهم فضلٌ عن مقدار عذابهم - إن أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم.

ويرد الخياط على هذه الدعوى الأخيرة قائلاً إن «قول إبراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعاً، وهو أن الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب»^(١١)

(١٢)

[ص ٢٥٨]

وقد اختلف المعتزلة في الإرادة هل تكون موجبة لمرادها، أم لا، وقد قال النظام مع كثيرين (مثل أبي الهذيل ومعمّر وجعفر بن حرب

[ص ٢٥٩]

والإسكافي والأدمي والشحام وعيسى الصوفي) إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فضلٍ موجبة لمرادها^(١٢)

(١١) «الانتصار» للخياط، ص ٣٦-٣٧.

(١٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٩٠ (القاهرة ١٩٥٤).

وليصح الاختيار «لأبد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر يأمر بالكف... وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول: إن خاطر المعصية من الله، إلا أنه وضعه للتعديل، لا ليعصى. وحكى عنه أنه كان يقول: «إن الخاطرين جسمان». ويعلق الأشعري على حكاية ابن الراوندي لمذهب النظام هنا فيقول: «وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه»^(١٣)

(١٣)

[ص ٥٠٥]

لدينا إثبات بمؤلفات أبي الحسن الأشعري:

أولها ما ذكره هو في كتابه المسمى «العمد» وذكر فيه أسماء أكثر كتبه التي ألفها حتى سنة عشرين وثلاثمائة، وهاهي ذي كما أوردها ابن عساكر («التنبية...»)^(١٤) ص ١٢٨ وما يليها):

١ - الفصول: في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة، كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه والقائلين بقدوم الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم. ثم رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس. وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً. وأول كتاب منها هو في إثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك. ثم ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا به في قديم العالم، وتكلم عليها، واستوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف بـ«كتاب التاج»، وهو الذي نصر فيه القول بقديم العالم.

(١٣) الكتاب نفسه، ج ٢، ص ١٠٢.

(*) كذا (١)، وصحيحه «التبيين»، يراجع كتابنا هذا، المجلد الأول، ص ٣٥.

٢١ - كتاب على ابن الراوندي في الصفات والقرآن.

٢٦ - «وَأَلْفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل».

وقد نقل ابن عساكر هذا الثبت (لمؤلفات الأشعري) عن أبي بكر ابن فورك منها:

٤ - وكتاب على حارث الوراق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي.

١٣ - ونقض كتاب «التاج» على ابن الراوندي.

١٧ - كتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر، وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر، ومسائل في إثبات الاجتماع^(*)

(*) (الاجتماع)، كذا في نشرة الدكتور بدوري، وأصله (الإجماع)، فارد نص ابن عساكر فيما تقدم من كتاب هذا المجلد الأول، ص ٣٦.

(٣٠ / ١٠٥)

السامرائي، الدكتور عبد الله سلوم:

- الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية،

(وزارة الإعلام (ثقافة) سلسلة الكتب الحديثة (٤٨)،

بغداد ١٩٧٢/١٣٩٢.

[ص ١٨٢]

ولما كان القرآن الكريم هو دستور الإسلام ومعجزته فقد عملت حركة الغلو للظعن به بشكل مباشر وغير مباشر فقد هاجم ابن الراوندي إعجاز القرآن فادعى (إن فصاحة أكنم بن صيفي تفوق فصاحة القرآن)^(١).

ولم يقف ابن الراوندي عند هذا الحد بل زاد على ذلك فقال (إن القرآن كلام غير حكيم وإن فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل)^(٢)، ويشكك ابن الراوندي في الرسالة وفي أهميتها فيقول (إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين، إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً، فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه فأى حاجة لنا إلى الرسول؟

(١) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٢١.

(٢) الخياط: الانتصار، ص ١٢.

وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً إذ ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ودخول في حد البهيمية^(٣) وذهب محمد بن زكريا الرازي إلى ما ذهب إليه ابن الراوندي في نكران الدين وإسقاط النبوة فقال (إننا به - يقصد العقل - وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل وهذا يقطع بأن النبوة أصبحت لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شيء... لأن النبوة لا تقوم بأكثر من هذا)^(٤). وإمعاناً في هدم الدين لم يقف محمد بن زكريا الرازي هنا عند ذلك الكفر بل ذهب يشكك في الأديان كلها من أجل إسقاطها (فزعم عيسى أنه ابن الله وزعم موسى أنه لا ابن له وزعم محمد أنه مخلوق كسائر المخلوقات... ومحمد زعم المسيح لم يقتل واليهود والنصارى تزعم أنه قتل وصلب)^(٥)

(٣) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٤١.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٠٣.

(٥) المصدر السابق: ص ٢٠٧.

(٣١ / ١٠٦)

سيد ، فؤاد:

- مقدمة كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» ،

تونس ١٣٩٣/١٩٧٤.

[ص ١٣]

(في الحديث عن أسلاف المعتزلة)^(١) ... راجع أيضاً قول ابن الراوندي عن الجماعة التي استجازت العقود^(٢) عن عليّ، وردّ أبي الحسين الخياط عليه في كتاب «الانتصار»، ص ٩٩-١٠١^(٣)

[ص ٣٠]

وينقل البلخي كذلك من كتاب الدافع^(٤) في الرد على القرآن (الانتصار، ص ٣٦).

[ص ٣٧]

المقالات لأبي القاسم البلخي، نقل القاضي منه ابتداء من الطبقة الرابعة

(١) تبعاً للنوبختي، فرق الشيعة، ص ٥.

(٢) كذا ! وصوابها القعود.

(٣) يقصد ط. القاهرة ١٩٢٥؛ قارن ط. بيروت ١٩٥٧، ص ٧٥-٧٦.

(٤) كذا ! وصوابه الدافع، كما هو في كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٢٨٥.

إلى الطبقة السابعة عند ذكره لأخبار المعتزلة مع زيادة كثيرة، والبلخي ومعاصروه يكونون رجال الطبقة الثامنة عند القاضي عبد الجبار. وقد فطن إلى ذلك محقق كتاب «الانتصار»^(٥)، فهو يذكر في مقدمته ص ٣١ «وأما القاضي، الذي حكى عن توبة ابن الراوندي، فهو عبد الجبار المعتزلي المشهور، وذكر توبته الكعبي أيضاً، فالبين أن عبد الجبار نقل شيئاً من ترجمة ابن الرواندي عن الكعبي»، وهذا صحيح.

[ص ٤٧]

[ومن تصانيف البلخي ^(٦)]

كتاب في التولّد وأفعال الطباع ردّ به على ابن الراوندي (المعاملات، ورقة ٧٨ ظ).

(كتاب^(٧) الجدل وآداب أهله وتصحيح علله. (ذكره)^(٨) ابن النديم، هدية العارفين ٤٤٤، كشف الظنون ٤٥، عيون التواريخ ١٠٧/٧، سير أعلام النبلاء ٢١٨/٩، طبقات المفسرين ٦٠. وفي تبين كذب المفترى ١٣١/١، قال الشيخ أبو الحسن في كتاب العمدة "وألفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل"^(٩)

(٥) يقصد الأستاذ Nyberg قارن كتابنا هذه المجلد الأول، ص ٨٠.

(٦) انظر نفس الكتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، ص ٤٦.

(٧ - ٧) ليست في الأصل.

(٨) وللبلخي كتابان آخران في الجدل، هما «التهذيب في الجدل»، و«تجريد الجدل»، قارن مقدمة فؤاد سيد، نفس الكتاب، ص ٤٧ رقم ١٢، ص ٥٠ رقم ٩.

(٣٢ / ١٠٧)

أبو ريان، دكتور محمد علي:
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،
دار الجامعات المصرية،
الإسكندرية ١٩٧٤.

[ص ١٨٣]

وقد رد الخياط أيضاً على ابن الراوندي الملحد في اتهمائه للمعتزلة بأنهم
يذهبون إلى أن الموتى يقتلون الأحياء، فقال: إن الحي يقع منه السبب وهو حي،
وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان^(*).

(*) كذا (ل) بدون توثيق ! يراجع كتاب الانتصار (ط. القاهرة ١٩٢٥) ص ٧٦؛ (ط. بيروت ١٩٥٧)

ص ٦٠؛ (الترجمة الفرنسية)، p. 70؛ وقارن كتابنا

Ibn ar-Riwandī, pp. 130, 197.

كمال الدين، الدكتور جليل:

- النظريات الفلسفية والاجتماعية - السياسة للفارابي،

(بحث للبروفيسور س. ن. غريغوريان؛ مترجم عن الروسية، مع شروح
وتعليقات للمترجم)،

مجلة المورد (بغداد ١٩٧٥)، مجلد ٤ عدد ٣.

[ص ٤٥، عمود ٢، تعليق للمترجم]

... ومن كتبه المفقودة^(١)، التي عددها القفطي^(٢) وابن أبي أصيبعة^(٣)، فجاوزت
المئة: الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل...^(٤).

(١) قارن في هذا الأستاذين آل ياسين ومحفوظ مؤلفات الفارابي، بغداد ١٩٧٥، ص ٢٦،
برقم ٢٤ وبرقم ٢٥، ص ٢٨ برقم ٤٤.

(٢) راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٨٢، تعليق ١.

(٣) أيضاً، ص ١٨٨، تعليق ٥.

(٤) راجع للتفصيلات ما قلناه في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, p. 42, note 48. فهناك نعرف على
القيمة التاريخية لكتاب في الجدل مثل هذا الكتاب، كذلك للبحث عن التفصيلات يراجع بحث
صديقنا الأستاذ فان أس Van Ess في المجلد الأول من هذا الكتاب، ص ٢٠٦ وما يليها.

(٣٤ / ١٠٩)

عواد، الأستاذان كوركيس وميخائيل:

- رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي،

مجلة المورد، (بغداد ١٩٧٥)، المجلد ٤ عدد ٣.

[ص ٢٣٨، عمود ١]

(من مؤلفات الفارابي المفقودة):

(١)

الرد على الراوندي^(١) في أدب الجدل.

أ - المراجع:

- القفطي ٢٧٩^(٢)

- عيون الأنباء ١٣٩/٢^(٣)

- الصفدي ١٠٩/١^(٤).

(١) كذا ! الصحيح: ابن

(٢) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحق، ص ١٨٢.

(٣) أيضاً، ص ١٨٨.

(٤) الوافي بالوفيات، نشر H. Ritter، فيسبادن ١٩٦١.

- الذريعة ١٩٥/١٠ الرقم ٤٩٥^(٥)

- آتش الرقم ١٠٦^(٦)

(٥) لأغا بزرك، طهران ١٩٥٦.

(٦) الأصل التركي لبحث الأستاذ المرحوم آتش: Ates, Ahmet. Farabînin Eserlerinin Bibliografyası; in: Belleten, vol. XV, Sayı 57, (Ankara 1951), pp. 175-192.

العلوجي، عبد الحميد:

- الفارابي في العراق، عرض بيليوغرافي،
منشورات وزارة الأعلام (بغداد ١٩٧٥)^(١).

[ص ٦]

والجدير بالتنويه في حياة الفارابي البغدادية أنه نهض بتفريد آراء الطبيب
الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣١١هـ/ ٩٢٣م) التي تعتمد على
النظرية الذرية وخلق العالم؛ كما ألزم نفسه بالرد على ابن الراوندي في بعض
مذاهبه^(٢)

(١) أعيد نشره ضمن كتاب «الفارابي والحضارة الإنسانية، وقائع مهرجان الفارابي ببغداد ١٠/٢٩ -
١١/١/١٩٧٥»، بغداد ١٣٩٦/١٩٧٦، ص ٤١٤.

(٢) هذا كلام غامض ! فما هي المذاهب التي اعتنقها ابن الريوندي فالزم الفارابي نفسه بالرد عليها؟
إن فيما بين أيدينا من معلومات تقتصر على أرجح الأقوال أن الفارابي رد على كتاب ابن
الريوندي في أدب الجدل، كما لاحظنا قبل من النصوص، والعنوان المذكور، على أية حال، لا
يقبل هذا الإطلاق، وإلا فإن صديقنا الأستاذ العلوجي يفهم العنوان (الرد على ابن الراوندي) ردًا
على مذاهبه وليس (الرد على أدب الجدل)!

العلوي، هادي:

- الانبعاث والإبداع في الفلسفة الإسلامية،

مجلة الثقافة الجديدة (بغداد ١٩٧٥)،

العدد ٧٦ [١٠ تشرين أول]^(١).

[ص ٥٦ عمود ٢]

وفيما يتعلق بالقطاع الأول (الربوبية Deism) من فلسفة الرازي، يلاحظ أن تيار الربوبية^(٢) مستحدث في الإسلام، إذ لا نجد له إلا أوليات محدودة في الفكر الفلسفي السابق، وقد يكون ابن الراوندي (القرن الثالث الهجري) أقدم ممثلي هذا التيار...^(٣)

(١) إنني مدين للزميل الأستاذ مدني صالح بتنبهه إلى بحث العلوي المذكور.

(٢) يشير السيد العلوي إلى معرفته بمباحث بينس وكراوس بخصوص الربوبية عند الرازي الطبيب ونظامه الطبيعي، وكأنه لا يعرف بمباحث الأستاذ كارديه، أنظر

Gardet, Louis, Dieu et la Destinée de l'Homme, Paris 1967.

(٣) قارن للتفصيلات. Ibid., pp. 68, 168, 242, 248, 262, 326, 358.

(١١٢ / ٣٧)

الجندي، أنور:

- التراث الإسلامي والمستشرقون،

مجلة الهلال، (القاهرة ١٩٧٦)،

السنة ٨٤، العدد ١، (أول يناير).

[ص ٦١ عمود ٢]

إن الاستشراق أولى اهتماماً كبيراً بشخصيات هاجمت الإسلام وخاصمت
رسوله، كابن الراوندي ومسيلمة الكذاب، وقدّم عنهما وعن غيرهما دراسات واسعة
نشرت باللغة العربية...^(*).

(*) إن اطلاعنا على المنشور بالعربية من أعمال المستشرقين مما ضمناه المجلدين الأول والثاني من
هذا الكتاب، بالإضافة إلى معرفتنا بالنصوص المنشورة في «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، كل
ذلك ليبدل على أن هناك أكثر من اهتمام في المراجع العربية، قديمة وحديثة ومعاصرة، بابن
الريوندي، غير أن الدراسات الاستشراقية فحصت النصوص فحصاً علمانياً واضحاً لا يخلو من
عنصر الإساءة. ونحن نختم المجلد الثاني من هذا الكتاب بأن نشير إلى أن جميع النصوص التي
جمعناها بخصوص ابن الريوندي مشكوك فيها وأن أغلبها منتحل ولا يرقى إلى زمان قريب إلى
ابن الريوندي.

ضميمة الكتاب

نصوص شرقية تتعلّق بابن الريوندي

تمهيد

مر بنا ٦٢ نصاً في كتابنا «تأريخ ابن الريوندي الملحد»^(١) من المصادر العربية القديمة، أعقبناها بـ ١٨ نصاً في المجلد الأول من هذا الكتاب في الذيل الأول على مصادر كتابنا السابق^(٢) أضفنا عليه ١٠ نصوص قديمة أخرى في الذيل الثاني في المجلد الثاني من هذا الكتاب^(٣) إلى جانب هذا اقتبسنا ٤٥ نصاً من المراجع العربية والمعرّبة في المجلد الأول^(٤)، إضافة إلى ٣٧ نصاً في المجلد الثاني^(٥) وقد كان ملحق الكتاب الأول الترجمة الكاملة لمقالة باول كراوس في ابن الريوندي^(٦) ولا يعني هذا الجمع لمكتبة ابن الريوندي فيما تيسّر لدينا من المصادر

(١) راجع الاحصائيات في مقدمتنا الإنكليزية للمجلد الأول من هذا الكتاب.

(٢) المجلد الأول من هذا الكتاب، ص ١١-٦٨.

(٣) المجلد الثاني، الذي بين أيدينا، ص ٤١١-٤٦٨.

(٤) المجلد الأول، ص ٦٩-٢٥٦.

(٥) المجلد الثاني، ص ٤٦٩-٦٣٠.

(٦) المجلد الأول، ص ٢٥٩-٣٧٤.

والمراجع بأننا لم نغفل عن ذكر نص قديم، فبالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه في مقدمة المجلد الأول^(٧)، أذكر هنا أنّ الدكتور عبد الستار الراوي قد نبهني إلى احتمال ذكر ابن الريوندي في كتاب «الفرق والتاريخ» لليمانى الغزالي، مخطوط في مكتبة الرضا في مشهد، (نسخة المؤلف)؛ ولكنني لم أستطع الاطلاع على هذا المخطوط. كما إنني أشير هنا إلى تعقيبي للنصوص الحديثة بجملتها قد خضعت للترتيب في كل مجلد، وقد بُهت غير مرة على إهمالي لذكر إشارات مكررة أو لا أهمية لها في سياق النصوص. وسأذكر في آخر النصوص التالية ما فاتني ذكره في صلب الكتاب من المراجع العربية الحديثة، مما أنا حريص على ذكره في موضعه. وهنا في هذه «الضميمة»، التي خصصتها للنصوص الشرقية (فارسية وتركية) التي تتعلق بابن الريوندي، أذكر نماذج مهمة وذات قيمة خاصة في الدراسات الحديثة. فبالنسبة للنصوص التركية، هناك ذكر لابن الريوندي في الدراسات الحديثة^(٨) ولكنها هامشية^(٩) باستثناء الترجمة التركية لمقالة باول كراوس عن ابن الريوندي في الموسوعة الإسلامية^(١٠) - لذلك لم أر أن أقتبس إلا نص سامي ييه فراشيري كنموذج لاهتمامات الأتراك بابن الريوندي، وهو اهتمام ساذج بلا ريب. أمّا النصوص الفارسية التي أحصيناها تشير إلى ابن الريوندي، فهي أكثر

(٧) المجلد الأول، ص ٧-٨.

(٨) مراجع كتابنا

Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadihat al-Mu'tazilah,
p. 365, Nos. 137, 138.

(٩) أنظر مثلاً:

Ates, Ahmet, Farabinin Eserlerinin
Bibliografyası in : Belleten, (Ankara 1951) vol. XV, Sayı: 57, no. 106.

(١٠) قارن:

Kraus, Paul, art. Râvendî; in: İslâm Ansiklopedisi,
İstanbul 1964, vol. IX, p. 639.

من التركية^(١١)، كإشارة للتستري^(١٢) ومعصوم علي^(١٣) وابن الداعي الحسيني^(١٤) وناصر خسرو^(١٥) وأفشاري^(١٦) ومحقق^(١٧)، بالإضافة إلى الترجمة الفارسية لمقالة سليم خياطة^(١٨) - ولكنني لم أقتبس هنا غير ثلاثة نصوص: الأول عن حميد الله مستوفي، والثاني عن خواند أمير، والثالث جملة نصوص عن المرحوم الأستاذ عباس إقبال. فهذه خير النماذج للدراسات الإيرانية في ابن الريوندي.

(١١) يراجع كتابنا

Ibn ar-Riḡwandi, p. 365, nos. 132-136.

(١٢) نور الله المرعشي، مجالس المؤمنين، طهران ١٣٢٠/١٩٠٢، ص ١٧٧.

(١٣) نعمت الإلهي شيرازي، طرائق الحقائق، نشره محمد جعفر محبوب، طهران ١٣١٩/١٩٠٢، ٣٢٥-٣٢٦، ٤٦٤.

(١٤) كتاب تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، نشره عباس إقبال، طهران ١٣١٣ ش. ق/١٩٣٥، ص ٣٩٨، ٤٠٠.

(١٥) قيادياني، جامع الحكمتين، نشره الأستاذ H. Corbin ودكتور محمد معين، طهران ١٩٥٣، ص ٢٢٣.

(١٦) أحمد أفشاري شيرازي، متون عربي وفارسي درباره ماني ومانويت، طهران ١٣٣٥ ش. هـ/١٩٥٥ (فهرس).

(١٧) نشر الدكتور مهدي محقق مقلتين في ابن الريوندي، الأولى اهتمت بتقديم خلاصة لسيرته تبعاً لنبيرك في مقدمة كتاب الانتصار (القاهرة ١٩٢٥)، تحت عنوان «ابن راوندي»، نشرت في مجله يغماء، طهران ١٣٣٧ ش. ق/١٩٥٩-١٩٦٠ والثانية ترجمة لجملة من نصوص المصادر العربية بخصوص ابن الريوندي، كالماتريدي والأشعري... الخ، مما ذكرناه في أصوله العربية في مواضع من «تاريخ ابن الريوندي الملحد» أو هذا الكتاب - ومقالته تحت عنوان «منايع تازة درباره ابن راوندي»، نشرت في مجله دانشكده ادبيات (دانشگاه تهران)، ١٣٤٥ ش. ق/١٩٦٧، ١/١٤، ص ٧٧-٩٢.

(١٨) تحت عنوان «ابن راوندي، فيلسوف بزرگ پارسي»، ترجمة وحيد (?)، مجله ارمغان، طهران ١٩٣١، سال دوازدهم، شماره ١١، ص ٧٣٥-٧٤٤ - قارن المجلد الأول من كتابنا هذا، ص ٨٩-٩٨.

نص ترکی

فراشيري، ش. سامي بيه:

- قاموس الأعلام،

استانبول ١٣٠٨^(١٩)،

جلد ٣، صفحة ٢٢٦٠ ب سطر ١٤-٢٢

راوندي

(أحمد بن يحيى بن إسحاق)، مشاهير علمادان أولوب، اعتقاد سزلغي
سبيله (زنديق) لقيبيله بولمشدر. أكثر تأليفاتده عقائد إسلاميه يه مغاير
صور تده ادره لسان ايتمشدر. باشليجه تأليفاتي: «نصيب الذهب»^(٢٠)،

(١٩) نظر:

Ch. Samy-Bey, Fraschery. Dictionnaire Universel d'Histoire et de Géographie,
Constantinople 1801.

(٢٠) كذا (١) وهو تحريف لعنوان «نصيب الذهب» (راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٨٨،
٢١٥، ٢٣٩) الذي وجدناه يتحرف على «القضيبة» (المرجع السابق، ١١٧)
أو «القضيبة» (أيضاً، ص ١٩١، ٢٤٧).

«اللامع»^(٢١)، «الفريد»، «كتاب الزمرد»، وسائره در. مقتضى باللهك زماننده ٢٩٣
تاريخنده وفات ايتمشدر. تناسخه قائل أولوب. أفكار باطله سنى خراسان جهتنده
نشر ايتمكه جاليشمشدر.

(٢١) كذا (!)، وهو تحريف لعنوان «الدامع». سبق أن لاحظناه في كتابنا السابق، ص ٢١٥ في النص
الذي نقلناه عن ابن الشحنة؛ فلاحظ.

ثلاثة نصوص فارسية

حمد الله مستوفي، ابن أبي بكر بن أحمد بن نصر مستوفي قزويني (ت
١٣٣٠/٧٣٠):

- تاريخ كزیده،

تحقيق إدورد جورج براون،

(سلسلة كِب التذكارية، مجلد ١٤)،

لیدن ١٩١٠^(١).

[ص ٨٠٩]

الراوندي، أبو الحسن^(٢) أحمد بن يحيى بن إسحق، در سنة خمس

(١) Edward G. Browne (Ed.), *Târikh-i-Guzîda*, (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. XIV, I), Leyden 1910.

(٢) كذا (!) وهي كنية غريبة شاذة لم نعتدها في المصادر العربية القديمة، ولا أدري لماذا لم يقترح براون إصلاحها، كما أغفلها نيكلسون

R.A. Nicholson, *The Indices of Târikh-i-Guzîda* (ed. By Browne), (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. XIV ii) Leyden 1913.

ففي هذا الأخير نقرأ في الصفحة ١٠ (س ٤ من أسفل): أحمد بن يحيى بن إسحق

وأربعين ومايتن^(٣) بعهد متوكل خليفه نماندصد وييست و چهار تصنيف دارڈ.

- الراوندي، أبو الحسن (كذا!)، وفي الصفحة ١٩٩ (س ٤ من أسفل): راوندي، أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسن - وهذا جهل بالقراءة الصحيحة عند مستشرقى القرن التاسع عشر. (٣) كذا (!)، وصوابها مايتين.

خواند أمير، غياث الدين، ابن همام الدين مير خاند محمد بن خواند شاه بن محمود، الحسيني (ت ١٥٣٤/٩٤١):

- تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد بشر،
المطبعة الحيدرية، طهران ١٣٣٣ ش.ق. ١٩٥١ م،
الجزء الثاني، ص ٢٧١^(١):

(٢٤٥ هجرية)

وهم درين سال أبر الحسن^(٢) أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي

(١) يلاحظ أن موضعاً آخر من الكتاب (ص ٨٤ س ١١-٢٧) يتحدث عن ابن الراوندي، صاحب كتاب معجزات الأئمة (نقلًا عن كشف الغمة، للأربلي، أبي الحسن علي بن السعيد فخر الدين عيسى بن أبي الفتح) وهو بلا أدنى شك ليس ابن الراوندي (أحمد بن يحيى)، بل هو قطب الدين الراوندي (العالم الشيعي المشهور)، قارن كشف الغمة في معرفة الأئمة (أشراف وتصحيح محمد باقر الخوانساري، ط. حجر، طهران ١٣٩٤ هـ) الصفحات ٢٧٠، (إزاء ص ٨٤ من المصدر السابق)، ٢٣٧، ٢٥٢، ٢٩٦، ٣٠٨، ٣٣٢،... إلخ. وراجع بخصوص هذا الخلط في المصادر عامة ما قلناه بتفصيل في كتابنا عن ابن الراوندي:

Ibn ar-rāwandī's Kitāb Fadhīhāt al-mu'tazilah, (Beirut-Paris 1977)
pp. 57-58 note 122.

(٢) كذا (أ)، وصوابه: الحسين.

فوت شدود تاريخ كزیده^(۳) مسطور است كه عدد مؤلفات راوندي بصد وهشتاد
وجهار كتاب رسيد ودر سنة سبع وأربعين ومائين إبراهيم بن سعيد الجوهری
البغدادی صاحب مسند بجهان مؤبد انتقال نمود وهو الغفور الودود.

(۳) انظر النص السابق بحمد الله مستوفي، (تاريخ كزیده، ص ۸۰۶).

اقبال، الأستاذ عباس:

- خاندان نوبختي،

طهران ۱۳۱۱ هـ. ش.^(*)

(۱)

[ص ۷۵]

معتزله وأهل سنّت می‌گویند که امامیه قبل از أبو عیسی وراق وابن الرواندي وهشام بن الحكم باین نکته بر نخورده بودند واین سه نفر أول کسانی هستند که دعوای فوق را طرح کرده اند^(۱) ولی متکلمین امامیه

(*) نشر الأستاذ إقبال كتابه آل نوبخت في سنة ۱۹۳۳، (وعنوانه بالفرنسية: Abbas Eghbal) Les Nawbakht, Téhéran 1933) متضمناً معلومات ممتازة عن ابن الريوندي وجملته من معاصريه ممن ارتبطت بعض مؤلفاتهم بصللة ما بالنوبختيين. وبالإضافة إلى النصوص التي نقتبسها هنا بخصوص ابن الريوندي، فهناك إشارات لمؤلفاته في الصفحات ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۲۰. يلاحظ أن جميع الهوامش التالية من عمل الأستاذ إقبال.

(۱) شافى سيد مرتضى ص ۹۸ ينقل از مغنى قاضي عبد الجبار وشرح مقاصد ج ۲ ص ۲۸۵.

[ص ۷۶] این عقیده را ردّ میکنند و میگویند که قول بنص جلی از قد یمترین عقائد شیعه است و چون مخالفین قبل از زمان ابن الراوندي و ابو عیسی و هشام بن الحکم دار این خصوص از شیعه کلامی مجموع ینافته اند و اوّل بادر در مؤلفات سه نفر فوق بشرح و بسط این مطلب بر خورده چنین بنداشته اند که ابن الراوندي و ابو عیسی و هشام بن الحکم واضعین آن بوده^(۲)

انتشار مؤلفات این جماعت در باب امامت و سعی شیعه امامیه در تقریر و رساندن اهمّیت این موضوع بتدریج مبحث امامت را در ردین مهمّترین مباحث موضوع علم کلام آورد مخصوصاً در طبقه دوم متکلمین امامیه. یامنتسبین بایشان مؤلفین بزرگی مثل ابو عیسی محمد بن هارون و راق و أحمد بن یحیی بن الراوندي و ابو الأحوص داود بن أسد بصری، و ابو محمد حسن بن مولی نوبختی و ابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی پیدا شدند که عقائد متکلمین سابق را مشر و حتر منتشر کردند و با ادله یقینیّه بردّ آراء معتزله و فرق دیگر دار این خصوص برداختند و کتب این جماعت در باب امامت تطابق اصول مذهب امامیه از معتبر ترین مؤلفات شیعه است و در نتیجه انتشار آنها بوده است که مبحث امامت در علم کلام شیعه وارد شده.

(۲)

[ص ۷۷]

بعد از طبقه و راق و ابن الراوندي و بنی نوبخت و شاگردان مستقیم ایشان علم کلام شیعه بسط و تفصیل پیدا کرد و متکلمین جدید کتب متعدد با ترتیب و اسلوبهای مختلف تألیف نمودند...

(۲) شافعی سید مرتضی، ص ۹۸.

(۳)

[ص ۸۳]

ابو حفص عمرو بن سلمه صوفی نیشابوری (ت ۲۵۲ أو ۲۶۵ أو ۲۷۰)
از کسانی است مثل ابن الراوندي و ابو عیسی وراق بزندقه^۳ متهم بوده...

(۴)

[ص ۸۴]

أبو عیسی وراق (وفاتش در ۲۴۷)

أبو عیسی مُحَمَّد بن هارون وراق أستاذ ابن الراوندي است و از کسانی بوده
که مثل ابن الراوندي و یک عده دیگر از فضلاء آن عصر چندان عقیده دینی بابر
جائی نداشته اند بلکه در تحت تأثیر تعالیم زنادقه (مانویّه) و مطالعه کتب ایشان
که در آن ایام بمقدار زیاد بعربی ترجمه شده و در دست مردم افتاده بوده در حال
شک و تردید سرمیگرفته و هر چند روز بیکی از فرق مخصوصاً بدو فرقه معتزله
و شیعه اقبال میکرده و با وجود تظاهر بایسلام همچنانکه ابن الندیم میگوید در باطن
مانوی بوده است^(۳).

ابو عیسی از مؤلفینی است که از یک طرف در تأیید مذهب مانوی و ثنویّه
کتاب مینوشته^(۴) و از طرفی دیگر بشیعه اظهار تمایل مینموده و از بعضی

(۳) الفهرست، ص ۳۳۸.

(۴) الاتصار، ص ۱۴۹.

از عقاید ایشان دفاع و برای آن فرقه تألیف کتاب میکرده است^(۵) و در دفاع از عقاید شیعه در باب امامت کتابی تألیف کرد و کویا این کتاب را ابو عیسی بررد عقاید ابو عمرو عثمان بن بحر جاحظ (۱۶۰ - ۲۵۵) در خصوص مسئله امامت تألیف نموده بوده است.

جاحظ که از نو پسند کآن بزرگى معتزلى بصره است و کتب ادبی و لغوی و بلاغت انشاء او ضرب المثل شده از مؤلفینی است که در باب امامت از خود عقاید متضاد ظاهر کرده و جند کتاب دارین خصوص نوشته که هر کدام از آنها در دفاع از عقاید یکی از فرق اسلامی است در موضوع امامت^(۶) از آن جمله کتابی است بنام امامت فرزندان عباس یا عباسیه در تأیید شیعیان راوندیه و طرفداران بنی عباس و باینکه مضمون آن با عقاید شخصی او وفق نداشته آنرا برای خوش آمد بنی عباس برشته تألیف آورده، دیگر کتابی بنام عثمانیه در طرفداری از هواخواهان.

[ص ۸۵]

عثمان بن عفان و انکار فضائل حضرت علی بن ابی طالب، دیگر کتابی باسم. مروائیه در طرفداری از آل مروان و معاویه و دشمنی با علی بن ابی طالب و دفاع از امامت بنی امیه، دیگر کتابی بنام المسائل العثمانیه در تکمیل کتاب العثمانیه که سابقاً تألیف کرده بوده و کر و کتب دیگری مثل الفتن و کتاب الرافضه و کتاب الزیدیه.

این کتب متضاد جاحظ اسباب تحریک حس غضب فرق دیگر مخصوصاً شیعه و معتزله بغداد شده و ایشان بر غالب آنها رد نوشته و از جمله کسانی که

(۵) مقالات أشعري، ص ۶۴.

(۶) برای تفصیل این موضوع رجوع کنید بکتاب شافی سید مرتضی ص ۱۳ و مروج الذهب ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸ جاب مصر.

این کتب را نقض کرده اند از معتزله بغداد ابو جعفر محمد بن عبد الله اسکافی^(۷) (متوفی سال ۲۴۰) و از شیعه یامنتسبین بایشان ابن الرّاوندي و ابو عیسی و راق و ابو محمد حسن بن موسی نوبختی و ابو الحسن محمد بن ابراهیم کاتب شافعی و شیخ مفید محمد بن محمد بن نعمان و غیره.

بعد از انتشار ردوری که شیعه بر کتب جاحظ دریاب امامت نوشته بودند معتزله طرفدار... جاحظ نیز در صدد معارضه بمثل برآمده کتب ابن الرّاوندي و ابو عیسی را نقض و انتقاد کردند و مشهور ترین ایشان یکی ابو الحسین عبد الرّحیم بن محمد خیاط استاد ابو القاسم کعبی صاحب کتاب الانتصار است^(۸) دیگر قاضی القضاة عبد الجبار بن احمد اسد آبادی همدانی (وفاتش در ۴۱۵) صاحب کتاب المغنی و همین کتاب المغنی قاضی عبد الجبار است که علم الهدی سید مرتضی (۳۵۵-۴۶۶) برد رن آن کتاب الشافی را تألیف کرده و در آن تهمت‌هایی را که معتزله بر ابن الرّاوندي و ابو عیسی بسته اند رد نموده^(۹) و یکی از این جمله تهمتها این بوده است که معتزله می‌گفتند که ابو عیسی و راق در عین اینکه از امامت حضرت امیر دفاع می‌کرده در خلوت می‌گفته که: من بیاری از کسی دوجار شده ام که از تمام مردم بیشتر مرتکب قتل شده و من از او بیش از هر کس تنفر درام بعلاوه معتزله می‌گفتند که ابو عیسی چون مانوی بوده قتل هیچ چیز و تلف کردن موجودات حیّه را جایز نمی‌شمرد است^(۱۰).

ابو عیسی و راق غیر از کتابی که دریاب امامت نوشته تألیفات دیگری نیز

(۷) مروج الذهب ج ۱، ص ۱۵۸ جاب مصر وابن ابی الحديد، ج ۴، ص ۱۵۹.

(۸) الانتصار، ص ۹۷.

(۹) شافی، ص ۱۳.

(۱۰) بنقل از کتاب مغنی در کتاب شافی، ص ۲، و کتاب الانتصار، ص ۱۵۵.

داشته از آن جمله کتابُ السَّقِيفَةِ و کتاب اختلاف الشَّيْعَةِ و کتاب الحُكْمِ عَلَى
سُورَةِ لَمْ يَكُنْ و کتاب المقالات^(۱۱) و کتاب مجالس^(۱۲)

دو کتاب الامامة و السَّقِيفَةِ ابو عيسى و رَاقِ موافق عقیده امامیه بوده و علمای ابن
فرقه در مؤلفات خویش آنها را ستوده اند و در همین کتب بوده است که و رَاقِ برای
تقریر و تأیید نصّ جَلّی و اثبات امامت حضرت امیر المؤمنین علی از این راه دلایل
عقلیه صریح آورده و بوسیله آنها بر معتزله و اهل سنت دارین دعوی تاخته است.

کتاب السَّقِيفَةِ و رَاقِ را شیخ مفید در دست داشته و آنرا مکرّر وصف نموده
و آن قریب بدویست ورقه بوده و شیخ مفید در کتابُ الإِفْصَاحِ در امامت میگوید که
و رَاقِ در کتاب السَّقِيفَةِ هیچ نکته رافرو نکذاشته و فساد اقوال اهل سنت و کذب طر
فداران ایشانرا بخوبی روشن ساخته است^(۱۳)

از مؤلفات و رَاقِ از همه مشهور تر کتاب مقالات اوست که تاریخ ملل و نحل
و شرح آراء و عقاید فرق مختلفه بوده و این کتاب و رَاقِ از معتبر ترین و مشهور
ترین کتب قدیمه دار این خصوص محسوب میشده و در ردیف کتاب مقالات
زُرْقَانِ معتزلی و شرح آن تألیف ابو القاسم کعبی و مقالات محمد بن الهیصم
کرامی و مقالات الاسلامیین ابو الحسن الاشعری و کتاب الآراء و الدِّیانات ابو
محمد نوبختی و کتاب المقالات ابو الحسن مسعودی صاحب مروح الدّهب برای
مؤلفین بعد از منابع مهمّه بوده است.

و رَاقِ بشهادات سید مرتضی در کتاب المقالات خود در تقریر شبهات

(۱۱) رجال نجاشی ۲۶۳.

(۱۲) مروج الذهب ج ۷، ص ۲۳۶ (جاب فرنک).

(۱۳) نقل از مکتوبی که حضرت آقای آقا میرزا فضل الله شیخ الاسلام زنجانی مدّ ظله مرقوم داشته
اند.

ومقالات ثنویّه راه تأکید واطناب رفته بوده و همین مسئله یکی از اسباب جلب سوء ظنّ درباب مانوی بودن او شده است. کتاب مقالات ابو عیسی را غالب مؤلفین بعد از او مثل مسعودی و ابو الحسن اشعری و ابو ریحان بیرونی و سید مرتضی و شهرستانی و عبد القاهر بغدادی و ابن ابی الحدید در دست داشته و از آن مطالب بسیار نقل کرده اند.

[ص ۸۷]

سید مرتضی دو کتاب دیگر نام میبرد یکی اسم المشرقی دیگری باسم التّوحّ علی النّهایم و میگوید که صحّت نسبت این دو کتاب بابو عیسی و راق ثابت نیست و بعید میدانند که یکی از ثنویّه آنها را از زبان و راق ساخته باشند و معتقد است که چون ابو عیسی باین قبیل عقاید متظاهر نبوده و در اظهار ایمان نسبت بآنها تجاهر نمیکرده نمیتوانیم آن دو کتاب را از او بدانیم^(۱۴)

کتاب اوّل که شاید موضوع آن شاید دفاع از يك قسمت از افکار ثنویّه بوده است همان است که در الفهرست و فهرست شیخ طوسی باسم کتاب الغریب المشرقی جاب شده و ابو محمد نوبختی بر آن نقض نوشته^(۱۵) و در رجال نجاشی نقض دیگری از ابو محمد نوبختی بر کتابی از ابو عیسی مذکور است بنام ردّ بر اهل تعجیز^(۱۶) و ما در شرح حال ابو محمد نوبختی از این موضع گفتگو خواهیم کرد.

یکی دیگر از تألیفات ابو عیسی کتابی بودی است بنام فی الردّ علی الفرق الثلاث من النصارى که آنر یحیی بن عدی (۲۸۳-۳۶۴)

(۱۴) شافی، ص ۱۲.

(۱۵) الفهرسته ص ۱۷۷، و فهرست طوسی، ص ۹۹.

(۱۶) رجال نجاشی، ص ۴۷.

فیلسوف عیسوی معروف ردّ کرده و این ردّ یحیی بن عدی باقی است و یحیی تمام کتاب ابو عیسی را در تألیف خود بجزء نقل کرده است^(۱۷)

برای شرح حال او رجوع شود بمنابعیکه در ذیل صفحات این قسمت بآنها اشاره شده است.

ابن الراوندي

(۲۴۵ یا ۲۹۸)

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحق مشهور بابن الراوندي یا ابن الروندي اصلاً از مردم مرو الروذ خراسان بوده و او یکی از معروفتترین متکلمین است که بمناسبت نداشتن عقیده با برجا و چند بار تغییر مسلک دادن و تزلزل در ایمان و اظهار الحاد و زندقه درست نمیتوان گفت جزء کدام فرقه معدود است و کلمه ملحد یا زندیق (بمعنی اعم این کلمه که مترادف باملحد است) که مؤرخین متعصب ابن الراوندي را بآن عنوان خوانده اند برای تشخیص عقاید دینی او کافی نیست.

[ص ۸۸]

شاید بتوان گفت که ابن الراوندي هم مثل جماعتي دیگر از معاصرین خود دربی یافتن عقیده ثابت دلنشینی همه عمر را در تشکیک و طلب و بحث و اجتهاد بسر میبرد و هرچند روز بفرقه ای میکرویده و بس ازایامی معدود از خود آرائی ظاهر نمیکرده که مقبول جمهور آن فرقه نمی افتاده

(۱۷) L. Massignon, Recueil des textes. P. 182-183.

و او را از میان خود طرد می‌نموده اند و یائینکه چون قلمی شیوا و قدرتی کامل در کلام داشته تاحدی مانند جاحظ موافق خوشامد این فرقه یا آن فرقه برای ایشان تألیف کتاب می‌نموده و با کرفتن جوائزی عمری رابی ایمانی می‌کُرْ آنده و ضمناً در عقاید مردم خلل وارد می‌کرده است و بهترین شاهد این مطلب نقضهائی است که او خود بر تألیفات خویش نوشته و عقاید سابق خود را ردّ کرده است.

شرح حال و عقاید ابن الرّاوندي بعلل مذکور در فوق درست روشن نیست و مورّخین و اصحاب کتب ملل و نحل از او آراء و مقالات بسیار نقل کرده اند و چون عقاید در باب او مختلف است و صحت نسبت آرائی که با او منسوب شده مسلم نیست قطعاً نمی‌شود از آنها نتیجه ای گرفت بخصوص که مؤلفین متعصب و دشمنان ابن الرّاوندي و امثال او موافق معمول آن ایام باینگونه مردم همه وقت تهمت‌ها می‌بسته و با تحقیر و لعنت ذکر ایشانرا در کتب خود می‌آورده اند.

أمر مسلم اینکه ابن الرّاوندي در ابتدا مثل وراق و برادر و عمّ خود از معتزله بوده ^(۱۸) و پس از آنکه از جمع آن فرقه طرد شده مدّتی نیز علی رغم اهل اعتزال بمذهب تشیع اظهار تمایل کرده و در ردّ معتزله و تأیید فرقه شیعه و عقاید کُروند کأن بآن کتبی چند نوشته و چون کاملاً بآراء معتزله آشنا و در کلام و انشاء نیز استاد بوده در این راه بخوبی از عهده برآمده و حسن انتقام بزرگان معتزله قریب بعهد خود از قبیل ابو هاشم جبّائی و ابو علی جبّائی و ابو الحسین خباط و کعبی را بجنبش آورده و بواسطه تألیف کتابهای بالنسبة متقن و جمع آوری أدله و آراء کلامی در تأیید عقیده اهل تشیع مخصوصاً مسئله امامت برای پیشرفت کار این فرقه در آن ایام کمک بزرگی شده است.

(۱۸) الاقتصار، ص ۱۴۹.

بهین مناسبت قیام ابن الرّاوندي بر معتزله ودفاع از عقاید فرقه شیعه متکلمین ومؤلفین معتزلی و سنی از او بزشتی تمام در کتب خود ذکر کرده اند مخصوصاً در میان معتزله ابو الحسین خیاط و ابو هاشم جبائی و ابو علي بسر او و در میان اهل تسنن ابو الوفاء بن عقیل و ابو الفرج عبد الرّحمن بن الجوزي بر او بسیار تاخته و ابن الجوزي او را از بزرگان ملاحده^(۱۹) و یکی از سه نفر زندیق بزرگی میدانه که در میان اهل اسلام ظاهر شده اند^(۲۰)

أما عقیده مؤلفین شیعه در باب او مختلف است بعضی او را ستوده و بعضی دیگر بدم او پرداخته اند و از این میان کسکه بیش از همه علی رغم معتزله از بعضی از تألیفات و عقاید ابن الرّاوندي دفاع کرده علم الهدی سید مرتضی است. با این حال باز چون تمام عقاید ابن الرّاوندي با مذهب متکلمین امامی نبرسماخته و بسیاری از آنها بیش ایشان ملعون و مطرود بوده است جمعی از اهل کلام شیعه در نقض باره أي از مؤلفات و آراء ابن الرّاوندي کتبی نوشته اند و مشهور ترین این اشخاص یکی ابو محمد حسن بن موسی نوبختي دیگری خال او ابو سهل اسماعیل بن علي است حتی سید مرتضی هم در کتاب شافي خود بنقص بعضی از ادله ابن الرّاوندي در باب امامت اشاره کرده است.

باری چون ابن الرّاوندي بدفاع از عقاید امامیه قیام نموده و برای ایشان بتألیف کتبی پرداخته است مخالفین این فرقه با وجود زندیق و ملحد شمردن ابن الرّاوندي او را در عداد متکلمین شیعه آورده اند و ما بلغت نامی که از

(۱۹) تلیس ابلیس، ص ۱۱۸.

(۲۰) دوفر دیگر: یکی ابو حیان علي بن محمد صوفي مشرب معاصر ابن العمید و صاحب ابن عباد دیگری ابو العلاء أحمد بن سلیمان معری شاعر مشهور (بقية الوعاة، ص ۳۴۹ و روضات الجنات، ص ۵۴).

این شخص واز ابو عیسی وراق در شرح حال متکلمین نوبختی و شرح نص جلی و غیره برده میشود دارین مقام باحوال و تألیفات او مختصر اشاره ای کردیم.

بدر ابن الرأوندي را نوشته اند که از یهود بوده و در تورات تحریفاتی وارد کرده است این نسبت هم باید یکی از جمله تهمت‌هایی باشد که بر ابن الرأوندي بسته اند چه او و بعضی از کسانی که دیدیم از معتزله بوده اند و جدش محمد بن اسحق نام دارد و بهیمن ملاحظات صحت این نسبت بعید مینماید.

ابن الرأوندي از معاصرین اب عیسی وراقست و بگفته ابو الحسین خیاط شاکر او بوده و در نتیجه تعلیمات وراق از اعتزال رو گردان و بکفر و الحاد منتقل شده^(۲۱) و دار این راه برای او استادان دیگری نیز از زادقه مثل أبو شاکر دینسانی و نعمان بن طالوت و أبو الحفص حداد شمرده اند^(۲۲)

بگفته مسعودی، ابن الرأوندي ۱۱۴ مجلد کتاب تألیف کرده بوده^(۲۳) که امروز از آنها اثری باقی نیست جز بعضی فقراتی که ابو الحسین خیاط در کتاب الانتصار برای رد مضمون آنها از کتاب فضیحة المعتزلة تألیف ابن الرأوندي نقل نموده است واز این کتب که بعضی از آنها در تقریر عقاید معتزله و عده ای در تأیید عقاید امامیه و بعضی دیگر در رد بر اسلام و دفاع از عقاید ثنویه یا یهود و غیره بوده است درست نمیدانیم که از آنها کدامها تألیف ابن الرأوندي است و کدامها تألیف کسانی که مشربشان نزدیک بمشرب ابن الرأوندي بوده و یا کسانی که از سر غرض و دشمنی آنها را

(۲۱) الانتصار، ص ۱۵۵.

(۲۲) ایضاً ص ۱۴۲.

(۲۳) مروج الذهب ج ۷، ص ۲۳۷ از جاب فرنک. که

ساخته و باسم ابن الرّاوندي انتشار داده اند.

شهرت ابن الرّاوندي بزندقه والحاد تا آنجا رسیده بوده که او را مثال کامل این نسبت می‌شمرده اند و بهمین جهت غالب نوشته هائی راکع از آنها رایحه کفر والحاد استشمام میشده و مؤلفین آنها لابد از ترس جان نام و نشان خود را پنهان می‌کرده دیگران از راه مشاکله باین الرّاوندي نسبت میداده اند.

اینک اسمی تألیفات منسوب باین الرّاوندي و موضوع هریک از آنها:

۱ - ۷ - کتابهای: الْأَسْمَاءُ وَالْأَحْكَامُ، الْإِبْتِدَاءُ وَالْإِعَادَةُ، خَلْقُ الْقُرْآنِ، الْبَقَاءُ وَالْكَفَاءُ، لَا شَيْءَ إِلَّا مَوْجُودٌ^(۲۴)، الْأَطْبَائِعُ، اللَّوْلُوءُ (در تنهای حرکات) تمام در تقریر عقاید معتزله و این کتب ابن الرّاوندي در ایامیکه هنوز جزء جمع معتزله بوده تألیف کرده بوده

[ص ۹۱]

و آنها را بهمین جهت مؤلفین معتزلی جزئی «کتب صلاح» او میدانند.

۸ - کتاب الْأَمَامَةِ موافق عقیده فرقه امامیه و این همان کتابی است که ابن الرّاوندي پس از ترك معتزله بجهت تقرّب بشیعه موافق مذهب ایشان تألیف کرده و گفته اند که در ازاء آن از رؤسای امامیه سی دینار جایزه گرفته است.

۹ - کتاب فَضِيحَةُ الْمُعْتَزِلَةِ در ردّ کتاب فَضِيحَةُ الْمُعْتَزِلَةِ تألیف جاحظ و ابن الرّاوندي در این کتاب بسختی بر معتزله و جاحظ و شیوخ معتزلی او تاخته و از امامیه دفاع کرده است.

(۲۴) برای شرح مختصری از این موضوع و عقیده ابن الرّاوندي در آن باب رجوع کنید بمقالات اشعري، ص ۵۰۲.

این کتاب در میان متکلمین فرق مختلفه و ارباب ملل و نحل کسب استشهار فوق العاده نموده است، از يك طرف معتزله بَد آن برداشته و کتب چند در نقض مطالب آن ساخته اند که یکی از آنها کتاب الانتصار ابو الحسین خیاط است و از طرفی دیگر دشمنان معتزله مخصوصاً امامیه و متکلمین اشعری غالب مطالب آنرا در کتب خود نقل کرده و آنها را برای حمله بمعتزله سند و دستاویز قرار داده اند.

مؤلفین امامی کتاب الامامه ابن الرّاوندي و کتابی دیگر از تألیفات او را که العروس نام داشته از «کتب سداد» او می‌شمارند^(۲۵) و ذکر این کتاب دوم فقط در کتب مؤلفین امامی دیده می‌شود و احتمال دارد که مقصود از آن کتاب فضیحه المعتزله یا کتاب دیگری باشد که ابن الرّاوندي در تأیید عقیده امامیه نوشته بوده. قاضی القضاة عبد الجبار معتزلی در کتاب المغنی بر ابن الرّاوندي و وراق و اقبال ایشان حمله ها کرده و در باب ابن الرّاوندي می‌گوید که غرض او از اظهار الحاد و تألیف کتب دارین خصوص انداختن شک در دلها و بوده و بسی اوقات هم برای کسب شهرت و منفعت کتاب می‌نوشته است.

سید مرتضی در دفاع از ابن الرّاوندي می‌گوید: «ابن الرّاوندي این کتبی را که اسباب بدنامی او شده بقصد معارضه با معتزله و زور آزمائی با ایشان ساخته چه معتزله از آمیزش با او اظهار نفرت کردند او را بقصور

[ص ۹۲]

فهم و غفلت متهم نمودند و این جمله او را بر آن داشت که این کتب را منتشر نماید تا عجز معتزله را در نقض آنها آشکار سازد و انتقام خود را از آن فرقه بگیرد و الا ابن الرّاوندي از این تألیفات علناً تبرّی می‌جسته و نسبت

(۲۵) روضات الجنات، ص ۵۴ و نخبه المقال، ص ۱۵۷.

تألیفات آنها را بخود انکار میکرده و بدیگری منسوب میداشته است و شکی نیست که او در این عمل خطا کار بوده خواه بآنها اعتقاد داشته و خواه معتقد نبوده است و کاری که ابن الرأوندي در این راه کرده نظیر عمل جاحظ یا نزدیک بآن است و اگر کسی کتب عثمانیه و مرواتیة و فتیة و عباسیه و امامیه روافضه و زیدیه را که همه تألیف جاحظ است جمع آور دمی بیند که مؤلف آنها بر اثر اظهار آراء متضاد و رنگت برنکت سخن گفتن بجه درجه عظیمی از شک و الحاد و قلت تفکر در دین رسیده بوده است و هیچکس نمیتواند مدعی شود که جاحظ بمحتویات این کتب عقیده نداشته و بگوید که چون او مقالات مردم و احتجاجات ایشانرا نقل کرده بر او دراین عمل جرمی وارد نیست چه اگر با این قبیل گفته ها بتوان مخالفین را قانع کرد نظیر آنرا در حق ابن الرأوندي نیز میتوان گفت در صورتیکه ابن الرأوندي در کتبی که نام او را در پیش مردم زشت کرده هیچگاه نمیگوید که من باین مذاهبی که حکایت کرده ام معتقدم و بصحت آنها ایمان دارم بلکه میگوید دهریه یا موحدین یا براهمه یا مؤمنین باصل رسالت چنین و چنان میگویند. اگر میشود گفت که بر جاحظ در دشنام گفتن بصحابه و ائمه و شهادت دادن بکمراهی و خروج ایشان از دین کناهی نیست و کلام او در این موارد بمنزله نقل قول و حکایت است بهیمن ترتیب ابن الرأوندي هم مجرم نیست و بناتبر قرینه فوق تهمتهائی که براو وارد ساخته اند از او زایل میشود^(۲۶)...

۱۰ - کتاب القُضیبُ یا قَضِيبُ الذَّهَبِ در اثبات حدوث علم بار یتعالی؛

۱۱ - التَّاجُ که از مشهور ترین کتب اوست و موضوع آن اثبات قدمت

(۲۶) شافعی سید مرتضی، ص ۱۳

عالم واجسام وردّ ادله مخالفين بوده^(۲۷) و چون معتزله و امامیه بخلاف آن معتقدند جماعتي از متکلمين اين دو فرقه در نقض آن کتبی نوشته بوده اند

[ص ۹۳]

از آن جمله از معتزله أبو الحسين خياط و از امامیه ابو سهل اسماعيل بن علي نوبختي آنرا نقض کرده اند و کتاب ابو سهل در ردّ کتاب التاج ابن الراوندي کتاب السبک نام داشته. اين کتاب التاج کویا در دست ابن ابي الحديد بوده او ميگويد که ابن الراوندي مقاله قدمت عالم را از فلاسفه اقتباس و در کتاب التاج خود کنجانه است^(۲۸)؛

۱۲ - کتاب نُعْتُ الْحِكْمَةِ يَا عَبْتُ الْحِكْمَةِ در ذکر يايوه بودن تکليف امر و نهي ب مردم از طرف خداوند تعالى؛

۱۳ - کتاب الزُّمَرُ در ابطال موضوع رسالت وردّ معجزات منسوب بإبراهيم و موسی و عيسى و حضرت رسول و بقول ابو الحسين خياط دارين کتاب ابن الراوندي بابي بعنوان ردّ بر محمدیه يعني مسلمين مخصوصاً منعقد کرده بوده و در آن بر قرآن مجيد تاخته بوده است^(۲۹) و کویا ظهور همین کتاب هم باعث طرد او از میان معتزله شده است^(۳۰) و ابو القاسم کعبی نقل کرده بوده است که ابن الراوندي در علت تسميه اين کتاب بزمرد جنين ميکوايد که چون خاصيت زمرد اين است که هرگاه چشم مار بر آن افتد در حال از حدقه بيرون جهد و ذوب شود^(۳۱) کتاب خود را باین اسم

(۲۷) الانتصار، ص ۱۷۲-۱۷۳.

(۲۸) شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۲۹۹.

(۲۹) الانتصار، ص ۲-۳.

(۳۰) أيضاً، ص ۱۷۳.

(۳۱) شعر أي قديم مکرر دا اشعار خود باین افسانه اشاره میکنند از آنجمله منجیک ميگویند: شنیده ام بحکایت که دیده افمی، برون جهد جو زمرد براو برند فراز... الخ.

خواندم تاجون خصم در آن بنکرد دستخوش هلاک گردد. این کتاب را ابن الرّاوندي خود و ابو الحسين خياط نقض کرده اند؛

۱۴- کتاب الفرند در طعن بر پیغمبر اسلام که بر آن هم ابو الحسين خياط و أبو هاشم جبائي نقض نوشته اند؛

۱۵- کتاب الدامغ در ردّ بر قرآن ترتیب آن که از طرف خياط و ابو علي جبائي ردّ شده و این کتاب را کویا ابن الرّاوندي براي يهود نوشته بوده^(۳۲) و خود نیز بعدها آنرا نقض کرده است^(۳۳)؛

۱۶- کتاب التوحيد که بگفته خياط ابن الرّاوندي بعد از آنکه از

[ص ۹۴]

طرف مسلمين مورد تعقيب قرار گرفته بود از ترس جان آنرا برای تقرّب باسلام تأليف کرده^(۳۴)؛

۱۷- کتابی در موضوع اجتهاد رأی که آنرا ابو سهل إسماعيل نويختي نقض کرده^(۳۵).

۱۸- کتاب المرّجان در اختلاف اهل اسلام و کتب دیگر؛

وفات ابن الرّاوندي را بعضی از مؤلفين کمی يس از مرك و راق يعنی اندکی يس از سال ۲۴۷ و بعضی دیگر در ۲۴۵ وعده أي هم در ۲۹۸ نوشته اند.

برای شرح حال و تألیفات و عقاید او رجوع کنید بکتاب الانتصار خياط که صفحه أي از آن از ذکر ابن الرّاوندي خالی نیست و مقدمه نفيس آن بقلم

(۳۲) البداية والنهاية ابن كثير (خطی).

(۳۳) ضمیمه، الفهرست جاب مصر، ص ۵.

(۳۴) الانتصار، ص ۱۳.

(۳۵) الفهرسته ص ۱۷۷

نیبرگ^(۳۶) والفهرست ص ۴۰۵ از ضمیمه جاب مصر و مروج الذهب ج ۷، ص ۲۳۷ از جاب فرنک وابن خلکان ج ۱، ص ۲۸ جاب طهران والبدایة والنهاية ابن كثير (خطي) والمنتظم ابن الجوزي (خطي) وتلبیس ابلیس ص ۷۲ و ۱۱۸ و تبصرة العوام ص ۳۹۸ و ۴۴۰ و مواضع متعدده از مقالات اشعری و شرح نهج البلاغة ابن ابي الحديد والفرق بين الفرق و شهرستاني وابن حزم و کتاب شافى و فصول سيد مرتضى و روضات الجنات ص ۵۴ و رسالة ابن القارح در جزء مجموعه رسائل البلغا جاب مصر ص ۲۰۱ و كنز الفوائد كراچكى ص ۵۱ و غيره.

(۵)

[ص ۱۰۲]

اولی کسانی هستند که بتبعیت از ابو عیسی وراق و ابن الراوندي در اثبات وجوب امامت و بیان اوصاف امام ادله عقليه....

(۶)

[ص ۱۰۳]

و أبو محمد (التوبختي) در باب امامت... مؤيد شروحي است که أبو عیسی وراق و ابن الراوندي در خصوص امامت نوشته اند بلکه بیشتر اعتماد أبو محمد و أبو سهل برد ادله اي است که وراق و ابن الراوندي آورده و ایشان در طي طریق امامت همان راهی را رفته اند که وراق و ابن الراوندي رفته و دند^(۳۷) همین احتجاج وراق و ابن الراوندي و ابو الأحوص

(۳۶) H.S. Byberg.

(۳۷) شافى سيد مرتضى، ص ۱۴-۱۵.

وَأَبُو مُحَمَّدٍ وَأَبُو سَهْلٍ فِي اثْبَاتِ وَجُوبِ إِمَامَتِهِ وَتَقْرِيرِ صِفَاتِ إِمَامِهِ بِأَدْلِهِ عَقْلِيَّةٍ
بِتَدْرِيجٍ مُسْتَلْهِمٍ إِمَامَتِهِ رَاهِمٍ بِيَشٍ إِمَامِيَّةٍ مِثْلِ تَوْحِيدِ وَعَدْلِ وَنُبُوتٍ فِي جُزْءِ أَصُولِ
وَارِدٍ فِي مَبَاحِثِ كَلَامِيَّةٍ دَاخِلٍ كَرْدِهِ اسْت...

(٧)

[ص ١٢٣ تعلیق ١]

چنانکه سید مرتضی ابن الراوندي را در نقل حکایت اهل مذاهب چون او
آنها را فقط بر سبیل حکایت آورده است مقصّر نمیشمارد ولي جاحظ را بر خلاف
او چون اظهار تعلق و عقیده بحکایات خود کرده خطا کار میدانند^(٣٨)

(٨)

[ص ١٢٧]

أَبُو مُحَمَّدٍ نُوْبُخْتِي غَيْرُ أَزْ فَضْلَائِي كَمَا ذَكَرَ شَانُ فِي فَوْقِ كَذْسْتِ بِأَبُو
الْأَحْوَصِ دَاوُدَ بْنِ أَسَدٍ بَصْرِيٍّ وَخَالَ خُودِ أَبِي سَهْلٍ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ (٢٣٧-
٣١١) وَأَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ جَبَائِيٍّ (٢٣٥-٣٠٣) وَأَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ اللَّهِ
بْنِ أَحْمَدَ كَعْبِيٍّ بَلْخِيٍّ (مُتَوَفَى سَنَةَ ٣١٩) وَأَبْنُ الرَّوَنْدِيٍّ وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ (١٢٨)
مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَمْلُوكٍ أَصْفَهَانِيٍّ وَأَبُو جَعْفَرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قُبَّةٍ رَازِيٍّ
مُعَاَصِرٍ بُوْدِهِ.

(٣٨) شافعی سید مرتضی، ص ١٣.

استدراك على النصوص العربية

الفاخوري، حنا؛ والجبر، خليل:

- تاريخ الفلسفة العربية،

الجزء الثاني [= الفلسفة العربية في الشرق والغرب]

دار المعارف، بيروت ١٩٥٨.

[ص ٣٢]

فهذا ابن الراوندي الزنديق يختبئ وراء البراهمة ليقول: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله - سبحانه - على خلقه، وإنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتفبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غشنا بما في العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتفبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته»^(*).

(*) أشار الدكتوران الفاخوري والجبر في الهامش هنا «راجع النصوص التي نشرها كراوس في

Rivista d'Italia سنة ١٩٣٤، تحت عنوان Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte

ص ٤٩٠؛ (كنا!!)، والإشارة مغلوطة وفيها تمويه واضح. فالنص المذكور المقتبس عن ابن
الريوندي إنما جاء في بحث الأستاذ كراوس المذكور المنشور في مجلة *Rivista degli Studi Orientali*
وليس التي ذكرها؛ وإشارتهما إلى النص (ص ٩٠) غلط؛ فهي في الأصل الألماني
p. 97 وقارن p. 111؛ يقابل ذلك في ترجمة الدكتور بدوي في صفحة ٨٠ س ٨-١٤،
وص ١٠٠-١٠١ شذرة ٤٣؛ قارن ملحق المجلد الأول من كتابنا هذا، ص ٢٦٦، ٢٨٦-٢٨٧؛
فهناك نلاحظ أنهما ينقلان عبارة ترجمة بدوي، وإن لم يشيرا إليه بحسبانهما رجعا إلى الأصل
الألماني (!!).

ضيف، الدكتور شوقي:
- العصر العباسي الثاني،
سلسلة « تاريخ الأدب العربي » ٤،
دار المعارف، القاهرة ١٩٧٣^(*).

[ص ١٧٣]

وذكر الشهرستاني تكملة لنظرية الجاحظ في الطباع... وقد ردّ أبو الحسين الخياط على نسبة هذا القول إلى الجاحظ، وقال إنّه مما نسبته إليه ابن الراوندي الكذاب؛ وقال إنّه كذب عليه أيضاً في نسبته إليه إحالة فناء الأجساد وعدمها^(١). ولعل في ذلك ما بينهنا إلى أنه يجب الاحتياط في التعرف

(*) قارن العنوان الأوروبي:

Dr. Shawqî Dayf, Al-'Asr Al-'Abbâsî Al-Thânî
[Târikh Al-Adab Al-'Arabî 4], Dar Al-Maaref, Cairo, 1973.

(١) يشير المؤلف إلى «التنصير الخياط ص ٢١-٢٢»، وهو يقصد طبعة القاهرة ١٩٢٥. وهناك نجد في اقتباس الخياط عن ابن الريوندي (الأجساد) على (أجسام)؛ والأخيرة هي الصحيحة في رأينا عند تحقيق كلام ابن الريوندي الذي يشير إلى عبارة الجاحظ هذه ثلاث مرات في شذرات كتابه «فضيحة المعتزلة»؛ للاستفاضة يراجع كتابنا

Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, p. 109 (fr. 12), p. 135 (fr. 98). p. 165 (fr. 188).

وقارن اقتباس البغدادى p. 311 ص ٢-٣.

على آراء المعتزلة وأنه يحسن استقاؤها من كتبهم الخاصة^(١)

.... ومن تلامذة جعفر بن مبشر، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ابن عثمان الخياط، الذي عاش حتى نهاية القرن الثالث الهجري. وكان من أكثر المعتزلة علماً بأقوالهم [ص ١٧٤] واختلافاتهم، وكان فقيهاً مثل استاذة، ومحدثاً مرموقاً. وله كتب كثيرة في الرد على ابن الراوندي، نُشر منها - كما مر بنا في غير هذا الموضع^(٢) - كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي^(٣) الملحد، وهو يدل بوضوح على سعة معرفته بآراء المعتزلة؛ وكان ابن الراوندي نسب إليهم آراء كثيرة غير صحيحة، فزيفها وبيّن بطلانها، ومن عجب أن نرى البغدادي، في الفرق بين الفرق، والشهرستاني، في الملل والنحل، ينسبان إليهم بعض هذه الآراء^(٤)، كما يتضح من المقارنة بين ما جاء فيهما عن الجاحظ مثلاً وما جاء في كتاب الانتصار....

(٢) كذا (II) ولا ندرى ما الجديد على المرحوم نيبك في هذه العبارة!

(٣) يقصد الموضع السابق من إشارته [ص ١٧٣]، وقارن هامشنا (١) قبل.

(٤) العنوان الصحيح «الروندي» تبعاً للأستاذ نيبك، وقارن طبعة بيروت (١٩٥٧): بكسر الراء، فلا يجوز إضافة الألف بعدها، كما نرى؛ بل هي اختصار واضح لغياب الياء الأصلية «الريوندي»؛ فلاحظ؛ وكذلك قارن كتابنا السابق

Ibid., pp. 7-8, note 1

(٥) هذا كلام معروف ومشهور، ولكننا اعتبرناه دليلاً على تأثير ابن الريوندي في مؤرخي الحركات الفكرية فيما بعد القرن الرابع الهجري، وأقمنا الدليل تلو الدليل على أن ابن الريوندي كان مصدرأ مهماً لهؤلاء المؤلفين، ولكنه لم يكن الوحيد؛ فلدينا الكثير من الآراء مما لم نستطع تتبع آثارها في أعمال ابن الريوندي، فوجدناها ترجع إلى الأشعري من جهة وإلى الماتريدي من جهة أخرى. يراجع كتابنا السابق. Ibid., pp. 65 ff.

الراوي، عبد الستار عز الدين:

- مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية في القرن الثالث الهجري،

(رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية)

ربيع ١٩٧٤^(*).

[ص ١٦٣]

فيما جاء الخياط فوضع كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي»^(١)
الملاحظ. [ص ١٦٤] وقد وضحت في هذا الكتاب مقدرة الخياط الفائقة فردّ على
كتاب ابن الراوندي فقرة فقرة وكلمة كلمة.

ونجد أسلوب الخياط الذي اتبعه في كتابه أسلوباً نقدياً رقيقاً، ويمتلك عبارة
منهجية سليمة، فضلاً عن عمق ثقافته وإلمامه بمذاهب المتكلمين عموماً.

(*) الاقتباس عن الرسالة المخطوطة للمؤلف: بنقله؛ مع شكرنا لتعاونه في رصد مقولانه بهذا
الخصوص وضمها إلى نصوص كتابنا هذا.
(١) يراجع الهامش (٤) من نص شوقي ضيف السابق.

ويعتقد أبو الحسين الخياط أن ابن الراوندي وضع كتابه هذا «افضيحة المعتزلة» وشمّ فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة^(٢). وقد حفل الانتصار بدفاعات الخياط^(٣) عن أصحابه البغداديين، خصوصاً؛ فبيّن مآثرهم، وأظهر فضل المعتزلة في الدفاع عن الدين ضد فرق المخالفين وحمايتهم لمبدأ التوحيد.

(٢) هذا كلام لا يخرج عن نطاق آراء نيبرك سنة ١٩٢٥؛ فلاحظ.
(٣) كذا (II) وأتمنى أن يكون الزميل الراوي قد أخطأ في النقل عن رسالته!

(٤)

الراوي، الدكتور عبد الستار عز الدين:
- القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي وفكره الإسلامي،
(رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية)،
صيف ١٩٧٧^(*).

(١)

[ص ٢٥٨-٢٥٩]

وإذا كانت الحركة الاعتزالية قد أعلنت براءتها من ابن حائظ
وأتباعه، فإنها لم توقف عمليات تطهير صفوفها، فقد طردت من بين
أقطابها الكثيرين الذين انحرفوا عن الأصولية العقلانية^(١)، واتجهوا إلى

(*) اقتبس لنا المؤلف النصّين التاليين من رسالته المخطوطة؛ فله شكرنا لحرصه في تسجيل موقفه
من مشكلة «ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة» حتى وبعد الانتهاء من طبع مجلده الثاني.
(١) كذا (!) وهو كلام عام؛ لأن ابن الريوندي، كما تأكد لنا، نموذج متطرف للعقلانية في تاريخ
الحركات الفكرية، والقرن الثالث الهجري بوجه خاص؛ يراكم كتابنا السابق
Ibn ar-Rīwandī, pp. 60-61.

تفسيرات ذاتية؛ فأقصت الوراق وضرار بن عمر ويحيى بن كامل وابن الراوندي... وإذا كانت المعتزلة لم تتساهل مع هؤلاء، وطردتهم من تنظيماتها، فإنها كانت أيضاً حريصة على متابعة نشاطهم الفكري وتطويقه بالمناظرة والجدل، إدراكاً منها^(٢) للبعد الآخر الذي تسلكه الحركة الارتيازية في اتفافها حول الثقافة العربية والفكر الإسلامي وتطويعه لمصالحها بعد أن نجحت في النفاذ بأرائها «الهجينة» إلى شرائح كثيرة من المثقفين والطبقات الشعبية^(٣)

(٢)

[ص ٢٦١]

ولعل الرسم الشيعي الذي أبرز الإمام علي يمثل هذه الصورة الميثولوجية، كان أولى النتائج مبدأ «العصمة» الذي أضافه الشيعة لأئمتهم، والذي أصبت القاضي أصوله عبر الأطراف المعادية للإسلام منذ هشام بن الحكم الذي اتهمه بتسويق^(٤) هذا المبدأ، والذي أخذ عنه الحداد والوراق وابن الراوندي.

(٢-٢) هذه عبارة عويصة تحتاج من الزميل الدكتور الراوي إلى إعادة صياغة، كما أزعـم.
 (٣) لا أملك تعليقاً على هذه العبارة؛ فهي الرأي التقليدي في هؤلاء على العموم، كما لاحظنا ذلك عشرات المرات خلال كتاب «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ومجلدي كتابنا هذا؛ لكنني أحاول هنا الربط بين «الحركة الارتيازية» التي وردت في النص السابق وبين «الأطراف المعادية للإسلام» التي يشير المؤلف إليها هنا؛ ولا أفهم منهما غير حركة هدامة ناهضت الثقافة العربية والفكر الإسلامي؛ وأساس هذه الحركة أنها تسلمت بأراء «هجينة» كانت وبالأعلى الحضارة العربية والفكر الإسلامي؛ وكأنني هنا آتي إلى ختام كتابي الكبير هذا الذي جمعت فيه المكتبة العربية بخصوص النصوص المتعلقة بابن الريوندي، فأجد أن ابن الريوندي لا يزال منذ مقدمة نيرك لكتاب الانتصار (سنة ١٩٢٥) يتناول على وتيرة واحدة؛ هي تحيز للمعتزلة من خصومه، كالخياط والقاضي، حتى وبعد أن تأكد لدينا أنه كان رئيساً لمدرسة من مدارسهم، ومنظراً جليلاً من منظري فكرهم. يراجع كتابنا السابق. Ibid., pp. 41-44.

جريدة المصادر والمراجع

(BIBLIOGRAPHY)

«تحتوي هذه الجريدة ثبناً بالتوثيق الشامل في جمع وتحقيق ومراجعة النصوص الواردة في مجلدي هذا الكتاب، بالإضافة إلى إشارات كتابنا (تأريخ ابن الريوندي الملحد)، في تقسيم ثلاثي: عربية، وشرقية، وأوروبية».

(أ) المصادر والمراجع العربية

الآلوسي، الدكتور حسام محيي الدين:

- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد ١٣٨٧ / ١٩٦٧.

آل ياسين، الدكتور جعفر:

انظر محفوظ الدكتور حسين علي وآل ياسين، الدكتور جعفر.

آل ياسين، الشيخ محمد حسن:

- الفارابي ونصوص الحكم، بغداد ١٣٩٦/١٩٧٦، [في الأصل بحث مسلسل منشور

في مجلة «البلاغ» (الكاظمية ١٣٩٦/١٩٧٨)، الأعداد ٢، ٣، ٥ من السنة السادسة].

ابن أبي أصيبعة:

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشرة الأستاذ اوغست ميللر Aug. Müller،

القاهرة - توبنغن، ١٢٩٩/١٨٨٢.

ابن أبي الحديد:

- شرح نهج البلاغة، نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٢٥.

ابن الأثير، عز الدين:

- الكامل في التاريخ، بولاق ١٢٩٠-١٢٩٣/١٨٨٣-١٨٨٦.

ابن الأثير، مجد الدين:

- النهاية في غريب الحديث، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.

ابن الأثير، أبو البركات:

- نزهة الالباء في طبقات الأطباء، طبعة القاهرة ١٢٩٤/١٨٨٧؛ ونشرة الدكتور

إبراهيم السامرائي، بغداد ١٩٥٩.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن:

- النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، نشرة الأستاذ جوينبول Juynboll، ليدن

١٨٥٥؛ وطبعة القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢.

ابن تيمية، تقي الدين:

- الفتاوى، القاهرة ١٩٠٨.

- منهاج السنة النبوية، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.

ابن الجوزي، أبو الفرج:

- أخبار الحمقى والمغفلين، نشرة الشيخ علي الخاقاني، بغداد ١٣٨٦/١٩٦٦؛

ونشرة المرحوم كاظم المظفر، النجف ١٣٨٦/١٩٦٦.

- تلبس ابليس [= نقد العلم والعلماء]، طبعة القاهرة ١٣٤٠/١٩٢٢؛ وط. القاهرة

١٣٤٧/١٩٢٨؛ وط. جديدة (بلا تاريخ)، المط. المنيرية، القاهرة.

- المنتظم في التاريخ، ط. حيدر آباد ١٣٥٧/١٩٣٨-١٩٣٩؛ مخطوطات إيا صوفيا

٣٠٩٦؛ وفيض الله ١٥٣٥؛ كوربولو ١١٧٤.

ابن حجر العسقلاني:

- لسان الميزان، طبعة حيدر آباد ١٣٢٩/١٩٩١.

ابن حزم، الأندلسي:

- الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣.

- طوق الحمامة في الألفة والألف، نشرة الأستاذ برشه Léon Bercher الجزائر ١٩٤٩.

ابن خلكان:

- وفيات الأعيان وأنباء الزمان، نشرة الأستاذ فستفلد F. Wüstenfeld، كوتنكن ١٨٣٥؛ وط. القاهرة (بلا تاريخ)، ونشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦ / ١٩٤٨.

ابن الريوندي، أبو الحسين:

- كتاب فضيحة المعتزلة، تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، [ضمن رسالته الموسومة Ibn Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, Oueidat Editions, Beirut - Paris 1977] بيروت - باريس ١٩٧٧.

ابن الشحنة:

- روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر، [على هامش كتاب الكامل لابن الأثير]، بولاق ١٢٩٠-١٢٩٣/١٨٧٣-١٨٧٦.

ابن شهر آشوب، رشيد الدين:

- كتاب معالم العلماء، نشرة عباس إقبال، طهران ١٣٥٣/١٩٣٤.

ابن عساكر:

- تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري، نشرة حسان الدين القدسي، دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨.

ابن علي رضا، محمد باقر:

- جامع الشواهد، طهران ١٢٨٨/١٨٧١-١٨٧٢.

أبن العماد، الحنبلي:

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة ١٣٥٠/١٩٣١

ابن قتيبة:

- تأويل مختلف الحديث، القاهرة ١٩٢٥.

ابن الفراء، أبو يعلى:

- المعتمد في أصول الدين، نشرة الدكتور وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت ١٩٧٤.

ابن القارح:

- الرسالة؛ نشرة كامل كيلاني (مع رسالة الغفران)؛ ونشرة محمد كرد علي (ضمن رسائل البلغاء)؛ ومخطوط دار الكتب والوثائق، القاهرة برقم ٨٠ مجاميع تيمور.

ابن القفطي، الوزير:

- اخبار العلماء بأخبار الحكماء، [= تاريخ الحكماء]، نشرة الأستاذ ليبرت J.lippert، لايبزيك ١٩٠٢/١٣٢٠؛ وطبعة القاهرة ١٩٠٨/١٣٢٦.

- انباه الرواة على انباه النحاة، نشرة محمد ابو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٢/١٣٧١.

ابن قيم الجوزية:

- كتاب الروح، حيدر اباد ١٩٠٦/١٣٢٤

ابن كثير:

- البداية والنهاية، القاهرة ١٩٣٩.

ابن كمال باشا:

- رسالة في تصحيح لفظ الزنديق، نشرة الدكتور حسين علي محفوظ [بغداد ١٩٦٢]؛ ومخطوط مانجستر رقم (B) 811.

ابن المرتضى:

- طبقات المعتزلة [من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل]، نشرة الأستاذ أرنولد T. W. Arnold، حيدر آباد - ليبزيك ١٣١٦/١٨٩٨، و ١٩٠٢؛ ونشرة الأستاذة دفالدفلزر Susanna Diwald-Wilzer بيروت ١٣٨٠/١٩٦١؛ ونشرة الدكتور علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، الإسكندرية ١٩٧٢ [وقد نسب الكتاب إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي].

ابن مطهر الحلبي:

- انوار الملكوت في شرح الياقوت، نشرة محمد نجمي - زنجاني، طهران ١٩٦٠.
- رجال العلامة الحلبي [= الخلاصة]، نشرة محمد صادق بحر العلوم، النجف ١٣٨١/١٩٦١.

ابن منظور الأفريقي:

- لسان العرب، بولاق ١٢٩٩-١٣٠٨/١٨٨١-١٨٩١

ابن النديم:

- كتاب الفهرست، نشرة الأستاذ فلوكل G. Flügel، لايبزيك ١٨٧٠-١٨٧١؛ وط. القاهرة ١٣٤٨/١٩٢٩.

ابن الوردي:

- تمة المختصر [لأبي الفداء]، القاهرة ١٢٨٥/١٨٦٨.
- الديوان، نشرة مط. الجوائب، اسطنبول ١٣٠٠/١٨٨٣.

ابن يعقوب:

- روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار [للزمخشري]، بولاق ١٢٨٠/١٨٦٣.

أبو رشيد النيسابوري:

- ديوان الأصول (في التوحيد)، نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٦٩.

- كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، نشرة الأستاذ بيرام A.Biram، لندن ١٩٠٢.

أبو ريدة، الدكتور محمد عبد الهادي:

- إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٤٦.

أبو ريان، الدكتور محمد علي:

- تاريخ الفكر الفلسفي في اقسام، الإسكندرية ١٩٧٤.

أبو الفداء:

- كتاب المختصر في أخبار البشر [تاريخ أبي الفداء]، اسطنبول ١٢٨٦ / ١٨٦٩ - ١٨٧٠؛ وطبعة القاهرة ١٣٢٥ / ١٩٠٧.

الاسفراييني، أبو المظفر:

- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٥٩ / ١٩٤٠؛ وط الثانية، القاهرة ١٣٧٤ / ١٩٥٥.

إسماعيل باشا البغدادي:

- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، اسطنبول ١٣٦٤ - ١٣٦٦ / ١٩٤٥ - ١٩٤٧.

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسطنبول ١٩٥١.

الأشعري، أبو الحسن:

- الابانة عن أصول الديانة، حيدر آباد ١٣٢١/١٩٠٣.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، نشرة الأستاذ ريتز H.Ritter، اسطنبول

١٩٢٩-١٩٣٠؛ والطبعة الثانية، Wiesbaden ١٠٦٣؛ ونشرة محمد محيي

الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٣٦٩/١٩٥٠.

الأصفهاني، أبو الفرج:

- الأغاني، القاهرة ١٣٢٢-١٣٢٣/١٩٠٤-١٩٠٥.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

- الفيلسوف الغزالي، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٤.

- نصير الدين الطوسي، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٥.

- الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي، بغداد ١٩٧٥.

- تأريخ ابن الريوندي الملحد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٥.

- وثيقة مهمة تتعلق بابن الريوندي تبعاً للماتريدي في كتاب التوحيد، بغداد

١٩٧٦.

أغابزركت الطهراني:

- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طهران ١٩٥٦.

الأفندي، ميرزا عبد الله:

- رياض العلماء وحياض الفضلاء، مخطوطة محمد المشكوة (جامعة طهران) برقم

٩٩٣؛ ومصورة النجف (مكتبة الحكيم) ١/ق ١.

أمين، الأستاذ أحمد:

- المهدي والمهدوية، القاهرة ١٩٥١.

الإيجي، عضد الدين:

- المواقف في علم الكلام، نشرة إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحنبولي،
القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٧.

الباقلاني، الإمام:

- إعجاز القرآن، القاهرة ١٣٤٩/١٩٣٠.

البحراني، البلادي:

— أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، النجف
١٣٨٠/١٩٦٠.

- أنيس المسافر وجليس الحاضر [= الكشكول]، بومبي ١٢٩١/١٨٧٤.

بحر العلوم، محمد:

— الكندي، الرائد الأول للفلسفة الإسلامية ومفخرة الفكر العربي، النجف
١٣٨٢/١٩٦٢.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧.

- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦.

- مذاهب الإسلاميين، (الجزء الأول: المعتزلة والأشاعرة)، بيروت ١٩٧١.

- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥.

برجشتريسر:

- أصول نقد النصوص ونشر الكتب، [محاضرات للأستاذ G.Bergsträsser على

طلبة كلية الآداب بالجامعة المصرية ١٩٣١-١٩٣٢؛ إعداد وتقديم الدكتور

محمد حمّدي البكري] - القاهرة ١٩٦٩.

البرقوقي، عبد الرحمن:

- ضبط وشرح التلخيص في علوم البلاغة [القزويني]، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤؛ وط.
المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا تاريخ).

البرجودي، حسين بن رضا:

- نخبة المقال في علم الرجال، طهران ١٣١٣/١٨٩٥.

بروكلمان، كارل:

- تاريخ الأدب العربي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦١.

البزدوي، أبو اليسر:

- كتاب أصول الدين [مختصر كتاب التوحيد للماتريدي]، نشرة الأستاذ Hans

Peter liness، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣

البغدادى، أبو منصور:

- الفرق بين الفرق، نشرة محمد بدر، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠.

- الملل والنحل، نشرة الدكتور ألبير نصري. نادر، بيروت ١٩٧٠.

- أصول الدين، اسطنبول ١٣٤٧/١٩٢٨.

بليغ، الدكتور عبد الحكيم:

- أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، القاهرة ١٩٥٩.

البلخي، أبو القاسم الكعبي:

- ذكر المعتزلة من «كتاب مقالات الإسلاميين»، [ضمن كتاب فضل الاعتزال] نشرة

فؤاد سيد، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤.

البندر، عبد الزهرة:

- نظرية البداء عند الشيرازي، النجف ١٩٧٥.

ينس، الأستاذ س.:

- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود، ترجمة الدكتور محمد بد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦.

التبريزي، عبد الرحيم:

- حاشية على كتاب المطوّل [للتفتازاني]، ط. حجر، افغانستان (؟)، ١٣٠١/١٨٨٤.

التستري، محمد تقي:

- قاموس الرجال، طهران ١٣٧٩/١٩٥٩.

التفتازاني، سعد الدين:

- كتاب المطوّل، ط. حجر، افغانستان (؟)، ١٣٠١/١٨٨٤.

- شرح مختصر التصريف [للزنجاني]، منخطوط مكتبة الأستاذ ناجي محفوظ بغداد، رقم ٥٠٨.

التهانوي:

- كشاف اصطلاحات الفنون، استنبول ١٣١٧ - ١٣١٨/

توتل فردينان:

- المنجد في الأدب والعلوم [معجم لأعلام الشرق والغرب]، بيروت ١٩٦٠.

التوحيدي، أبو حيان:

- الامتاع والمؤانسة، نشرة أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٣٩-١٩٤٢.

- البصائر والذخائر، نشرة الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤.

- مثالب الوزيرين، نشرة الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦١.

- المقابسات، نشرة حسن السندويين القاهرة ١٩٢٩.

- الهوامل والشوامل، نشرة أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥١.

تيمور، أحمد باشا:

- ضبط الأعلام، القاهرة ١٩٤٧.

الجابري، علي:

- الفكر السلفي للشيعية الإمامية، بيروت ١٩٧٨.

جار الله، زهدي حسن:

- المعتزلة، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧.

الجبوري، الدكتور عبد الله:

- عبد الله بن جعفر بن درستويه، بغداد ١٩٧٥

الجرجاني، الشريف:

- شرح المواقف، اسطنبول ١٢٨٦/١٨٦٩-١٨٧٠؛ ونشرة لايبزيك ١٨٤٨.

الجزائري، نعمة الله:

- زهر الربيع، ط. حجر، بومبي ١٢٩١-١٢٩٢/١٨٧٤-١٨٧٥؛ أخرى في بومبي

١٩٢٢/١٣٤١.

الجندي، أنور:

التراث الإسلامي والمستشرقون، مجلة الهلال (القاهرة، أول يناير ١٩٧٦)، السنة

٨٤/العدد ١.

الجويني، إمام الحرمين:

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، نشرة الأستاذ لوسيان

J.D. Luciani، باريس ١٩٣٠؛ ونشرة دكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد

المنعم عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠.

الحاكم الجشمي، أبو السعد:

- شرح عيون المسائل، مخطوطة دار الكتب، الوثائق، القاهرة، برقم ب/ ٢٧٦٢٥.

الحكيم، محمد تقي الطباطبائي:

- مكتبة آية الله الحكيم العامة، (الحلافة الأولى)، النجف ١٣٨٢/١٩٦٢

الحسني، هاشم معروف:

- الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت ١٩٦٤

حسين، الدكتور طه (وآخرون):

- تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة ١٣٦٣/١٩٠٢

الخاقاني، الشيخ علي:

- شعراء بغداد، بغداد ١٩٦٢.

خشيم، علي فهمي:

- الجبائيان، أبو علي وإبو هاشم، طرابلس (ليبيا) ١٩٦٨.

الخطيب، البغدادي:

- تاريخ بغداد، دمشق ١٣٤٥/١٩٢٦.

الخطيب، عبد الله:

- صالح بن عبد القدوس، بغداد ١٩٦٧.

الخفاجي، شهاب الدين:

- ديوان الأدب، مخطوط المتحف العراقي، بغداد، تحت رقم ٥٨٥.

- شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، القاهرة ١٢٨٢/١٨٦٥؛ وط.
أخرى، القاهرة ١٣٢٠/١٩٠٢.

خليفة، حاجي:

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، نشرة الأستاذ فوكل G. Flügel،
لايبزيك ١٨٣٥-١٨٥٨؛ وط. اسطنبول.

الخوانساري، محمد باقر:

- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ط. حجر، طهران ١٣٠٧/١٨٨٩-
١٨٩٠.

الخيّاط، أبو الحسين:

- كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد، نشرة الأستاذ نيرك H.S.
Nyberg، القاهرة ١٩٢٥؛ وط. ثانية، الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧.

خياطة، سليم:

- ابن الراوندي، فذلّكه عنه، مجلة المقتطف (القاهرة ١٩٣١)، قسم ٤، مجلد ٧٨.

دار الكتب المصرية:

- فهرس الخزانة التيمورية، [العقائد والأصول]، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠.

الدّاماد، المير:

- الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية، ط. حجر، طهران ١٣١١/١٨٩٣-
١٨٩٤.

الدّسوقي، محمد بن محمد بن عرفة:

- حاشية الدسوقي على شرح السعد، [على هامش كتاب شروح التلخيص]، نشرة
عيسة البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٧.

الذهبي، شمس الدين:

- تاريخ الإسلام، القاهرة ١٣٦٧-١٣٦٩/١٩٤٧-١٩٤٩.

- تذكرة الحفاظ حيدر أباد ١٣٤٣-١٣٤٤/١٩٢٣-١٩٢٥.

- دول الإسلام، حيدر أباد، ١٣٣٧/١٩١٨.

- ميزان الاعتدال، القاهرة، ١٣٢٥/١٩٠٧.

الرازي، الحافظ ابن أبي حاتم:

- الجرح والتعديل، حيدر أباد ١٩٥٢-١٩٥٣.

الرازي، فخر الدين:

- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، نشرة (الدكتور) علي سامي النشار، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٨.

- محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٣-١٩٠٤.

- معالم أصول الدين، [على هامش كتاب محصل.... السابق ذكره].

- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩.

الرافعي، مصطفى صادق:

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوة، ط. أولى القاهرة ١٩٢٦ (؟)، وط ٨، القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٥ [=ط. القاهرة ١٣٨١/١٩٦١].

الزبيدي، ابن المرتضى:

- تاج العروس في شرح جواهر القاموس، القاهرة ١٣٠٦/١٨٨٨-١٨٨٩.

الزركلي/خير الدين:

- الأعلام، القاهرة ١٩٥٦-١٩٥٩.

الزمنخشري:

- أساس البلاغة، القاهرة ١٩٦٠

- ربيع الأبرار، مخطوط مكتبة الأوقاف العامة، بغداد، تحت أرقام ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩.

زكريا إبراهيم، الدكتور:

- الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، بغداد ١٣٩٢/١٩٧٢.

سبط ابن الجوزي:

- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان،

السبكي، تاج الدين:

- طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦.

السيبتي، موسى:

- المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي، مجلة النشاط الثقافي (الندف، آب ١٩٥٨)،
مجلد ١، عدد ٨٥.

السخاوي، شمس الدين:

- الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، القاهرة ١٣٥٥/١٩٣٧.

السكاكي، أبو يعقوب:

- كتاب مفتاح العلوم، ط. أولى، المطبعة الأدبية، القاهرة ١٣١٧/١٩٠٠.

السمرقندي، شمس الدين:

- الصحائف الإلهية، مخطوط باريس، برقم ١٢٤٧.

السمعاني، أبو سعيد:

- الأنساب، نشرة الساذ مارغوليوت D.S. Margoliouth، ليدن ١٩١٢.

السندوبي، حسن:

— مقدمة في أبي حيان التوحيدى آثاره ومروياته، [نشرة المقابسات]،
القاهرة ١٩٢٩/١٣٤٧

سيد، فؤاد:

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تونس ١٩٧٤/١٣٩٣.

السيوطى، جلال الدين:

- بغية الرعاة في طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة ١٩٠٨/١٣٢٦.

الشهرستاني، أبو الفتح:

— كتاب الملل والنحل، [مطبوع على هامش الفصل لابن حزم] القاهرة
١٩٠٣/١٣٢١؛ ونشرة الأستاذ كيورتن W.Cureton، ط. لندن ١٨٤٦-١٨٤٢،
وط. لايبزيك ١٩٢٣.

الشهرستاني، هبة الدين:

- مقدمة كتاب فرقة الشيعة للنوبختى، نشرة الساذ ريتتر H. Ritter، اسطنبول
١٩٣١؛ ونشرة إبراهيم الزين، بيروت (بلا تاريخ).

الشيبي، الدكتور كامل مصطفى:

- ديوان صالح بن عبد القدوس، مخطوطة المؤلف، تحت الطبع [بيروت؟].

الشيرازي، هبة الله المؤيد في الدين:

- المجالس المؤيدية، مخطوطة مصورة في مكتبة جامعة القاهرة عن نسخة الهند،
ونشرة الأستاذ كراوس Paul Kraus للمجالس ٤١٧-٤٢٢] ضمن كتاب من
تاريخ الإلحاد في الإسلام للدكتور بدوي، القاهرة ١٩٤٥؛ ونشرة الدكتور

مصطفى غالب للمجالس المائة الأولى، الجزء الأول، سلسلة التراث الفاطمي
رقم ١٣، بيروت ١٩٧٤؟].

صاعده، الأندلسي:

- طبقات الأمم، نشرة لويس شيخو، بيروت ١٩١٢.

الصدر، حسن:

- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، بغداد ١٣٧٠/١٩٥١.

الصفدي، صلاح الدين:

- الغيث المسجم في شرح لامية العجم، بولاق ١٢٩٠/١٨٧٣؛ والقاهرة
١٣٠٥/١٨٨٨.

- الوافي بالوفيات، نشرة الأستاذ ريتز H. Ritter، فيسبادن ١٩٦١.

الطوسي، أبو جعفر:

- فهرست كتب الشيعة، نشرة الأستاذين شبرنجر Sprenger وعبد الحق، كلكتا
١٨٥٣-١٨٥٥؛ ونشرة بحر العلوم، النجف ١٩٦١.

الطوسي، نصير الدين:

- تلخيص المحصل [على هامش محصل أفكار المتقدمين للرازي] القاهرة
١٣٢٣/١٩٠٣-١٩٠٤.

العالملي، محسن الأمين:

- أعيان الشيعة، دمشق ١٣٥٧م ١٩٣٨؛ وط. بيروت ١٩٦١.

العالملي، محمد، بهاء الدين:

- الكشكول، القاهرة ١٩٢٥.

العبّاسي، عبد الرحيم:

- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧-١٨٥٨؛

ونشرة محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧.

عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة:

- تثبيت دلائل النبوة، نشرة الدكتور عبد الكريم العثمان، بيروت [١٩٦٦؟].
- شرح الأصول الخمسة، نشرة الدكتور عبد الكريم العثمان، القاهرة ١٩٦٥.
- فرق وطبقات المعتزلة، نشرة الدكتور علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، الاسكندرية ١٩٧٢.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، نشرة فؤاد سيد، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل؛
- الجزء الحادي عشر، كتاب التكليف، تحقيق الدكتور محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦٥.
- الجزء الثالث عشر، كتاب اللطف، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة (بلا تاريخ).
- الجزء السادس عشر، كتاب إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠.
- الجزء العشرون، كتاب الإمامة، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة ١٣٨٥/١٩٦٥.
- عبد الحميد، الدكتور عرفان:
- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد ١٩٦٧.
- عبد الرحمن، الدكتورة عائشة:
- الغفران، القاهرة ١٩٥٤؛ وط ٣ القاهرة ١٩٦٨.
- أبو العلاء المعري، القاهرة [١٩٦٥؟].

العثمان، الدكتور عبد الكريم:

- قاضي القضاة عبد الجبار أحمد الهمداني، بيروت ١٩٦٧.

العظم، جميل بك:

- عقود الجواهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفاً فمائة فأكثر، بيروت ١٩٠٨/١٣٢٦.

العلوجي، عبد الحميد:

- عطر وحبر، بغداد ١٩٦٧/١٣٨٧.

- الفارابي في العراق، عرض بيليوغرافي، بغداد ١٩٧٥.

العلوي، هادي:

- الإبداع والإبداع في الفلسفة الإسلامية، مجلة الثقافة الجديدة (بغداد ١٩٧٥) العدد ٧٦.

عمارة، محمد:

- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، بيروت ١٩٧٢.

عمر، عزمي:

- نشرة "كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، جمع ابن ماتوية"، القاهرة ١٩٦٥.

عواد، كوركيس وميخائيل:

- رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي، مجلة المورد (بغداد ١٩٧٥) السنة ٤ عدد ٣.

الغرابي، علي مصطفى:

- أبو الهذيل العلاف، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، القاهرة ١٩٤٩/١٣٦٩ وطبعة ثانية، القاهرة ١٩٥٤.

الغزالي، أبو حامد:

- التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة ١٣١٧/١٩٠٠.

- مجموعة الجواهر الغوالي، القاهرة ١٣٤٣/١٩٢٤.

الفارابي، أبو نصر:

- الفارابي والحضارة الإنسانية [وقائع مهرجان الفارابي، بغداد ١٠/٢٩ -

١٩٧٥/١١/١]، نشرة وزارة الإعلام، بغداد ١٣٩٦/١٩٧٦.

فان إس، الأستاذ جوزيف:

- الفارابي وابن الريوندي، ترجمة الدكتور كامل مصطفى الشبيبي والدكتور عبد

الأمير الأعمش؛ مجلة الرابطة (التجف ١٩٦٧) السنة ٢، العدد ٦؛ ومجلة آفاق

عربية (بغداد ١٩٦٧) السنة ١، العدد ٦

فخري، الدكتور ماجد:

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤.

فروخ، الدكتور عمر:

- صفحات من حياة الكندي وفلسفته، بيروت ١٩٦٢.

فوزي، الدكتور فاروق عمر:

- لمحات تاريخية عن أصول اليهود في العصر العباسي، مجلة مركز الدراسات

الفلسطينية (بجامعة بغداد) ١٩٧٢، مجلد ١، عدد ٣.

الفيروز أبادي:

- القاموس المحيط، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨.

القزويني، جلال الدين:

- التلخيص، نشرة عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤؛ وط. أخرى،

المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا تاريخ).

القَمِّي، عباس:

- الكنى والألقاب، النجف ١٣٧٦/١٩٥٦.

القنوجي، أبو الطيب:

- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، نشرة عبد الحكيم شرف الدين، بومبي ١٣٨٣/١٩٦٣.

القنوجي، عبد الرهاب:

- بحر المذاهب، مخطوطة مكتبة جامعة كمبردج، برقم Or. 866.

القهبائي، عناية الله:

- مجمع الرجال، أصفهان ١٣٨٤/١٩٦٤.

القيسي، الدكتور نوري حمودي:

- منهج تحقيق النصوص ونشرها، [بالمشاركة مع الدكتور سامي مكّي العاني]، بغداد ١٩٧٥.

الكاتب، نجم الدين:

- مفصل المحصل، مخطوطة باريس رقم ١٢٥٤.

الكاظمي، محمود عبد الله:

- الحديث القدسي، أو صحائف سيدنا موسى بن عمران، ط ثانية، بغداد ١٣٧٦/١٩٥٧.

الكتبي، ابن شاكرو:

- فوات الوفيات، نشرة محمد محي الدين بن عبد الحميد، القاهرة ١٩٥١.

كحالة، عمر رضا:

- معجم المؤلفين، دمشق ١٩٥٧.

الكراكجي، أبو الفتح:

- كنز الفوائد، ط. حجر، [تبريز ؟] ١٣٢٢/١٩٠٤.

كراوس، الأستاذ بول:

- ابن الراوندي، [ضمن كتاب من تاريخ الإلحاد في الإسلام للدكتور بدوي]،
القاهرة ١٩٤٥.

- كتاب الزمرد لابن الراوندي، مجلة الأديب (بيروت ١٩٤٣). مجلد ٢ عدد ٩
- رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي، القاهرة ١٩٣٩.

كرد علي، محمد:

- رسائل البلغاء، القاهرة ١٩٣١؛ وطبعة أخرى، الثالثة، ١٩٥٤.

الكرماني، شمس الدين:

- شرح المواقف؛ نشرة سليمة عبد الرسول للقسم الأخير، تحت عنوان «الفرق
الإسلامية»، بغداد ١٩٧٣.

كمال الدين، الدكتور جليل:

- النظريات الفلسفية والاجتماعية - السياسية للفارابي (بحث مترجم للبروفسور
س. ن. غريغوريان)، مجلة المورد (بغداد ١٩٧٥)، السنة ٤، العدد ٣.

الكوثري، محمد زاهد:

- مقدمة «كتاب التبصير في الدين للاسفرائيني»، القاهرة ١٣٥٩/١٩٤٠.

كولنزيهر، الأستاذ اكنس:

- مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة
١٣٧٤/١٩٥٥.

الكيلائي، الدكتور إبراهيم:

- أبو حيان التوحيدى، القاهرة ١٩٥٧.

كيلائي، كامل:

- رسالة الغفران للشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري، القاهرة ١٣٤٢/١٩٢٣.

الماتريلدي، أبو منصور:

- كتاب التوحيد؛ مخطوطة كمبردج برقم Add. 3651، ونشرة الدكتور فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠.

ماسينيون، الأستاذ لويس:

- المباهلة [ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام للدكتور بدوي]، القاهرة ١٩٦٤.

المامقاني، عبد الله:

- تنقيح المقال في علم الرجال، النجف ١٣٥٠/١٩٣١.

الماوردي، أبو الحسن:

- أدب الدنيا والدين، [على هامش الكشكول للعاملي]، القاهرة ١٤٩٢٥.

متز، الأستاذ آدم:

- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٣٥٩ - ١٣٦٠/١٩٤٠ - ١٩٤١.

المتنبي، أبو الطيب:

- الديوان، نشرة الأستاذ ديتريصي Fr. Dietrici، برلين ١٨٦١.

مجهول [؟]:

- مجموع مخطوط من ألوان شتى، مخطوطة في خزانة الأستاذ ناجي محفوظ ببغداد، تحت رقم ٥٥٦.

محفوظ الدكتور حسين علي:

- الفارابي في المراجع العربية، بغداد ١٣٩٥/١٩٧٥

- مؤلفات الفارابي [بالمشاركة مع الدكتور جعفر آل ياسين]، بغداد ١٣٩٥ / ١٩٧٥.

محفوظ الشيخ علي:

- الإبداع في مضمار الابتداء، القاهرة، ط ٤، (بلا تاريخ).

محيي الدين، الدكتور عبد الرزاق:

- أبو حيان التوحيد، القاهرة ١٩٤٩

- أدب المرتضى، بغداد ١٩٥٧.

مذكور، الدكتور إبراهيم:

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط ٢، القاهرة ١٩٦٨.

المرتضى، الشيرف:

- الشافي في الإمامة، ط . حجر [قزوين؟]، ١٣٠١ / ١٨٨٤.

مرحباً، الدكتور محمد عبد الرحمن:

- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٠.

المسعودي، أبو الحسن:

- مروج الذهب ومعادن الجوهر، نشره الأستاذين مينار وكورتيل C. Barbier de

Meynard et Bavet de Courtelle، باريس ١٨٧٣، وطبعة بولاق (بلا تاريخ).

مطلوب، الدكتور أحمد:

- القزويني وشروح التلخيص، بغداد ١٩٦٧.

المعري، أبو العلاء:

- رسالة الغفران، نشرة إبراهيم اليازجي، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣؛ ونشرة كامل

كيلاني، القاهرة ١٩٢٣؛ ونشرة دكتورة عائشة عبد الرحمن، القاهرة ١٩٥٠.

المقدسي، مطهر:

- البدء والتاريخ، نشرة الأستاذ هوار M. Cl. Huart، باريس ١٩٠١ - ١٩١٦.

المقريزي، تقي الدين:

- الخطوط، ط. بولاق ١٢٧٠/١٨٥٤؛ وط. القاهرة ١٣٢٤ - ١٣٢٦/١٩٠٦ - ١٩٠٧.

مكارثي، الأستاذ رتشد يوسف:

- التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب [= الكندي]، بغداد ١٣٨٣/١٩٦٢.

نادر، الدكتور ألبير نصري:

- أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، بيروت (بلا تاريخ).

- فلسفة المعتزلة، الإسكندرية ١٩٥٠.

النجاشي، أبو العباس:

- كتاب الرجال، بومبي ١٣١٧/١٨٩٩.

النشأ، الدكتور علي سامي:

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ط ٢، الإسكندرية ١٩٦٢ [= ط.

خامسة، الإسكندرية ١٩٧١]؛ الجزء الثاني، ط ٢، الإسكندرية ١٩٦٤.

نعمة، عبد الله:

- فلاسفة الشيعة، بيروت [١٩٦٥ ؟].

- هشام بن الحكم، أستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، بيروت (؟) ١٣٧٨ / ١٩٥٩.

نييرك، الأستاذ هـ. م:

- مقدمة «كتاب الانتصار للخياط»، القاهرة ١٩٢٥.

نيكلسون، الأستاذ رينولد الن:

- تاريخ الأدب العباسي، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي، بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧.

الهاشم، جوزف:

- الفارابي، بيروت ١٩٦٠.

الهاشمي، أحمد:

- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ط. ثانية عشرة، القاهرة ١٣٧٩ / ١٩٦٠.

الهمداني، محمد بن عبد الملك:

- تكملة تاريخ الطبري، نشره ألبرت يوسف كنعان، بيروت ١٩٦١.

الهمداني، بديع الزمان:

- الرسائل، ط. أولى، اسطنبول ١٢٩٧/١٨٨١.

الوردي، الدكتور علي:

- وعظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤.

اليافعي، عفيف الدين:

- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، حيدر آباد ١٣٣٧ - ١٣٣٩ / ١٩١٨ - ١٩٢٠.

ياقوت الحموي:

- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب [= معجم الأدباء]، نشرة الأستاذ مارغوليوث D. S. Margoliouth، القاهرة ١٩٢٥.

(ب) المصادر والمراجع الشرقية

إقبال، الأستاذ عباس:

- خاندان توبختي، طهران ١٣١١ ش. ق/ ١٩٣٣.

التستري، نور الله:

- مجالس المؤمنين، طهران ١٣٢٠ / ١٩٠٢.

خواند أمير:

- تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد بشر، طهران ١٣٣٣ ش. ق/ ١٩٥١.

خياطة، سليم:

- ابن راوندي، فيلسوف بزرگ پارسي، [ترجمة وحيد؟]، مجلة ارمغان، (طهران ١٩٣١)، السنة ١٢، العدد ١١.

الرازي، ابن الداعي الحسيني:

- كتابة تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، نشرة عباس إقبال، طهران ١٣١٣ ش. ق/ ١٩٣٥.

شیرازی، أحمد افشاری:

- متون عربی و فارسی در باره مانی و مانویت، طهران ۱۳۳۵ هـ. ش/ ۱۹۵۵.

عطش، أحمد:

Ahmet Ates: Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi; (Vol. XV, Sayı 57)

مجلة 1951 Ankara Belleten .

فراشیری، سامی بیه

- قاموس الاعلام، اسطنبول ۱۳۰۸/۱۸۹۱.

کراوس، الأستاذ بول:

Paul Kraus: Ravendi; in: Islam Ansiklopedisi, Istanbul 1964, vol. IX, x. 639.

مجهول [؟]:

- مخطوط مجامیع ترکیه، فی خزانه الأستاذ ناجی محفوظ بیغداد، تحت رقم ۵۵۶.

محقق، دکتر مهدی:

- ابن راوندي، مجله یغما، (طهران ۱۳۳۷ - ۱۳۳۸ ش. ق/ ۱۹۵۹ - ۱۹۶۰.

- منابع تازه درباره ابن راوندي، مجله دانشکده ادبیات [دانشگاه تهران] ۱۳۴۵ ش.

ق/ ۱۹۶۷، مج ۱۴، جزء ۱.

مستوفی، حمد الله:

- تاریخ کزیده، نشره الأستاذ براون E. G. Browne، لیدن ۱۹۱۰.

معصوم، علي:

- طرائق الحقائق، نشره محمد جعفر محبوب، طهران ۱۳۱۹ / ۱۹۰۲.

ناصر خسرو:

- جامع الحكميتين، نشره الأستاذ كوربن H. Corbin ودكتور محمد معين، طهران ۱۹۵۳.

نقيسي، سعيد:

- علم كلام در اسلام، مجلة دانشكده ادبيات [دانشگاه تهران]، سال دوم، شماره أول، (طهران ۱۳۳۳ ش. ق/ ۱۹۵۵).

نيكلسون، رينولد الن:

- فهرس تاريخ كزيده The Indices of Tarikh-i-Guaida، لندن ۱۹۱۳.

المراجع الأوروبية

Abel. A.:

Abu'Isá al-warraq, privately cyclostyled, Brussels, 1949.

Al- A'asam, A.A.:

Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-mu'tazilah, ph.D.Dissertation, University Library of Cambridge, 1972, Editions Oueidat, Beirut-Paris 1975-1977/

Arberry, A. J.:

A Second Supplementary Hand-list of the Muhammadan Manuscripts in the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1952.

Aronold, T.:

The Mu'tazilites, Leipzig 1902.

Bercher, Léon:

Le Collier du pigeon de l'Amour et des Amants (par Ibn Hazm).
Algeria 1949.

Boer, de:

Zur Kindi und Seiner Schule; in: Archiv f. Gesch. D. Philos. 1900.

Brockelmann, C.:

Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband, Leyden 1938.

Browne, E. G.:

A Hand-List of the Muhammadan Manuscripts in the Library of the
University of Cambridge, Cambridge 1900.

A Supplementary Hand-List of the Muhammadan Manuscripts of
the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1922.

A Literary History of Persia, London 1902-6.

Dozy, R.:

Essai Sur l'Histoire de l'Islamisme, Leyden-Paris 1879. Supplé.
Ment, Leyden 1881.

Gabrieli, F:

L'opera d'ibn al-Moqaffa; in: Rivista degli Studi Orientali, vol. Xiii.

Goldziher, Ign.

Die Sabbathinstitution im Islam; in: Gedenbuch zur Erinnerung an
David Kaufmann, Breslau 1900.

Salih b. 'Abd al - Qudus und das Zidiikthum während der Re-
gierung des Chalifen al-Mahdi; in: Transactions of ixth Congress of
Orientalists. London 1893, vol. II.

Gottschalk, H.:

Zu H. Ritter, Philologica vi; in: Der Islam, 1931, vol. Xix.

Graf, G;

Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn 'Adi und Späterer
Autoren. Münster 1910.

Guidi, N:

La lotta tra l'Islame il Manicheismo, un Libro di ibn al-Muqaffa;
Contro il Corano Confutato da al-Qasim, Rome 1927

Postille «Beitrage zur islamischen Kestergeschichte»; in: Rivista
degli Studi Orientali, 1934, vol, xiv.

Haarbucher, Th.;

Al-Sahrastani, Religiousparteien ynd Philosophenchulen, Halle
1850.

Hamdani, H.:

The History of Ismaili Da'wat and its literature during the last phase
of the the faimid Empire; in: Journal of the Royal Asiatic So-ciety,
1932.

Horten Max:

Die philosophischen probleme der spekulativen theologie im Islam,
Bonn. 1910

Die Philosophischen systeme der spekulativen theologon im Islam,
Bonn 1912.

Houtsma, Th.:

Zum Kitab al-Fihrist; in: Wiener Zeitschrift fur die kunde des
Morgenlandes, 1889, vol., Iv.

J. L. o. (sic):

«Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitab az-Zumurrud
des Ibn ar-Rawndi «Estratto della Rivista degli Studi Orientali, xiv –
Un folleto de 82 pp., in: Andalus, (Madrid – Granada), 1935, vol.
Iii.

Klein, W.C.:

Al – ibanah an usul ad-diyanah by al-;Ash;ari, New Haven 1940.

Kratschkovsky, Ign.:

Zur Entsehung und komopsititon von abu – l- Alas Risalat al –
Guffran; in: Islamica, 1924-5. vol. i.

Un document oublie sur les cevres d'Ibn ar – Rawandi; in: Comptes
– Rendus de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S – 1926 (Mai-Juin).

Kraus, Paul:

Beitrage Zur islamischen Ketzergeschichte: des Kitab as-Zumurrud des Ibn ar-Rawandi; in: Rivista degli Studi Orientali, 1934, vol. Xiv.
Art. Rawandi; in: Encyclopaedia of Islam, Supplement, Leyden-London, 1938.

Luciani, J.D:

El-Irchad de Imam al-Haramain, Paris 1930.

MacCarthy, R.J.:

The Theology of Al-Ash'ari, Beyrouthe 1953.

Macdonald, D. B.:

The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Treory, London 1903.

Massignon, L.:

La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, Paris 1922.

Mehren. N.A.F.:

Exposé de la réforme de l'Islamisme, Leyden 1878.

Nallino. C.A.:

Di una strana opinione attribuita and al -Gahiz introno al-corane; in: Rivista degli Studi Orientali, 1916, vol. vii.

Nicholson, R.A.:

The Risalat al-Ghufran: in: journal of the Royal Asiatic Society, 1902.

Nyberge, H.S.:

Le livre du Triomphe et de la refutation d;Ibn Al-Rawndi l'Heretique, (preface), Beyrouth 1957.
Art. Mu'tazila; in: Encyclopaedia of Islam, vol. iii

Ritter, H.:

Philologika iii: Muhammadanische Haresiographen; in: Der Islam, 1929, vol. xviii.
Philologika vi: Ibn al -Gauzis Bericht uber Ibn ar-Rewandi, in: Der Islam, 1930, vol,xix.

Schacht, J.:

New Sources for the History of Mohammedan Theology; in: *Studia Islamica*, 1953, vol. i.

Steinschneider, M.:

Al-Farabi (Alpharaius), Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften, St. – Petersburg 1869.

Spitta, S.W.:

Zur Geschichte Abu a-Hasan al-As'ari, Leipzig 1876.

Steiner, H.:

Die Mu'taziliten oder Freidenker im Islam, Leipzig 1865.

Tritton, A.S.:

Al-Muhassal by Muhammad ibn 'Umar al-Razi; in: *Journal of the International Society for Oriental Research*, Leyden 1967, vol. xvii-xix.

Wensinck, A.J. (and Others):

Concordance et indices de la Tradition Musulmane, Leyden 1936-67.

الفهارس العامة

إعداد: مهّد عبد الأمير الأعسم

« نظّمت الفهارس شاملة لمجلدي الكتاب، ما عدا
ضميمة المجلد الثاني لأسباب فنيّة؛ وقد جاءت
عملية تنفيذ الفهرسة على نحو يتابع نظام فهارس
كتاب (تأريخ ابن الريوندي الملحد)؛ فقد حسبنا لـ
(ابن) و(أبو) موضعهما من الأبجدية، كما
استعملنا المشهور من الأسماء وفي حالات كثيرة
أحلنا إلى صور أخرى من تلك الأسماء ».

محتويات الفهارس العامة

- ١ - فهرس الأعلام
- ٢ - فهرس الأمكنة والمواضع
- ٣ - فهرس الكتب والأبحاث والمجلات
- ٤ - فهرس عربي - يوناني
- ٥ - فهرس: محتويات المجلد الثاني / بالعربية
- ٦ - فهرس أوروبي عام
- ٧ - فهرس: محتويات المجلد الثاني / بالإنكليزية

فهرس الأعلام

(أ)

آتش ٦٢٧؛ وينظر Ates في الفهرس الأوروبي.

آدم [النبي] ٢٠٢، ٥٤٦،

آدم الود ٨.

الآدمي ٦١٧

آرون بن إيليا ٣٣٩.

إبراهيم [النبي] ١٩، ٩٧، ١١٢، ١١٨.

إبراهيم بن عياش ٥٩٥.

إبراهيم الدسوقي عطية ٤٢.

إبراهيم السامرائي [الدكتور] ٤٦٣، ٤٦٤.

إبراهيم مدكور [الدكتور]؛ ينظر «مدكور».

ابن أبي أصيبعة ١٠٩، ١٩١، ٢١٠، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١، ٥٦٧، ٦٢٥.

ابن أبي بشر ٥٩٤.

ابن أبي الحديد ١٠٥، ١٤٧.

ابن الأنباري ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٨، ٥٢٩.

ابن بابويه القمي ٣٣٧، ٣٣٩.

ابن بسام ٥٢٣.

ابن البيطار ٣٠١.

ابن تغري بردي ١٤٨، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٣٦٦، ٣٦٨.

ابن تيمية ٣٦٧، ٥٩٣.

ابن جني ٣٠٩، ٣١١.

ابن الجوزي ٦١، ٦٤، ٧٣، ٨٤، ٨٩، ١٠٣، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٤٤، ١٤٧،

١٤٨، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٥، ٢١٨، ٢٤٩، ٢٦٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٦، ٢٩٧،

٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٣، ٣٢٧ - ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥٢،

٣٥٤، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧١، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٢٩، ٤٧١، ٤٧٢، ٥٠٢ - ٥٠٦،

٥٠٨، ٥٠٩، ٥٢٦، ٥٧٢ - ٥٧٥، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٥.

ابن حجر العسقلاني ٦١، ١٤٧، ٥٠٥.

ابن حزم ١١٨، ١٣٢، ١٣٤، ٣٢٥، ٤٨١، ٤٨٧، ٥٤٧، ٥٥٧، ٦١٤

ابن خلاد ٥٩٥.

ابن خلكان ٤٥، ٦١ - ٦٤، ٧٧، ٨٠ - ٨٢، ٨٤، ٩٢، ٩٥، ٩٩، ١٠٤، ١٢٩، ١٤٦،

١٥٠، ١٥١، ١٧٠، ١٧٢، ١٨٦، ٢٤١، ٢٤٩، ٢٦٣، ٢٦٥، ٣٧٢، ٤٨٢، ٤٨٧،

٥٠٤، ٥٧٣.

ابن الخياط؛ ينظر «الخياط».

ابن داود ٤٧٣.

ابن ديسان ١١١.

ابن درستويه ١٠٨، ٢٠٥، ٣٥١، ٤٦٣، ٤٦٧.

ابن الراوندي، أحمد بن يحيى؛ ينظر «ابن الريوندي».

ابن الراوندي، (والده)؛ ينظر «يحيى بن اسحق الريوندي».

ابن الراوندي، (أخوه)، ٩٠، ٣٧٣.

ابن الراوندي، (عمّه)، ٩٠، ٣٧٣.

ابن الراوندي، (القاضي) ٣٦٧.

ابن الروندي؛ ينظر «ابن الريوندي».

ابن الريوندي: يرد ذكره في صفحات المجلدين كافةً.

ابن ربّ الطبري ٢٨٩ - ٢٩١، ٣٠٤.

ابن سبعين ٥٠١.

ابن سعد ٢٨٩، ٢٩١، ٣٠٤.

ابن سينا ١٥٢، ٢٠٦.

ابن شاکر، [الكتبي] ٧، ٥٦، ٢٣١، ٢٤٨، ٢٥١، ٣٦٤.

ابن شهر آشوب ٦٣، ١٠١، ١٤٩، ١٦٦.

ابن طالوت؛ ينظر «اسحق بن طالوت».

ابن العديم ٢٣٨.

ابن عربي ٥٠١.

ابن عساكر ٣٥، ٦١٨، ٦١٩.

ابن العطار ١٥٧.

ابن عقيل، أبو الوفاء ٨٥، ٨٦، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٣٠ - ٣٣٦، ٣٤٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٥،

٣٦٨، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٢٦، ٥٧٢، ٥٨٢، ٥٨٥.

ابن العماد ١٤٢، ١٤٥، ٥٦٦.

ابن فارس ٣٠٩، ٣١٠، ٤٧١.

ابن الفراء ٤٥٣.

ابن فارس: ٣٠٩، ٣١٠، ٥٠٢، ٥٠٥، ٥٠٨.

ابن فورك؛ ينظر «أبو بكر بن فورك».

ابن القارح ٧٢، ٧٣، ٧٤، ١٤٣، ١٤٤، ٢٤٠.

ابن القاضي ٥٦٦.

ابن قنة ٢٤٤.

ابن القفطسي ١٩١، ٢٠٥، ٣٣٥، ٣٤٧، ٣٥٠، ٤٤٩، ٤٦٣، ٤٦٧، ٥٦٧/، ٦٢٥، ٦٢٦

ابن قيم الجوزية ٢٨٨.

ابن كثير ٤٦، ١٤٦، ١٤٨.

ابن كمال باشا ٤٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٨، ٢٤٩.

ابن لاوي الهروي (ظ) ١٦٩.

ابن لاوي اليهودي ٢٢، ٢٥، ٨٥، ٨٦، ١٠١، ١٤٦، ١٦٩، ١٧٤.

ابن ماتويه ٥٦١، ٥٩٦.

ابن المرتضى ٧٩ - ٨٣، ٨٦، ١٤٠، ٤٧٨، ٤٧٩.

ابن مسرة ٤٨٦.

ابن مطهر؛ ينظر «العلامة الحلّي».

ابن مفلح ٨، ٢٠٧.

ابن المقفع ١٢٣، ٢٣٠، ٢٤١.

ابن النجار ٨٥، ١٢٨.

ابن النديم ٦٢، ١٠٠، ١٦٤، ١٦٨، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٣٩ - ٢٤١، ٢٤٩.

٣٤٢، ٣٤٧، ٣٥١، ٣٦٣، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٦٨، ٥٧٧، ٦٢٣.

ابن هشام (صاحب السيرة) ٢٩١.

ابن الهيثم ١٠٨، ٣٥١، ٣٥٦.

ابن وحشية ١٢٠.

- ابن الوردی ٢١٩، ٢٣٤، ٢٤٩.
- ابن یعقوب ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٤٩.
- أبو أحمد بن أبي هاشم ٥٩٠.
- أبو اسحق [إبراهيم بن عیاش] ٥٩٥.
- أبو اسحق النصیبي ٥٩٦.
- أبو بكر بن الأصم ٤٦، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٨.
- أبو بكر بن فورك ٦١٩.
- أبو بكر البرذعي ١٠٨، ١٤٥، ٣٥١.
- أبو بكر الصديق ١٧، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٩، ٢٧٣، ٢٧٧.
- أبو جعفر الإسكافي؛ ينظر «الإسكافي».
- أبو الحسن؛ ينظر «الأشعري».
- أبو الحسن الفروزي ٤١٩.
- أبو الحسين [محمد الآفلي] ١٦٩.
- أبو الحسين بن الريوندي؛ ينظر «ابن الريوندي».
- أبو الحسين البغدادي؛ ينظر «ابن الريوندي».
- أبو حفص الحداد؛ ينظر «الحداد».
- أبو حنيفة ٤٣٤.
- أبو رشيد؛ ينظر «النيسابوري».
- أبو زفر ٨٦، ٣٦٩.
- أبو السعد؛ ينظر «الحاكم الجشمي».
- أبو سعيد الحصري؛ ينظر «الحصري».
- أبو سهل النوبختي ٢١، ٦١، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٩٣، ١٠١، ١٠٥، ١٠٨، ١٤٥/١٦٦، ١٧٦، ٢٣٩، ٣٤٧.

أبو شاكر الديصاني ٢٣، ١٣٠.

أبو العباس الطبري ٦١، ٨٣، ٨٦، ٩٣، ١٦٨، ٢٣٩.

أبو العباس القلانسي ٣١.

أبو العباس المبرد ١٦٩، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٨، ٥٢٩.

أبو عبد الله البصري ٤٧٨، ٥٩٥.

أبو عبد الله الداعي ٤٧٨.

أبو عفان [الرقي] ١٢٧

أبو العلاء المعري ٦٤، ٧٢، ٨٩، ٩٨، ١٠٣، ١٠٩، ١١٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٦١،

١٧٥، ١٧٨، ١٧٩ / ١٨١، ٢١٨ — ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٤،

٢٥٢، ٢٦٤، ٢٨٨، ٣٣٢ — ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٣، ٤٢٤، ٤٧١، ٤٧٢، ٥٠٢

— ٥٠٤، ٥٠٦ — ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٦، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٧٨.

أبو علي بن خلاد؟ ينظر «ابن خلاد».

أبو علي التنوخي ٨٣، ٢٢٠.

أبو علي بن الوليد ٥٠٦.

أبو علي الجبائي ١٨، ٢٨، ٥٥، ٧٧، ٧٩، ٨٣ — ٨٧، ٩٣، ٩٤، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤،

١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٤٧، ١٥٢، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٤، ١٧٥، ١٩٣، ٢٠٨، ٢٩٦،

٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٥، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢، ٤١٩،

٤٢١ — ٤٢١، ٤٢٨، ٤٣٢ — ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٥٥، ٤٦٣، ٤٧٨، ٥٧٤

— ٥٨٧، ٥٩٨، ٥٩٠، ٥٩٣ — ٥٩٦.

أبو عمرو أحمد بن خلف ٤٢٠.

أبو عيسى اليهودي ٧٧، ٨٦، ١٦٨، ١٧٢، ١٩٥.

أبو عيسى الوراق ١٥، ١٦، ١٩ — ٢١، ٢٣ — ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٤١، ٨٤ — ٨٧، ٩٤،

٩٥، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٧، ١٠٨، ١١٥، ١٢٢، ١٣٠، ١٣٦، ١٣٧، ١٦٥، ١٦٦،

١٦٩، ١٧٧، ١٨٤، ٢٠٨، ٢١١، ٢٩٨، ٣٥٣، ٣٦٦ - ٣٦٩، ٣٧٣، ٣٧٤، ٤٤٠،

٤٤٤ - ٤٤٦، ٤٥٩، ٤٧٣، ٤٧٤، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٨٢، ٥٩٢ أ ٥٩٤.

أبو الفتح، منتجب الدين ٦٤، ١٠٣.

أبو الفداء ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ٣٦٦، ٤٧٩.

أبو القاسم؛ ينظر «أبو القاسم البلخي».

أبو القاسم البلخي [الكعبي] ١٧، ٢٩، ٣٦، ٦٢، ٧٧، ٧٩ - ٨١، ٨٣، ٨٦، ٨٨،

٩١، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣ - ١٠٥، ١٠٨، ١١٧، ١٣٧، ١٤٠،

١٤٥، ١٦٤ - ١٦٦، ١٦٨، ٢٠٦ - ٢٠٨، ٢١٠، ٢٣٩، ٢٩٥، ٣٢٣، ٣٤٨،

٣٤٩، ٣٥٢، ٣٦٦، ٣٧٢، ٣٧٣، ٤١٥، ٤٢١، ٤٥٥، ٥٦٢، ٥٦٩، ٥٧٣، ٥٧٧،

٥٨٧، ٥٩٥، ٦١٩، ٦٢٢، ٦٢٣

أبو القاسم الحجاج الطرابلسي ٥٩٣.

أبو قبيس ١٨٩.

أبو مجالد ٨٦، ٣٦٩، ٣٧٠.

أبو المحاسن؛ ينظر «ابن تغري بردي».

أبو محمد بن متويه؛ ينظر «ابن ماتويه».

أبو محمد النوبختي؛ ينظر «الحسن بن موسى النوبختي».

أبو المظفر الاسفرايني؛ ينظر «الاسفرايني».

أبو منصور البغدادي؛ ينظر «البغدادي».

أبو هاشم الجبائي ٧٩، ٨٢، ١٠٨، ٣٠٩، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٦، ٤٤٣،

٤٥٦، ٥٧٤، ٥٨٣، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٤، ٥٩٥.

أبو الهذيل العلاف ٨١، ١١١، ١٣٢، ١٧١، ١٩٢، ٣٤٠، ٥١٠، ٥١١، ٥١٣ -

٥١٥، ٥٣٣ - ٥٤٠، ٥٤٧، ٥٥٨، ٥٧٨، ٥٩٥، ٦٠٠، ٦٠١ - ٦٠٨، ٦١٠،

٦١٢، ٦١٧

- أبو هريرة الراوندي ١٤٨، ٤٤٧.
- أبو الوفاء بن عقيل؛ ينظر «ابن عقيل».
- أحمد افشاري شيرازي ٢٢٨.
- أحمد أمين ٢٢٩، ٢٥٠، ٤٧٧، ٥١٨، ٥١٩.
- أحمد بن حائط ٨٨، ١٣٢، ١٣٨، ٣٠٣، ٥٩٢.
- أحمد بن الطيب السرخسي ١٢٠، ٢٤١، ٣٤٥.
- أحمد بن يحيى البغدادي؛ ينظر «ابن الريوندي».
- أحمد بن يحيى الراوندي؛ ينظر «ابن الريوندي».
- أحمد بن يحيى المروزي؛ ينظر «ابن الريوندي».
- أحمد الثالث ٢٣١، ٢٤٨.
- أحمد صقر ٢٢٩، ٢٥٠.
- أحمد عويدات ٦، ٥٩٧.
- أحمد محمد الحنبولي ٤٢.
- إخوان الصفاء ١٥٢، ٣٥٨.
- أرسطو ٢٠٦، ٣٠١، ٣٥٧، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٩١، ٥٤٩، ٥٥٠.
- أرنالديز، روجيه [الأستاذ]: ٦.
- أرنولد ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٦٣، ٤٨٧.
- اسحق [النبي] ١٩.
- اسحق بن طالوت ١٢٢، ٤٢٠.
- الاسفرايني ٤٧٦، ٤٩٦.
- الاسكافي ١٣٩، ٦١٧.
- إسماعيل باشا البغدادي ٦٦، ٦٧.

الاسواري (أبو علي) ١٩٢، ٣٧٠، ٥٧٨.

الاسواري (صالح) ٣٧٠.

اشبها ٢٩٣، ٣٠٥.

اشتروتمان ٣١٣.

اشبرنجر ٢٩١.

اشتشنيلدر ٣٥١.

الأشعري ٣٥، ٣٦، ٥٣، ٨٣، ١٠٨، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٧، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٨، ٢٤٩،

٣٠٨، ٣٠٩، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٨، ٥١٠، ٥٣٥، ٥٤٧، ٥٤٨،

٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٣، ٥٧٥، ٥٩٢ - ٥٩٤، ٦١٦ - ٦١٨، ٦٢٣

الأصفهاني، أبو الفرج ٢٥٠.

الأعسم؛ ينظر «عبد الأمير الأعسم».

أغابزرك ٦٢٧.

أفلاطون ٤٤٩، ٥٤٨.

إقبال؛ ينظر «عباس إقبال».

إقليدس ١٧٣، ١٨٠، ٣٠٢، ٤٤٩، ٤٧٩.

أكثم بن صيفي ٧٣، ٧٨، ٩٦، ١٢٥، ٢٩٧، ٣٠٧، ٣٤٣، ٤٧٩، ٥٧٥، ٦٢٠.

ألبير نصري نادر [الدكتور] ٣١.

أماري [الأستاذ] ٤٨٧.

أمين الخولي ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٣٠، ٥٧٧.

الأمين العاملي، محسن ٩٩.

أندرية، تور [الأستاذ] ٢٨٩، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٤٣.

أنور الجندي ٦٣٠.

أهيان بن أوس ٢٨٩.

الأهوازي، أبو علي ٣٦.

الايحي، عضد الدين ٤٢، ٣٠٥، ٤٨١ - ٤٨٣، ٤٨٧، ٥٤٨.

الايراثشهري ١٨٤، ١٨٤، ٣٢٢، ٣٢٣.

ايفانوف [الأستاذ] ٢٦٤، ٢٨٦، ٣١٣، ٣٤٥.

(ب)

الباقلاني ١١٨، ٣٢٥.

بانت [الأستاذ] ٣٢١.

باول كراوس؛ ينظر «كراوس».

البحارني؛ ينظر «البلادي البحراني».

بحر العلوم، محمد ١٦٣.

بحيراء الراهب ٢٧٣.

البخاري ٥٣٢.

بدر الجمالي ٢٨٥.

بدوي؛ ينظر «عبد الرحمن بدوي».

برييه دي مينار [الأستاذ] ٣٢٢.

برتلو، [الأستاذ] ٣٠٣.

برجشتريسر، [الأستاذ] ١٩٢، ٣٠٢.

البردعي؛ ينظر «أبو بكر البردعي».

برغوث (محمد بن عيسى) ١٢٨، ٤١٥، ٥٣٢.

البرقوقي؛ عبد الرحمن ٧١، ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٥١.

برهام ١١٨.

بروكلمان، [الأستاذ] ٣٣٧، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٧، ٤٥٩، ٢٥٩، ٥٧٣.

بريه [الأستاذ] ٣٦٧.

بشار بن برد ١٣٠، ١٣٨، ٥٦٦، ٥٩٢.

بشر المريسي ٣١، ٤٣، ٤٦.

بشر بن المعتز ١٣٢، ١٣٦، ١٥٧، ٥٧٨، ٦٠٧.

بطليموس ١٧٣، ٣٠٢، ٤٤٩، ٤٧٩؟

البغدادي، عبد القاهر ٣١، ٣٥، ٨٧، ٨٨، ١١٨، ١٢٦، ١٣٥، ١٤٠، ١٨٢، ٣٠٣،

٣٠٥، ٣٢٥، ٣٤٣، ٤٤٩، ٤٧٦، ٤٨١، ٤٩٠، ٤٩٤ - ٤٩٦، ٥١١ - ٥١٣،

٥٣٥، ٥٣٦، ٥٤٨، ٥٥٦، ٥٧٥، ٦١١، ٦١٦

البلاذلي البحراني ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٢، ٥٢٨؟

البلخي؛ ينظر «أبو القاسم البلخي الكعبي».

بلثيوس، أسين [الأستاذ] ٣٢٥، ٣٢٦.

بور، دي [الأستاذ] ٣٤٦، ٣٤٧، ٥٩٢.

بهاء الدين العاملي ٢٢٤ - ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥١.

بنو أسد ١٥٠.

بنو أمية ١٠٢.

بنو العباس ٢٠، ٧٥، ١٠٢، ١١١، ١٤٨، ١٦٧.

البيروني ١١٦، ١١٧، ٣٠١، ٣٠٤، ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٣٢، ٥٨٨.

بينس، [الأستاذ] ١٢٦، ٦٢٩.

البیهقي ١٣١، ٣٠٥.

(ت)

التبريزي، عبد الرحيم ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٣.

الترمذي ٣٠٣.

التستري، محمد تقي ٥٢٧.

التفتازاني ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٣

التوخّي؛ ينظر «أبو علي التوخّي».

التهانوي ٤٨٢.

توتل، فردنان ١٥٩.

التوحّدي، أبو حيان ٦٤، ٨٩، ١٠٣، ١٣٠، ١٧٨، ١٨١، ١٨٥، ٢١٧، ٢٢٩، ٢٣٧،

٢٣٨، ٢٤٢، ٢٥٠، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٢، ٥٠٢ - ٥٠٩، ٥١٨، ٥٢٣، ٥٢٦، ٥٦٦.

التومني؛ ينظر «التومني».

التيفاشي ٣٠١.

تيمور، أحمد ١٢٩، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٥٣.

(ث)

الشمالي ٥٢٣.

ثغوري ١٨٤، ٢٨٨، ٣٤٤، ٣٦٢.

ثمّامة بن أشرس ٤٥، ٨٨، ١٢٨، ١٣٤، ١٤١، ٦١١

الشمّوني، أبو معاذ ٤٣.

(ج)

جابر بن حيان ٢٢، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٥٨.

الجاحظ ١٧، ٢٩، ٤٦، ٧٦، ٨٦، ٨٨، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٢٧، ١٣١، ١٣٥، ١٣٧،

١٣٩، ١٤٠، ١٦٧، ١٨٧، ٢٠٠ - ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٦٣، ٣٠٦، ٣٢٦، ٣٣٥،

٣٧٣، ٤٢٠، ٤٨٠ - ٤٤٨، ٤٩٧، ٥٢٣ - ٥٢٥، ٥٦٤، ٥٧١، ٥٧٤، ٥٧٥،

٥٨٣، ٥٨٤، ٥٩١، ٦١٥.

جار الله، زهدي حسن ١٣٠، ١٨٢، ٥٩٢.

جالان ٤٨٣.

جالينوس العرب؛ ينظر «الرازي، أبو بكر».

الجبائي؛ ينظر «أبو علي الجبائي» أو «أبو هاشم الجبائي».

جبريلي، فرنسيسكو [الأستاذ] ١٢٣، ٢٩٥.

جراف، [الأستاذ] ٣١٣، ٣٢١.

الجرجاني ٤٨٢.

الجزائري، نعمة الله ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٥٠.

جعفر آل ياسين [الدكتور] ٧، ٢٠٠، ٦٢٥.

جعفر بن حرب ٣٧٠، ٥٥٢، ٥٥٨، ٦٠٦، ٦١٧.

جعفر بن مبشر ١٣٦، ١٣٩، ٣٦٠، ٤٢٠.

جعفر الصادق ٣٤٢.

جليل كمال الدين، [الدكتور] ٦٢٥.

جهم بن صفوان ١٢٧.

جواد علوش، [الدكتور] ٧.

جورتمان، [الأستاذ] ٣٢٦، ٣٤٠، ٣٤١.

جوجويه، [الأستاذ] ٣١٠.

جورج قنواتي، [الدكتور]: ٥٢١.

جورج مقدسي، [الدكتور] ٢٠٧.

جولديزهر ١٢٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٦٤، ٤٨١، ٤٨٧، ٥٢١.

الجوهري ٤٩.

جويدي، ميكل انجلو [الأستاذ] ١٢٣، ٢٦٢.

(ج)

حاجي خليفة ٥٣، ٥٤، ٦٢، ٣٦٦، ٤٨٧.

حارث الوراق ٣٦، ٦١٩.

الحاكم الجشمي، أبو السعد ١٧، ٧٩، ٤٢٠، ٤٥٨، ٥٧٦، ٥٨٢، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٤، ٥٩٩.

الحجاج؛ ينظر «أبو القاسم الحجاج».

حسام الدين القدسي ٣٥.

حسام محي الدين الألوسي، [الدكتور] ١٨٣.

حسن بن علي الطبرسي ٦٤، ٦٥، ١٠٣، ١٠٥.

حسن بن موسى النوبختي، أبو محمد ٥٧، ١٠١، ١٠٨، ١١٧، ١٦٦، ١٧٦، ٣٢٣ - ٣٢٥، ٣٣١، ٤٧٣، ٤٧٥، ٥١٦، ٦٢٢.

حسن الصدر؛ ينظر «الصدر».

حسين علي محفوظ [الدكتور] ٧، ٤٩، ٥٠، ٢٢٨ - ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٩، ٦٢٥.

حسين النجار ١٢٨، ٥٣٢.

الحسني، هاشم معروف ١٧١.

الحداد، أبو حفص ١٥، ١٦، ١٩ - ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٩٤، ٩٥، ١٠٢، ١٠٣، ١٣٠، ١٦٦، ١٦٨، ٤٤٤، ٥٦٩.

الحضرمي ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٥٠.

حفص الفرد ١٢٨، ٥٣٢، ٥٩٤.

الحلاج ٢٢٨، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٦.

الحلي ٢٣٢.

الحميري، السيد ٤٤٦.

الحنبلي؛ ينظر «ابن عقيل» أو «ابن العماد».

حيوي البلخي ١٩٥، ٢١٢، ٣٥٥.

حيويه؛ ينظر «حيوي البلخي».

(خ)

الخاقاني، علي ١٦٤، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٣، ٥٧٣.

الخيزأرزي، نصر ٥٦، ٢٣١.

خديجة بنت خويلد ٢٧٣، ٢٧٧، ٣٦٠.

خشيم؛ ينظر «علي فهمي خشيم».

الخطيب البغدادي ٢٣١، ٢٥٠.

الخفاجي، شهاب الدين ٥٥، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠.

الخليل بن أحمد: ٢٩٥.

الخوانساري ٦٣ - ١٤٩، ١٥٠، ٢٤٠، ٢٥٣.

الخياط، المعتزلي ٧٦ - ٨٢، ٨٦، ٨٨، ٩٠ - ٩٢، ٩٤، ٩٦، ٩٨، ١٠٠، ١٠١،

١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤،

١٣٧، ١٣٩ - ١٤١، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٤، ١٧٦،

١٧٧، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٢، ١٩٤ - ١٩٦، ٢٠٠ - ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٣٨، ٢٣٩،

٢٤٢، ٢٥٠، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٨٥، ٢٩٣ - ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣١٢،

٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٥٥، ٤٧٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩١، ٤٩٣ - ٤٩٧، ٥١٠، ٥١٢،

٥١٥ - ٥٣٢، ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٨ - ٥٤٥، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٧ -

٥٦٠، ٥٦٢، ٥٦٥، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨٤، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٦،

٦٠٠ - ٦٠٤، ٦٠٦ - ٦١٧، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٤.

خياطة، سليم ٨٩، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٣.

(د)

دافسن، [الأستاذ] ٣٥٥.

الداماد ٣٦٧، ٥٠١.

الدسوقي؛ ينظر «محمد بن محمد الدسوقي».

دلش، [الأستاذ] ٣٣٩.

دوزي، [الأستاذ] ٢٨٦.

(ذ)

الذهبي، شمس الدين ٧، ١١٨، ١٧٠، ٣٢٥، ٣٣٤، ٣٣٥، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٧١، ٥٠٢، ٥٠٥.

(ر)

الراغب الأصفهاني ٣٠٣.

الرازي، أبو بكر ٢٤، ١٠٦، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٦٠، ١٦١، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٠، ١٩١، ١٩٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٦، ٣١٢، ٣٥٢، ٣٦٢، ٤٩٣، ٥٠٠، ٥١٨، ٥١٩،

٥٦٧، ٥٦٨، ٥٩٧، ٥٩٨، ٦٢١، ٦٢٨، ٦٢٩.

الرازي، أبو حاتم ١٢٥، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١١، ٣١٣، ٣٥٢، ٥١٨، ٥١٩.

الرازي، [فخر الدين] ٣٤٢، ٣٦٤، ٣٦٧.

الرافعي، مصطفى صادق ١٧٢، ١٨٠، ٢٣٨.

رتر، هلموت [الأستاذ] ١٤٤، ٢١٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٨، ٣٢٣، ٣٣١، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٨، ٤٧٥.

الرسعني ٤٩٦.

رُسْكَا، [الأستاذ] ٣٠١، ٣٥٨.

الرّسول، رسول الله، محمد ١٦ - ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٧٣، ٧٧ - ٧٩، ٨٢، ٨٥، ٩٥ -

٩٧، ١١٠ - ١١٤، ١٣٣، ١٤٣، ١٤٧، ١٥٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٧ -

١٨٩، ١٩١، ١٦٩٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٨ - ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٤٢،

٤٤٣، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٧٩، ٤٩٩، ٥٠٧، ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩٠، ٦٠٨، ٦١١ -
٦١٣.

الرماني ٢٠٧، ٤٧٨.

رينيري ٣٠١.

(ز)

الزيري ٧٩، ١٠٨، ٣٤٩.

زرقان ٣٢٣.

الزركلي، خير الدين ٨، ١٤٦، ١٤٧، ٥٧٣.

زكريا إبراهيم [الدكتور] ٢٤٢، ٢٥٣.

الزمنشري ١٨، ٢٢٨، ٢٢٤، ٢٤٨.

زهير بعلبكي ٦، ٤٠٩.

الزوين، إبراهيم ٤٧٥.

(س)

سامي مكّي العاني، [الدكتور] ٢٠٤.

السبكي ٦٤، ١٧٨، ٢١٩، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٥١، ٥٠٣،
٥٠٤.

السيّتي، موسى ١٥٢.

السجستاني، أبو يعقوب ٣٥٨.

سخاوة، [الأستاذ] ٣١٤، ٣٢٢.

سراقة بن جشعم ٢٩١.

سزكين ٤٥٩.

سعديا جاؤن ٣٣٩ - ٣٤١، ٣٥٥.

سعيد بن سعيد الفارقي ٥٣٠.

سعيد النيسابوري؛ انظر «النيسابوري».

سفيان بن سختان ١٢٨، ٥٣٢.

سقراط ٢٢٥.

السكاكي ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٥١، ٥٥٨.

سلمان الفارسي ٢٧٣، ٢٧٧، ٣٦٠.

سليمان، [السلطان شاه] ٥٢٨.

سليمان دنيا، [الدكتور] ٤٤.

سليم خياطة؛ ينظر «خياطة».

سليمة عبد الرسول ٤٥، ٤٦ (*)

السمعاني ٦٤، ٣٦٧.

السمرقندي ٤٩٣.

سنتلانا، [الأستاذ] ٤٨٤.

السندوبي، حسن ٤٧١، ٥٠٨.

السهروردي ٥٠١.

سيف الدولة ٣٤٦.

سيمون، [الأستاذ] ٣٢٠.

السيوطي ٣٠٩ - ٣١١، ٤٧٨.

(*) يعتذر المؤلف عن الخطأ الذي ورد في اسم الزميلة سليمة عبد الرسول (ص ٤٥، ٤٦) على سليمة عبد الرزاق؛ وقد صحح الاسم، أيضاً، في جريدة المصادر والمراجع؛ فلاحظ.

(ش)

الشافعي ٤٣٤.

الشحام المعتزلي ٥٨٠، ٥٨٤.

الشريف المرتضى؛ ينظر «المرتضى».

شريك بن عبد الله ١٧.

الشهرستاني ٤٦، ٨٨، ١١٨، ١١٩، ١٣٤، ١٣٥، ١٤١، ٣٠٣، ٣٢٤، ٣٢٦ - ٣٣٠،

٣٣٣، ٣٤٠، ٣٤١، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٦، ٥١٢، ٥١٣، ٥٢٧،

٥٣٥، ٥٤٣، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٥، ٥٦٩، ٥٥٨.

شوبنهاور ٢٤٢.

شيدر [الأستاذ] ٢٦٢، ٣١٣، ٣٢٩، ٣٦٢، ٣٦٧.

الشيرازي، أبو نصر ١٠٩، ٣٤٥، ٣٤٦.

الشيرازي، صدر الدين ٢٠٠، ٥٠١.

(ص)

الصابوني؛ انظر «نور الدين أحمد».

صاحب الزنج ٥٨٤.

الصاحب بن عباد ٥٠٣.

صاعد الأندلسي ١٠٦، ١٦٠، ٥٦٧.

صالح بن عبد القدوس ١٣٠، ١٨٤، ٢٢٩، ٥٣٢.

صالح بن عبد الكريم الكركاني، ٥٠، ٥٢٨.

صبحي الصالح، [الدكتور] ٥٢١.

الصدر، السيد حسن ٥١٦.

صدر الدين، [محمد] ٣٤٦.

صفاء خلوصي، [الدكتور] ٥٦٥.

الصفدي، صلاح الدين ٧، ٤٤، ١٦٨، ١٧٠، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٥٢١، ٦٢٦.

الصلتان العبيدي ٥٧١.

الصيرفي ١٣٠.

(ض)

ضرار بن عمرو ١٢٨، ٤٥٨، ٥٣٢، ٥٩٤.

(ط)

طارق الجنايبي ٨.

الطبرسي؛ أنظر «حسن بن علي الطبرسي».

الطبري؛ أنظر «أبو العباس الطبري».

طه إبراهيم العبد الله، [الدكتور] ٦.

طه حسين، [الدكتور] ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٥٤، ٤٢٣، ٤٤.

الطوسي، أبو جعفر ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٤٨.

الطوسي، نصير الدين ١١٨، ١٩٩، ٤٩٣.

الطيب القنوجي ٦١، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٥٤.

(ع)

عائشة عبد الرحمن، [الدكتورة] ٧٢، ١٤٢، ١٤٣، ١٧٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٨، ٢٥٢.

٢٥٤، ٢٤٢.

العاملي؛ ينظر «بهاء الدين العاملي» أو «الأمين العاملي».

عباد بن سليمان ٥٥٣.

عباس إقبال ٣٦٧، ٥٧٣.

العباس بن الأحنف ٥٧١.

العباس بن عبد المطلب ٦٤، ١٠٣، ٤٤٧، ٤٤٨.

عباس القحي ٥٦، ١٤٩، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٤.

العباسي، عبد الرحيم: ٦١، ٦٢، ٧٦، ٩٠، ٩١، ٩٨، ١١٤، ١٣٧، ١٧٩، ١٩٧، ٢١٩، ٢٢ - ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥١، ٣٠٢، ٣٦٣، ٣٦٦، ٤٢٤، ٥٧٣، ٥٨١.

عبد الأمير الأعسم، [الدكتور] ٩، ١٧٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٦، ٢١٦، ٢٤٨، ٢٥٢، ٤٠٥، ٤٠٩.

عبد الحكيم بليغ، [الدكتور] ٢١٧، ٢٥٣.

عبد الحكيم شرف الدين ٦١

عبد الحليم محمود، [الدكتور] ٤٤٤.

عبد الحليم النجار، [الدكتور] ٤٦٨، ٥٢١، ٥٢٩.

عبد الحميد العلوجي، ١٨٠، ١٨١، ٢٣٨، ٢٥٤، ٦٢٧

عبد الجبار المعتزلي، [قاضي القضاة] ١٥، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٧٩، ٨٠، ١٠١، ١١٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٩٤، ٢٠٣، ٤١٩، ٤٢٢، ٤٤٤، ٤٥٩، ٥٢٥، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٧، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٩٥، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٢٢، ٦٢٣

عبد الرحمن بدوي، [الدكتور] ٨، ٩، ٢٧، ١٢١ - ١٢٣، ٢٠٥، ٢١٨، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٥٣، ٢٥٩، ٣٩٥، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٨٠، ٤٩٣، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٦٧، ٥٧٣، ٥٨٣، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦١٠، ٦١٩ - ٦٢١

عبد الرزاق محيي الدين، [الدكتور] ٢٤٠، ٢٥٥، ٥٠٢، ٥٠٥، ٥٠٧، ٥٢٣.

عبد الزهرة البندر ٢٠٠

عبد العليم ٢٤٤، ٣٠٧، ٣٦٠.

عبد الله بن أحمد ١٤٠.

- عبد الله بن الحسن ٤٤٠.
- عبد الله الجبوري، [الدكتور] ٢٠٥، ٤٦٧.
- عبد الله الخطيب؛ ينظر «الخطيب».
- عبد الله سلّوم السامرائي، [الدكتور] ٦٢٠.
- عبد الله نعمة ٥٧٩.
- عبد القاهر البغدادي؛ ينظر «البغدادي».
- عبد الكريم العثمان، [الدكتور] ١٥ - ٢٢، ٢٤ - ٢٧، ٢٩، ٥٦٣، ٥٦٧ - ٥٦٩.
- عبد الوهاب المالكي ٢٤٧.
- عتبة بن أبي وقاص ٣١٨.
- عثمان بن عفان ١٧، ٢١، ١٠٢، ١٣٩.
- عرفان عبد الحميد، [الدكتور] ١٨٢.
- عزمي، عمر؛ ينظر «عمر عزمي».
- عزيز علي [المنولوجست] ١٨١.
- العسكري، أبو محمد ٣٦٧.
- العلاف؛ ينظر «أبو الهذيل العلاف».
- العلامة الحلبي، ابن مطهر ٣٩، ٤١.
- علي بن أبي طالب ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٨، ٢٩، ٦٣، ١٠٠، ١٠٢، ١٣٩، ١٦٥، ١٦٧، ٤٤٧، ٥٦٩، ٥٧٧، ٥٩٠.
- علي بن القرن الكتاني ٢٠.
- علي حسن عبد القادر، [الدكتور] ٥٢١.
- علي سامي النشار، [الدكتور] ٦، ٥٣١، ٥٥٦.
- علي عبد الواحد وافي ٥٩٢.
- علي فهمي خشميم ٥٧٢ - ٥٧٥، ٥٧٨، ٥٨٠ - ٥٨٣.

علي محفوظ، الشيخ ٦٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٥٤.

علي مصطفى الغرابي ٥١٠ - ٥١٢، ٥١٤.

علي الوردي، [الدكتور] ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٥٥، ٥٢٠.

عمار بن ياسر ٩٦.

عمر بن الخطاب ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢.

عمر بن زياد الحداد؛ ينظر «الحداد».

عمر عزمي ٥٦١.

عمرو بن العاص ٢٨، ١٣٩.

عويدات؛ ينظر «أحمد عويدات».

عيسى، [النبي] ١٩، ٨٨، ٩٧، ١١٢، ٣٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٩٢، ٣٠٦، ٣١٥،

٣١٩، ٣٢٦، ٤٢٦، ٦٢٠.

عيسى البابي الحلبي ٢٥١، ٥٧٠.

عيسى الصوفي ٦١٧.

العيني، بدر الدين ٧.

(غ)

الغرابي؛ ينظر «علي مصطفى الغرابي».

غريغوريان ٦٢٥.

الغزالي، أبو حامد ١١٨، ١٩٨، ١٩٩، ٢٤٢، ٢٥١، ٣٢٦.

غواشون [الأستاذة] ٦.

(ف)

الفارابي، أبو نصر ٦، ٤٤، ٦٧، ١٠٨، ١٤٥، ١٥٢، ١٦٠، ١٦١، ١٧٧، ١٩١، ٢٠٦،

٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣ - ٢١٥، ٣٥٠، ٣٥٧، ٥١٧، ٥٩٧، ٥٩٨، ٦٢٥، ٦٢٦،

٦٢٨.

فاروق عمر فوزي، [الدكتور] ١٩٥.

فان إس، جوزيف، [الأستاذ] ٦، ٨، ٢٠٦، ٢١٥، ٦٢٥

فرتش، [الأستاذ] ٣١٣.

الفرزدق ٥٧١.

فروخ، عمر [الدكتور] ١٦٣.

فريد جبر [الدكتور] ٥٢١.

فستنفلد، [الأستاذ] ٢٨٨، ٣٠٠.

فضل الحديثي ٢٨٨؛ وينظر «فضل الحذاء».

فضل الحذاء ٩١، ١٣٢، ١٣٨، ٥٩٢.

فضل الله الراوندي ١٠٥

فلكن ٣٤٢.

فلوكل؛ ينظر «فليجل».

فليجل، كوستاف [الأستاذ] ٤٨٧.

فليشر ٤٨١.

فنكل ٣٣٥.

فؤاد سيد ٤١٥، ٤١٩ - ٤٢١، ٤٥٨، ٤٥٩، ٥٧٧، ٦٢٢، ٦٢٣.

فوزي عطوي ٢٢١، ٢٤٠، ٢٥٢.

الفوطي، هشام ٣٦٩، ٣٧١، ٦٠٥.

فيدها جورج [الأستاذ] ١٢٢، ٢٠٧، ٣٤١.

(ق)

القاضي؛ ينظر «عبد الجبار المعتزلي».

قاضي القضاة؛ ينظر «عبد الجبار المعتزلي».

القاضي مجير الدين ٢٤٥.

القرقساني ٢٠٤٧، ٢٩٢، ٣٠٧.

القزويني ٧١، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٥١، ٢٥٥، ٣٠٠.

القطب الراوندي ٥٢٧.

القفطي؛ ينظر «ابن القفطي».

القلانسي؛ ينظر «أبو العباس القلانسي».

القمي؛ ينظر «عباس القمي».

قنادوس ٤٤٩.

القنوجي؛ ينظر «الطيب القنوجي».

القهبائي، عناية الله ٥٧.

القيراطي ٢٣٥.

(ك)

كابرييلي؛ ينظر «جابريلي».

كاتب جليبي؛ ينظر «حاجي خليفة».

الكاتب، نجم الدين ٤٩٣.

كارديه، لوي [الأستاذ] ٥٢١، ٦٢٩.

كازانوف ٣٢٠.

الكاغدي ٣٥١.

كامل كيلاني؛ ينظر «كيلاني».

كامل مصطفى الشبيبي، [الدكتور] ٧، ٢٠٦، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٥٤.

الكتبي، ينظر «ابن شاکر».

كحالة، عمر رضا ١٥١، ٥٧٣.

کراثشکوفسکي ٥٤٠.

الکراجکي ٣٢.

کراوس، باول [الأستاذ] ٨، ٧٣، ١٠٦، ١٠٧، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٤، ١٨٤،
١٨٥، ١٧٨، ١٩٩، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤١،
٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦١، ٣٥٨، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥١٩، ٥٦٨، ٥٧٤، ٥٨٢،
٥٨٣، ٥٨٨، ٥٩٨، ٦٢٩.

کرد علي، محمد ٢٤٠.

الکرزکاني، ٢٣٥.

الکرمانی، حمید الدین ٣٥٨.

الکرمانی، شمس الدین ٤٥.

الکرمي، سعد ٣١١.

الکعبی، ينظر «أبو القاسم البلخي».

کمال اليازجي، [الدكتور] ١٩٦.

الکندی، عبد المسيح ٢٦١، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٠٧، ٣١٢ - ٣٢١.

الکندی [الفيلسوف] ٢٤، ٢٨، ١٠٨، ١٦٢، ١٦٣، ٣٤٧.

الکوتري، محمد زاهد ٤٧٦.

کورکيس عواد ٦٢٦

کوفمن، ديفيد ٤٨١.

الکوفي، ديفيد ٤٨١.

کولدزیه؛ ينظر «جولدزیه».

کیلائی، کامل ٧٢، ٧٤، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٣٤٥، ٣٦٣.

کیورتن ٣٢٧.

(ل)

لانداور ٣٣٩.

لاينز، مالكولم كامرون ٤٠٥.

لبرت ٢١٠.

لويس شيخو ١٠٦.

لين ٢٩٠.

(م)

ماجد فخري [الدكتور] ٦، ١٩٦.

الماتريدي، أبو منصور ٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٥٧٥.

ماسينيون، لوي [الأستاذ] ٢٧، ٢٢٨، ٣٠٩ - ٣١١، ٣١٤، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٣٥، ٣٤٢،

٣٤٧ - ٣٥١، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٧٢، ٥٧٤.

ماكدونالد ١٣٥.

مالتر ٣٣٩، ٣٥٥.

مالك بن طرق الثعلبي ٦٤، ٨٤، ٩٩، ١٠٨، ١٢٩، ١٤٨، ١٥١، ١٧٠.

المامقاني ٤٧٣.

المأمون ٧٥، ١٥٥، ٣١٤، ٣٢١.

ماني ١١١، ٢٢٨.

الماوردي ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٤٦، ٢٥١، ٣٠٥.

مبارك، زكي [الدكتور] ٣٧١.

المبرد؛ ينظر «أبو العباس المبرد».

متز، آدم [الأستاذ] ٤٧٧، ٤٧٨.

المتنبي ٣٤٦، ٥٧٠.

المتوكل ٧٥.

المجريطي ٣٠١.

المجلسي ٣٤٢.

محسن الأمين؛ ينظر «الأمين العاملي».

محسن مهدي، [الدكتور] ٦

محفوظ؛ ينظر «حسين علي محفوظ» أو «علي محفوظ».

محمد؛ ينظر «رسول الله».

محمد أبو الفضل إبراهيم ٤٦٧.

محمد باقر بن علي رضا ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٥٥

محمد بدر ١٨٢.

محمد بن محمد الدسوقي ٥٧٠.

محمد تقي التستري ٥٢٧.

محمد حمدي البكري ١٩٢.

محمد سعيد العريان ١٧٢.

محمد صادق آل بحر العلوم ٤١.

محمد عبد الرحمن مرجبا؛ ينظر «مرجبا».

محمد عبد الهادي أبو ريذة، [الدكتور] ١٢٦، ٤٥٧، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٨، ٤٩٠، ٤٩١

- ٤٩٨، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٨٨، ٥٩٥، ٥٩٦؟

محمد علي أبو ريان ٦٢٤.

محمد علي أفندي بن الخليفة ٤٩.

محمد عمارة ١٩٣، ١٩٤.

محمد محيي الدين عبد الحميد ٢٢٢ - ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٩ - ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٠،

٢٤٩، ٢٥١.

محمد نجمي زنجاني ٣٩.

مدكور، إبراهيم [الدكتور] ١٨٦، ٥١٩.

مدني صالح [الأستاذ] ٦٢٩

مدتشي ٤٨٢.

المرتضى، أحمد بن يحيى ٢٦٣، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦٣، ٣٦٩ - ٣٧١.

المرتضى، السيد الشريف ٤١، ٦٣، ٦٥، ١٠١ - ١٠٤، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٥ - ١٦٧،

١٧٦، ١٨٦، ٢٠٨، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٥٢، ٣٦٧، ٤٧٣، ٤٧٤، ٥٢٣، ٥٢٥، ٥٦٩،

٥٧٣.

مرجليوث، [الأستاذ] ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٥.

مرحبا، محمد عبد الرحمن [الدكتور] ٥٩٧، ٥٩٨.

المردار، أبو موسى ١٣٥، ١٣٩، ٣٧٠، ٦٠٧، ٦٠٨

مرزا عبد الله الأفندي ١٤٨.

مزدك ١١١.

المستصر بالله [الفاطمي] ١٠٩، ١٨٧، ٢٦٣.

المسعودي ٨٤، ٨٦، ٩٩، ١٠٤، ١٠٨، ١١٦، ١٤٠، ٢١٧، ٢٥٢، ٣٢٣، ٣٣١،

٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٨.

المسيح، السيد؛ ينظر «عيسى».

مسليمة الكذاب ١٧، ٦٣٠

مطلوب، أحمد [الدكتور] ٢٢٧، ٢٥٥، ٥٧٠.

معافي، حمدان بن ٣٤٢.

معاوية بن أبي سفيان ١٣٩.

المتعصم ٧٥.

معمر بن عباد ٨١، ١١١، ١٣٤، ١٣٥، ١٥٧، ١٩٤، ٢٠٤، ٥٥٠ _ ٥٥٨، ٥٧٨، ٦١٧.

معمر بن العطار (؟) ١٥٧.

المعري؛ ينظر «أبو العلاء المعري».

المقدسي ١٣٨.

المقرئزي ٤٨٢.

مكارثي، رتشارد يوسف [الأستاذ] ١٦٢، ١٦٣.

مكدونالد، [الأستاذ]: ٤٨٣.

الملطي ٥٨٤.

مللر، [الأستاذ] ٢٠٦.

منجانا، [الأستاذ] ٢٨٩.

المنصور، العباسي ١٧.

المهدي لدين الله المرتضى ٤٨٧.

المهليبي، الوزير ٥٠٣.

مؤيد الدين الشيرازي ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١١٥، ١٢١، ١٨٧، ٢١١، ٢٤١.

موسى، [النبي] ١٩، ٢٥، ٩٧، ١١٢، ١٦٨، ٦٢١.

مونتسيكو ١١٩.

ميخائيل عواد ٦٢٦.

ميلاؤس؛ ينظر «ميلاؤش».

ميلاؤش ٤٤٩.

(ن)

ناجي محفوظ ٧.

نادر، ألبير نصري [الدكتور] ١٤٠

نالينو، كارلو الفونسو [الأستاذ]: ٣٦٤، ٤٨٠، ٤٨٨.

النبي؛ ينظر «رسول الله».

النجار ٥١٤.

النجاشي ٢٨، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٨، ٤٧٥.

النظام، إبراهيم ١١١، ١١٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٧، ٢٠٢، ٢١٧،

٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٤٣، ٣٥٧، ٤٨٩ — ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٦

— ٥٤٨، ٥٥٠، ٥٦٩، ٥٧٨، ٥٨٩، ٥٩٥، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦١١ — ٦١٨.

نعمان [الزنديق] ١٢٢.

نعمة، عبد الله ١٥٦، ١٧٦، ١٧٧.

نوبخت، آل؛ ينظر "النوبختي".

النوبختي؛ ينظر «أبو سهل» أو «الحسن بن موسى».

نور الدين أحمد بن محمود الصابوني ٢٠٨.

نوري القيسي، [الدكتور] ٢٠٤.

نيرك، [الأستاذ] ٧٥، ٩٠، ١٣٦، ١٤٠، ١٦٢، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٢ — ١٩٥،

٢٠٠، ٢٣٩ — ٢٤١، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٨٦، ٢٩٧، ٣٠٧، ٣٤٧، ٣٥١، ٣٦٣،

٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥١٠، ٥١١،

٥١٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٧٤، ٥٨١، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٦١٤.

النيسابوري، أبو رشيد ٢٠٧، ٣٤٨، ٤٥٥، ٤٥٧، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٩٥، ٥٩٦.

نيكلسون، ارنولد الن [الأستاذ] ١٤٣، ٢٢١، ٢٢٢، ٣٣٤، ٤٢٤، ٥٦٥.

(هـ)

هادي العلوي ٦٢٩.

هاربروكر، [الأستاذ] ٤٨١.

هارون [النبي] ١٩.

الهاشم، جوزف ١٦٠..

الهاشمي، أحمد ١٥٨.

الهاشمي، عبد الله بن إسماعيل ٣١٤.

هاليفي، إسرائيل ٣٣٩.

الهبارية، ابن ٣٤٥.

هبة الدين الشهرستاني ٤

الهروي، ابن لاوي (?) ١٦٩.

هشام بن الحكم ٢١، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٨١، ٨٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٢٢، ١٥٦، ١٦٥،

١٦٦، ١٧٧، ٤٤٤، ٤٤٦، ٥٣٣، ٥٥٦ - ٥٦١، ٥٦٨، ٥٧٨، ٥٧٩.

هشام الفوطي؛ ينظر «لفوطي».

هملر ٣٤٢.

الهمداني، حسين ٣٦٢، ٢٦٤، ٢٨٥، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٢، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٦٢.

هوتسما، [الأستاذ] ٢٢٠، ٢٢٣ - ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٤١، ٣٦٣، ٤٨١.

هود [النبي] ١٩.

هورتن، ماكس [الأستاذ] ٢٣٧، ٣٢٦، ٣٤٢، ٤٨١، ٤٨٣ - ٤٨٥.

هوروفتس ٣٠٤، ٤٨٣ - ٤٨٥.

هيرقليطس ٤٨٥.

هيوي البلخي؛ ينظر «حيوي البلخي».

(و)

الوائق ٧٥، ١٥٥.

واصل بن عطاء ٥٣١.

وديع زيدان حداد [الدكتور] ٤٥٣.

الوراق؛ ينظر «أبو عيسى الوراق».

ورقة بن نوفل ٢٧٧.

(ي)

اليازجي، إبراهيم ٣٦٣.

اليافعي، عفيف الدين ٢٤٥، ٢٥٢، ٣٤١، ٣٥٥، ٣٦٤، ٣٦٥.

ياقوت الحموي ١٠٩، ٢٦٣، ٢٨٨، ٣٤٥، ٣٤٦، ٤٨١، ٥٠٤، ٥٢٩، ٥٣٠.

يحيى [النبي] ١٩.

يحيى بن اسحق الريوندي [والد ابن الريوندي] ٩٠، ٣٥٥.

يحيى بن عدي ٣٦٧.

يعقوب [النبي] ١٩.

يعقوب بن اسحق؛ ينظر «الكندي».

اليقوي ٣٦٧.

اليهودي؛ ينظر «أبو عيسى اليهودي».

يوسف [النبي] ١٩.

فهرس الأمكنة والمواضع

(أ)

الإحساء ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٢، ٢٥٨.

الأزهر، الجامع ١٠٩.

اسطنبول ٧، ٥٣، ٦٦، ٦٧، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ٤٤٩، ٤٧٥، ٤٨٢، ٤٨٧،

٥٣٠، ٥٨٤، ٦١١، ٦١٦.

الإسكندرية ١٤٠، ٥٣١، ٥٥٦، ٦٢٤.

اسكوريال ٥٣٠.

اصبهان؛ تنظر «اصفهان».

اصفهان ٤٥، ٥٧، ٦٤، ٧٢، ٧٧، ٩٠، ٩٩، ١٢٩، ١٤٦، ١٥٠، ١٦٤، ١٨٦، ٤٧٨.

أفغانستان ٢٢٧، ٢٥٠.

إنكلترا ٨.

الأهواز ١٤٦.

أوروبا ١١٦، ١١٨، ١١٩.

أوكسفورد ٥٨٨.

إيران ٣٢، ١٠١، ٢٠٤، ٢٢٨، ٢٥٥.

(ب)

باريس ٦، ٢١٧، ٢٣١، ٢٤٨، ٢٥٢.

باشان ٦٤

بالرمو ٤٨٧.

البحرين ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٢، ٥٢٨.

برلين ٤٨٤، ٥٧٨.

بغداد ٦ — ٨، ٣١، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٥٥، ٦١، ٦٤، ٧٧، ٨٤، ٩٠، ٩٣، ٩٩، ١٤٢،
١٤٦، ١٤٨، ١٥١، ١٦٢ — ١٦٤، ١٦٨ — ١٧٠، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤
١٨٦، ١٩٥، ٢٠٤ — ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢٧ — ٢٣٨، ٢٣٠ —
٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٣ — ٢٥٥، ٢٣٧، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٩٩، ٣٠٣، ٥٠٠،
٥٠٦، ٥٢٣، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٦٥، ٥٧٠، ٥٨١، ٥٨٤، ٥٨٥، ٦٢٠، ٦٢٥،
٦٢٦، ٦٢٨، ٦٢٩

بلخ ٢٠٨، ٢١٠.

بولاق ٧٧، ٩٠، ١٧٩، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٤٨٢، ٥٨١.

بومبي ٦١، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٣٤، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٤، ٤٧٥.

بون ٤٨١.

بيروت ٥، ٦، ٩، ١٥، ٣١، ٧٣، ٩٩، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٦، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢،
١٦٣، ١٧١، ١٧٦، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٩،
٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٣، ٢٧٥، ٢٩١ — ٢٩٨، ٤٩٨، ٥١٥،
٥٢١، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٩، ٥٨٣، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠١، ٦٠٣، ٦٢٢، ٦٢٤.

(ت)

تركيا ٨.

تهران؛ تنظر «طهران».

توبنكن ٦، ٢١٥.

تونس ٤١٥، ٤١٩، ٤٥٨، ٦٢.

(ج)

الجامعة الأمريكية (بيروت) ٦

جامعة باريس ٦

جامعة بغداد ٦، ٨، ٤٩، ٢٢٨، ٢٤٩.

جامعة توبنكن ٦، ٢١٥.

جامعة الرباط ٦

جامعة عين شمس ٥٧٥.

جامعة كمبردج ٦، ٢٤٨، ٤٠٥.

جامعة هارفرد ٦

جبى (موضع) ١٨.

جلّة ٥.

الجزيرة (العربية) ١٨.

جسر بغداد ٨٤، ٩٣، ١٦٩، ١٧٥، ٥٨١.

(ح)

جراء ١٨٩.

حيدر آباد ٩١، ٢١٨، ٢٤٩، ٤٨٦، ٤٩٨، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٣٠.

(خ)

خراسان ٩٩، ٢١٠.

خزائن الأوقاف؛ تنظر «مكتبة الأوقاف».

خزائن تركيا ٨.

خزانة جون رايلاند؛ تنظر "مكتبة جون رايلاند".

خزانة محمد علي أفندي ٤٩.

خزانة ناجي محفوظ ٧.

(د)

دار التكوين ١٣٦، ١٦٢، ١٨٥، ١٩٣، ٢١٧، ٢٥٢.

دار الثقافة ٢٢٩، ٢٥٤.

دار الجامعات المصرية ٦٢٤

دار الشرق الجديد ١٦٠.

دار العلم (القاهرة) ١٨٧.

دار الكتب المصرية ٩٠، ٢٢٧، ٢٤٠، ٤٥٧، ٥٠٤، ٥٧٦، ٥٩٥.

دار المشرق ٤٥٣.

دار المعارف ١٤٢، ٤٢٤، ٤٦٨.

دانشگاه تهران ٣٩.

دمشق ٣٥، ٩٩، ١٥١، ٢١٧، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٥٠، ٢٥٢.

(ر)

رواند ٤٥، ٦٤، ٧٢، ٧٧، ٩٩، ١٢٩، ١٤٢، ١٤٦، ١٥٠، ١٦٤، ١٨٦، ٥٠٤.

الرباط ٦.

رحبة مالك بن طوق ٦٤، ١٤٨، ١٥١، ١٧٠.

الرحمانية (مط.) ٥٠٢، ٥٠٨.

الرقعة ١٤٨.

الروشة ٩.

الروم (بلاد) ١٧، ١٨.

روما ٥٨٣.

ريوند ٥٠٤.

(س)

سامراء ٩٣، ١٦٨، ٢٣٩.

سبأ ٢٢.

(ش)

الشام ١٨، ١٠٩.

شط العرب ٩٠.

(ص)

الصفاء ١٨٩.

(ط)

طرابلس ٥٧٢.

طهران ٣٩، ٦٣، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٥٣، ٥٢٧، ٦٢٧.

طوبقوسراي ١٧٠.

(ع)

العباسية ٢١٠.

العراق ٢٠٨، ٤٧٨، ٥٨٨.

(ف)

فاراب ٢١٠.

فارس (بلاد) ١٧، ١٨، ٩٠، ١٠٩.

فاشان ٦٤.

فيسبادن ٤٤، ٦٢٦.

فيينا ٧٩.

(ق)

قاسان ٦٤، ٩٠، ١٢٩، ١٥٠، ٥٠٤.

قاشان ٦٤، ٩٠، ١٢٩، ١٦٤.

القاهرة ٨، ٢٧، ٤٢، ٦٨، ٧١، ٧٥، ٨٩، ١٠٦، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ١٢١، ١٢٦،

١٢٩، ١٣٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٨، ١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٢،

١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢١ - ٢٢٦، ٢٢٤ -

٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٨ - ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٩ - ٢٥٥، ٢٥٩، ٤٢٠،

- ٤٢٣، ٤٤٤، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٧، ٤٧١، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٨٠ - ٤٨٢،

٤٨٧، ٤٨٩، ٤٩١ - ٥٠٠، ٥٠٢، ٥١٠، ٥١٥، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٦،

٥٢٩، ٥٣٠، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٨١، ٥٨٣،

٥٩٥، ٥٩٨، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٦١٢، ٦١٤، ٦١٧، ٦٢٢، ٦٢٤، ٦٣٠

قزوين ٢٤٠، ٢٥٢، ٥٦٩.

قسم الدراسات الشرقية (توبنكن) ٢١٥.

القطيف ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٢، ٢٥٨.

قم ٦٤، ٧٧.

(ك)

الكعبة ١٨٩.

كلية الآداب (بغداد) ٨، ٤٩.

كلية أصول الدين (بغداد) ٧، ٥٠، ٥٥، ١٧٩.

كلية بمبروك (كمبردج) ٤٠٥.

كلية كرايست (كمبردج) ٩.

كمبردج ٦، ٩، ٢٠١، ٢٣١، ٢٤٨، ٤٠٥، ٤٠٧.

الكوفة ١٧، ٨٠، ٨٧، ٤٣٧.

(ل)

لانديريك ٢٣١، ٢٤٨.

لايزريك ٥٣، ٨١، ٢٣٩، ٢٤٩، ٤٨٢، ٤٨٧، ٥٨٨.

لبنان ٦.

لندن ٤٠٩، ٤٨٣.

ليبيا ٥٧٢.

ليندن ٢٣١، ٢٤٨، ٤٥٥.

(م)

مانجستر ٤٩، ٥٠، ٢٣٠، ٢٤٨.

ما وراء النهر ٢٠٨، ٢١٠.

المتحف العراقي ٤٥، ٥٥، ٢٢٣، ٢٤٨.

مدريد ٤٨٦، ٥٨٨.

المدينة المنورة ٢١، ٢٢.

المروّة ١٨٩.

مرو الروذ ٦١، ٧٧، ٩٠، ٩٩، ١٠٠، ١٥٠، ١٥٠، ١٦٨، ٢٠٨، ٢١٠.

مشهد ٣٢.

مصر ١٨، ٤٩، ١٠٩، ١١٨، ١٤٢، ٢٢١، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٤٦٨، ٥٠٣، ٥٠٤.

٥٧٧، ٥٧٥.

المغرب ٦

مكة ٢٠، ٥٣٣.

مكتبة أحمد الثالث (اسطنبول) ٢٤٨.

مكتبة الأوقاف (بغداد) ٣١، ٤٩، ٢٤٨.

المكتبة التجارية الكبرى ٧١، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٥١.

مكتبة جامعة كمبودج ٤٠٧.

مكتبة جون رايلاند (مانجستر) ٤٩، ٢٤٨.

مكتبة ليدن ٢٤٨.

الموصل ٤٩،

(ن)

النجف ٤١، ٥٦، ١٤٩، ١٦٣، ٢٠٠، ٢٠٦، ٢٢٩، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٢.

٢٥٤، ٤٧٣، ٥٢٨.

نيسابور ١٢٩، ١٥٠، ٥١٤.

(هـ)

هارفرد ٦.

هراة ٦٤.

هله ٤٨١.

والهند ١٠٩، ١١١، ١١٦، ١١٧، ١٨٧، ٤٢٤، ٤٥٩، ٥٨٨.

(و)

وزارة الإعلام (العراقية) ٢٠٦.

(ي)

اليمن ١٠٩.

* * *

فهرس الكتب والأبحاث والمجلّات

(أ)

- الإبانة عن أصول الديانة ٤٨٦.
- الابتداء والإعادة ٨١، ٤٠١.
- الإبداع في مضممار الابتلاع ٦٨، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٤.
- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ٤٨٩، ٥٨٩.
- ابن الراوندي، فذلكة عنه ٨٩، ٢٢٢، ٢٥٣.
- ابن راوندي فيلسوف بزرك بارسي ٢٢٤، ٢٥٣.
- ابن الراوندي (لباول كراوس) ٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٤٢١.
- ابن الريوندي في المراجع الأروبية ٥، ٦.
- ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة ٥، ٥٩٨.
- أبو حيان التوحيدي (لزكريا إبراهيم) ٢٥٣.
- أبو حيان التوحيدي (للكيلاني) ٢٥٤، ٥٢٦.
- أبو حيان التوحيدي (لمحيي الدين) ٥٠٢.
- أبو حيان التوحيدي، حياته وآثاره ومروياته ٤٧١.
- أبو العلاء المعري ١٧٨.
- أبو الهذيل العلاف، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة ٥١٠.

- الإتباع والإبداع في الفلسفة الإسلامية ٦٢٩.
- إثبات النظر وحجة العقل ٣٥.
- اجتهاد الرأي ٨٣، ١٠٥، ١٤٥، ١٧٦، ٥١٦.
- أحسن التقاسيم ١٣٩.
- إحصاء العلوم ٢١٣.
- الآداب الشرعية الكبرى ٨، ٢٠٧.
- أدب الجدل ٤٤، ١٤٥، ١٦١، ١٩١، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٥، ٥١٧، ٦٢٥، ٥٢٨.
- أدب الدنيا والدين ٢٤٦، ٢٥١.
- أدب المرتضى ٢٤٠، ٢٥٥، ٥٢٣.
- أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري ٢١٧، ٢٥٣.
- الآراء والديانات ١١٧.
- الأنسواء والأحكام ٨١، ١٠٤.
- الإرشاد ١٠٩، ١٣١، ٤٨١، ٥٣٠.
- الأركان ١٦.
- أسرار الأئمة ٦٤، ١٠٣، ١٠٥.
- أشعار ابن الريوندي ٧.
- إصلاح غلط ابن الريوندي ٣٦، ٢٠٧.
- أصول الدين ١٣٤، ٤٤٩، ٤٩٤، ٦١١، ٦١٦.
- أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية ٤٨٦.
- أصول نقد النصوص ونشر الكتب ١٩٢.
- الاعتراض على الجاحظ في نظم القرآن ١٧، ٢٩.
- إعجاز القرآن ٥٧٧، ٥٨٠، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٩٠، ٥٩١.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ١١٨، ١٢٥، ١٧٢، ١٨٠، ٢٣٨، ٢٥٣، ٤٢٣.

الأعلام ٨، ٤٥، ١٤٦، ٥٧٣.

أعلام النبوة ١٢٥.

أعيان الشيعة ٥٠، ٩٩، ١٧٠، ٢٤٠، ٢٥٢.

الأغاني ٢٤١، ٢٥٠.

الإلهام ٥٩١.

الإمامة ١٨، ٢١، ٦٤، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٩٣، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٣٦، ١٤١٩، ٤٢١،

٤٢٢، ٤٢٨، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩٠.

إمامة المفضل ١٦٩، ١٤٥.

الإمامية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.

الإمتاع والمؤانسة ١٧٠، ١٨٥.

أنباء الرواة ٢٠٥، ٤٦٣، ٤٦٧.

الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ٤٥، ٧٥، ٧٦، ٨٧ - ٨١، ٨٦، ٨٨، ٩٠ -

٩٢، ٩٤ - ٩٦، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١٢٣، ١٢٦ - ١٢٨، ١٣٠ - ١٣٧،

١٤٠، ١٤١، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٦، ١٦٢، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧،

١٩٢، ١٩٤ - ١٩٦، ٢٠٠، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢١٥، ٢٥٥، ٢٤٠، ٤٢١، ٤٢٤،

٤٥٩، ٤٧٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٠ - ٤٩٤، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥١٠، ٥١٢ - ٥١٥، ٥٣٢،

٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٩ - ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٥، ٥٥١، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٧،

٥٦٠، ٥٦٣ - ٥٦٥، ٥٧٣ - ٥٧٥، ٥٧٨، ٥٨١، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٩، ٥٩٢،

٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٣١٠، ٦١١، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٧، ٦٢٠،

٦٢٢ - ٦٢٤.

الأنساب ٥٠٤.

الانتصار والرد على ابن الروندي ١٧٦

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٤٩٩، ٥٦٧.

أنوار الملكوت في شرح الياقوت ٣٩.

أنوار البدرين ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٢، ٥٢٨.

أنيس المسافرين وجليس الحاضر ٥٠، ٢٣٥، ٢٥٠.

أوائل المقالات ١٥٧.

إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ٦٦.

(ب)

البداية والنهاية ٤٦، ١٤٦، ١٧٠، ٤٢١، ٤٥٩، ٥٠٤.

البرهان ٢٠٩

البستان ٨٤، ٩٩.

البصائر والذخائر ٢١٧، ٢٥٠.

البصيرة ٨٣، ٨٦، ٩٣، ١٦٨.

بعث الحكمة ٥٧٤، ٥٩٦.

بغية الوعاة ٥٢٦.

البقاء والفناء ٨١، ١٠٤.

البيان والتبيين ١٣٠.

(ت)

التاج ١٥، ١٦، ٣٦، ٤٥، ٥٥، ٦٣، ٦٧، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٩٥، ٩٦، ١٠٥، ١١٥،

١٤٤، ١٤٨، ١٥١، ١٦٩، ١٧٤ - ١٧٦، ٢٠٩، ٤٥٦، ٥٠٧، ٥١٦، ٥٧٤، ٥٧٦،

٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٥، ٥٩٦، ٦١٨، ٦١٩

التاج المكمل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول ٦١، ٢٢٨، ٢٥٤.

تأريخ ابن الريوندي الملحد ٥، ٧، ٩، ١١، ٤٦، ٥٥، ٥٧، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٧، ٧٣،
 ١٠٥، ١٢٩، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٦٢، ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩،
 ١٨١، ١٨٥، ١٩١، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٠،
 ٢٥٢، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١١، ٤٢٧ - ٤٢٩، ٤٤٧، ٤٦٤، ٤٦٨، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٥،
 ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٩١، ٤٩٣، ٥١٠، ٥١١، ٥١٧، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٢٧، ٥٢٩، ٥٦٣،
 ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٧٢ - ٥٧٤، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٩٢، ٥٩٦، ٦٢٢،
 ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٣٠.

تاريخ ابن الوردي ١٧٠، ٢٣٤، ٢٤٩.

تاريخ أبي الفداء ١٧٠، ١٧٣، ٤٢١.

تاريخ الأدب العباسي ٥٦٥.

تاريخ الأدب العربي ٤٦٨، ٥٢٩.

تاريخ الإسلام ١١٨.

تاريخ بغداد ٢٣١، ٢٥٠.

تاريخ الحكماء ٢١٠، ٤٤٩.

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ٦٢٤.

تاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٦.

تاريخ الفلسفة في الإسلام ٥٩٢.

تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ٥١٦.

تأويل أهل السنة ٢٠٨.

تأويل مختلف الحديث ١٣٩.

التبر المسبوك في نصيحة الملوك ٢٤٢، ٢٥١.

التبصير في الدين ٤٧٦، ٤٩٦.

تبيين كذب المفتري ٣٥، ٥٩٣، ٦٢٣.

تتمة تاريخ المختصر؛ ينظر «تاريخ ابن الوردي».

تثبيت دلائل النبوة ١٥.

تجريد الجدل ٦٣٢

تحقيق كتاب فصيحة المعتزلة ٢٠١.

تحقيق كتاب ديوان الأصول ٥٩٥.

تحقيق لفظ الزنديق ٢٣٥؛ وتنظر «رسالة في تحقيق لفظ الزنديق».

تحقيق ما للهند من مقولة ١١٦، ٥٨٨.

التحليلات الثانية ٢٠٩.

تذكرة الحفاظ ١٧.

التراث الإسلامي والمستشرقون ٦٣٠

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ٤٨٠، ٥٨٣.

التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب ١٦٢، ١٦٣.

تصحیح لفظ الزنديق ٢٤٨؛ وتنظر «رسالة في تحقيق لفظ الزنديق».

التصفح، (لابن الريوندي؟) ١٦.

تطور علم الكلام عند المسلمين ٤٨٣.

التعديل والتجويد ٨٢، ٩٧، ٩٨.

التعريفات ٤٨٢.

تعريف القدماء بأبي العلاء ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٥٤، ٥٠٤.

التفسير ١٨، ٢٩.

التكليف ٥٧٩.

تكملة الفهرست ١٣٠، ١٦٤.

تليس إبليس ١١٧، ١١٨، ١٧٨، ١٨٥، ٥٠٨، ٥٢٦.

التلخيص ٧١، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٥١.

التنبه ٦١٨

تنزيه الشريعة عن الأخبار الشنيعة ٢٠.

تنقيح المقال في علم الرجال ٤٧٣.

التهذيب في الجدل ٦٢٣.

التوحيد (لابن الريوندي)؟ ينظر «في التوحيد».

التوحيد (للماتريدي) ٢١١، ٢١٢.

التوراة ٧٢، ٩٠، ١٦٨، ١٨٧.

(ج)

الجاروف ١٦.

جامع الشواهد ٥٠، ٢٢٨، ٢٥٥.

الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم ٥٧٢.

الجدل (لابن الريوندي) ٣٦.

الجدل (للفارابي) ٢٠٩.

الجدل (للكمي البلخي) ٦٢٣.

جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ١٥٨.

(ح)

حاشية التبريزي على كتاب المطول ٢٣٦، ٢٥٣.

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٤٧٧.

حنين البهائم (لابن الريوندي؟) ١٦.

حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١٨٣.

حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب ٤٨٤.

حول تأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام ٤٨٤.

حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن ٤٨٠، ٥٨٣.

حياة الكندي وفلسفته ١٦٣.

(خ)

خاندان نوبختي ٥٧٣.

خزانة الأدب ١٣٠.

خطط المقرئزي ١٧٠، ٤٨٢.

الخلاصة؛ ينظر «جال العلامة الحلّي».

خلق القرآن ٨١، ١٠٤.

(د)

دائرة المعارف الإسلامية ١٨، ١٢٨.

دائرة معارف بولي - فيسوبا

الدافع ٩٨؛ وينظر «الدافع».

الدافع ٥٥؛ وينظر «الدافع».

الدافع ١٥، ١٦، ٢٢، ٥٥، ٦٧، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٩٦، ٩٨، ١٠٥، ١٤٤،

١٤٦، ١٤٨، ١٦٩، ١٧٤، ١٨٧، ٢١٨، ٢٢٩، ٤٣٢، ٤٣٣، ٥٦٦، ٥٧٢، ٥٧٤،

٥٧٦، ٥٨٠، ٥٨٥ - ٥٨٧، ٦٢٢.

دراسات إسلامية ٥٢١.

دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ١٨٢.

دفاع عن فنان كبير ١٨١.

ديوان ابن الوردي ٢١٩، ٢٣٤، ٢٤٩.

ديوان الأدب ٥٥، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٤٨.

ديوان الأصول ٤٥٧، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٩٥.

ديوان صالح بن عبد القدوس ٢٢٩، ٢٥٤.

(ذ)

ذخيرة ابن بسام ٥٢٣.

- الذرة (لابن الريوندي؟) ٥٦٨.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦٢٧.
- ذكر المعتزلة في مقالات الإسلاميين ٤١٥.
- الذكرى المائة لأماري ٤٨٧.
- الذيل على تأريخ ابن الريوندي الملحد ٧، ١١، ٤١١.

(ر)

- رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي ٦٢٦.
- الرافضة والزيدية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.
- ربيع الأبرار ١٨، ٢٢٨، ٢٤٤، ٢٤٨.
- الرجال ٤٧٥.
- رجال العلامة الحلي ٤١.
- رد أبي حاتم الرازي على أبي بكر الرازي ٥١٨.
- رد الأشعري على ابن الريوندي ٨٣.
- الرد على ابن الراوندي (للأشعري) ٥٣.
- الرد على ابن الراوندي (للفارابي) ١٩١، ٢١٠، ٥١٧.
- الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل ٤٤، ٧٦، ١٧٧، ١٩١، ٢٠٦، ٢١٥.
- الرد على أدب الجدل لابن الريوندي (للبليخي) ١٤٥.
- الرد على أدب الجدل لابن الريوندي (للفارابي) ١٤٥، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٨.
- الرد على الرازي ١٩١.
- الرد على كتاب التاج (للتوبختي) ١٠٥.
- الرد على كتاب التاج في إثبات قدم العالم (للخياط) ١٠٥.
- الرد على محمدية (لابن الريوندي؟) ١١٢.

الردّ على المغني ٥٢٥.

رسائل أخوان الصفاء ٥١٨.

رسائل البلغاء ٢٤٠.

رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي ١٠٦، ١٢٤، ٥٠٠، ٥١٩، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٩٨.

رسالة ابن القارح ٧٢ - ٧٤، ٢٤٠.

رسالة الغفران ٧٢، ٧٤، ٩٧، ١٤٢، ١٤٧، ١٦١، ١٧٥، ١٧٩، ٢٢٠ - ٢٢٢، ٢٢٩،

٢٤٠، ٢٥٢، ٢٤٢، ٥٢٢، ٥٦٦، ٥٧٨.

رسالة في تحقيق لفظ الزنديق ٤٩، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٤٨، ٢٤٩.

رسالة في تصحيح لفظ الزنديق؛ تنظر «الرسالة في تحقيق لفظ الزنديق».

الروح ٤٩٨.

روضات الجنات ٦٣، ١٠٦، ١٤٩، ١٧٠، ٢٤٠، ٢٥٣، ٤٢١.

روض الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار ٢٢٨، ٢٤٩.

روض الرياحين في حكايات الصالحين ٢٤٦، ٢٥٢.

رياض العلماء ٥٠، ٦٥، ١٠٠، ١٠٥، ١٤٨، ١٥٠، ١٦٥.

(ز)

الزمرد ١٦، ٤٥، ٥٥، ٦٣، ٦٧، ٧٣، ٧٧، ٧٨ - ٨٠، ٨٢، ٩٥ - ٩٧، ١٠٥ - ١٠٧،

١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٩ -

١٦١، ١٦٩، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٨، ١٩٩، ٢١٠، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٥٤، ٥٠٧،

٥٦٨، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٨٠، ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩٧.

الزمردة؛ ينظر «الزمرد».

زنديق ١٨٤.

زهر الربيع ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٥٠.

الزينة (لابن الريوندي) ٨٣، ٦٧، ٥٤.

الزينة (للسجستاني) ٥٤.

(س)

السبك (لابن الريوندي؟) ١٠٥.

السبك (للتوبختي) ٨٢، ٥١٦؟

السماء والعالم ٤٤٩.

سير أعلام النبلاء ٧، ١٥١، ١٧٠، ٤٢١، ٤٥٩، ٦٢٣.

(ش)

الشافعي في الإمامة ٤١، ٦٣، ٦٥، ١٠١، ١٠٣، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٦، ٢٠٨، ٢٠٩.

٢٤٠، ٢٥٢، ٤٧٣، ٥٢٤، ٥٦٩.

شخصيات قلقة في الإسلام ٢٧.

شذرات الذهب ٥٠، ١٤٢، ١٤٥، ١٧٠، ٥٦٦.

شرح أدب الجدل ٢٠٧.

شرح الأصول الخمسة ٢٠٣، ٥٦٣.

شرح السعد ٥٧٠.

شرح العيون ٤٢٠، ٤٥٨، ٥٧٦، ٥٨٢ - ٥٨٤، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٤.

شرح لامية الطغرائي ٢٢٧.

شرح المقتضب ٤٦٨، ٥٣٠.

شرح المواقف (للجرجاني) ٤٨٢، ٥٤٨.

شرح المواقف (للكرماني) ٤٥.

شرح نهج البلاغة ١٤٧، ١٧٠.

شروح التلخيص ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٥١، ٢٥٥، ٥٧٠.

شعر ابن الوردي ٢٣٤.

الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي ٧، ٥٠، ٥٥، ٧٤، ١٧٩، ٢١٦، ٥٢٠، ٥٢٨.

شعراء بغداد ١٦٤، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٣، ٥٧٣.

شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل ٢٤٧، ٢٥٠.

الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ١٧١.

(ص)

صالح بن عبد القدوس ١٨٤.

صباح الجوهرى ٤٩.

صحيح البخارى ٥٣٢.

الصراع بين التجربة الدينية والميتافيزيقا في الإسلام ٤٤٩.

صفحات من حياة الكندي وفلسفته ١٦٣.

صفوة الصفوة ٥٠٨.

(ض)

ضبط الأعلام ٥٠، ١٢٩، ٢٤٤، ٢٥٣.

ضبط وشرح التلخيصي ٧١.

(ط)

الطب الروحاني ٥٠٠، ٥١٩، ٥٩٨.

الطبائع ٧٩، ٨١، ١٠٤.

طبقات الأطباء ١٧٠.

طبقات الأمم ١٠٦، ٥٦٧.

طبقات الشافعية الكبرى ١٣٠، ١٧٨، ٢١٩، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٥١، ٢٠٢ - ٥٠٤.

طبقات المعتزلة ٤٦، ٤٧٨، ٤٨٧، ٥٨٢، ٥٩٠، ٥٩٦، ٥٩٩.

طبقات المفسرين ٦٢٣.

(ع)

العالم ٤٩١.

العباسية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.

عبد الحكمة ٧٩، ٨٢، ٩٧، ١٠٥، ١٧٦، ٥١٦، ٥٧٤، ٥٨٥.

العثمانية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.

العروس ٦٤، ١٠٣، ١٠٥، ١٤٩.

عطر وحبر ١٨٠، ٢٣٨، ٢٥٤.

عقود الجمال ٧.

العمد ٦١٨، ٦٢٣.

عيون الأنبياء ١٦٢، ١٩١، ٢١٠، ٦٢٦.

عيون التواريخ ٧، ٢٣١، ٢٤٨، ٦٢٣.

عيون المسائل ١١٧.

(غ)

الغريب المشرقي ١٦، ٢٤، ٢١١.

الغفران ١٤٣، ١٤٥، ٢٣٨، ٢٥٤، ٤٢٤.

الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية ٦٢٠.

الغيث المسجّم في شرح لامية العجم ٥٠، ٢٢٧، ٢٥١.

(ف)

الفارابي ١٦٠.

الفارابي وابن الريوندي ٢٠٦.

الفارابي في العراق ٦٢٨.

الفارابي والحضارة الإنسانية ٢٠٦، ٦٢٧.

الفتيا ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.

الفرق الإسلامية ٤٥.

الفرق بين الفرق ٧٧، ٨٧، ١١٨، ١٣٤، ١٤٠، ١٨٢، ٤٨١، ٤٩٠، ٤٩٤ — ٤٩٦،

٥١١ — ٥١٣، ٥٤٨، ٥٥٦، ٥٧٥، ٦١٢.

فرق الشيعة ٤٧٥، ٦٢٢.

الفرقان؛ ينظر «القرآن».

الفرند ٦٧، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٩٥، ١٠٤، ١١٥، ١٧٣، ١٨٧، ٤٢٤، ٤٢٧، ٥٧٤، ٥٩١.

الفريـد ١٥، ١٦، ٣٠، ٦٧، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ١٤٤، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤،

٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٧، ٥٠٧، ٥٧٤، ٥٨٠.

الفريدة والخريدة ٥٠٣.

الفصل ٥٤٧، ٥٥٧.

الفصول ٣٥، ٦١٨.

فصول مستخرجة من كتاب أعلام النبوة ١٢٥.

فضائح الكرامية ٥٣.

فضائح المعتزلة (لابن الريوندي)؛ ينظر «فضيحة المعتزلة».

فضائح المعتزلة (للبيهقي) ٥٣، ٨٧.

فضائل المعتزلة؛ ينظر «فضيلة المعتزلة».

فضيحة المعتزلة (لابن الريوندي) ٣٢، ٤٥، ٥٣، ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٧٣، ٧٦، ٨٠، ٨١،

٨٦، ٨٨، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٨، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٥،

١٤٨، ١٥١، ١٥٩، ١٧١، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٧، ١٩٤، ٢٠١، ٢١٨، ٢٣٩،

٢٤٨، ٢٤٩، ٢٧٦ - ٢٩٤، ٢٩٦، ٣١١، ٣١٣، ٣٣٣، ٣٤٨، ٣٦٤،

٣٧٣، ٣٧٥، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٩١، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤،

فضيحة المعتزلة (للبيهقي)؛ ينظر «فضائح المعتزلة».

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لساير المخالفين ٤١٥، ٤١٩، ٤٥٩،

٥٧٧، ٥٨٢، ٥٨٣، ٦٢٢، ٦٢٣،

فضيلة المعتزلة ٧٦، ٩٥، ١٠٤، ١٠٥، ١٣١، ١٣٧، ١٣٩، ١٨٧، ١٩٤، ٢٠٠،

٢٠١، ٢٩٦، ٣٦٤، ٣٧٥، ٣٨٣، ٣٨٤.

فكرة غريبة منسوبة للجاحظ؛ ينظر «حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ».

فلاسفة الشيعة ١٧٦.

فلسفة المعتزلة ١٤٠.

فلسفة الفكر الديني في الإسلام ٥٢١.

الفهرست ٦٢، ٧٩ - ٨٣، ٩٢، ٩٤، ٩٧، ١٠٠، ١٠٤، ١٣٢، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٥،

٢٠٨ - ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٨١، ٣٦٩، ٣٧٧، ٣٩١، ٣٩٢.

فوات الوفيات ٢٣١، ٢٥١.

في إبطال التواتر ٣٦.

في الإمامة ٤٤٤.

في إيضاح تقصير أبي علي الجبائي في نقضه بعض كتب ابن الراوندي ١٠٨،
١٠٩.

في تسوية أصحاب الكلام بالعوام ١٦.

في التوحيد ٨٣، ٨٧، ١٠٥، ١٦٢، ١٦٣، ٢٠٨.

في الصفات ٣٦، ٦١٩

في الطعن على المحمدية؛ ينظر «الزمرد».

في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١٨٦.

في القدر والتشبيه ١٣٥.

في قدم العالم؛ ينظر «التاج».

في نظم القرآن وسلامته من الزيادة والنقصان ١٧، ٢٩.

الفيلسوف الغزالي ١٩٨، ١٩، ٢٤٢، ٢٥٢.

(ق)

قاضي القضاة عبد الجبار ٥٦٧.

القاموس ١٥٠.

قاموس الرجال ٥٢٧.

القرآن ١٥ - ١٨، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٦، ٤٦، ٧٣، ٧٩، ٨٣ - ٨٥، ٨٨، ٩٣،

٩٤، ٩٧، ١٠٤، ١٠٥، ١١٢ - ١١٤، ١١٨، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٣ - ١٣٦، ١٤٣،

١٥٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣ - ١٧٥، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٩، ٢٠٤، ٢٢٨ -

٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٨ - ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٦،

٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٧، ٢٥٧ - ٢٥٨، ٢٥٨، ٢٥٨، ٢٥٨ - ٢٥٩، ٢٥٩، ٢٥٩،

٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١ - ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٦٠، ٢٦٢.

القزويني وشرح التلخيص ٥٧٠.

القصبة ٦٣، ٨٠، ٨٢.

قصب الذهب ٦٧.

القضيب، (للخزرجي) ٥٤.

القضيب، (لابن الريوندي) ٥٤، ٦٧، ٨١، ١٤٤.

قضيب الذهب ١٠٤، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٨٥.

(ك)

الكامل ٥٠٣.

الكامل البهائي ٦٤، ٦٥.

الكتاب؛ ينظر «القرآن».

كتاب الفنون ٢٠٧.

الكتاب في الرد على محمد بن عيسى ٤١٥.

الكتاب المقدس ٢١٣.

كتاب النقض على البلخي ٣٦.

كتاب البلخي في الرد على ابن الريوندي ٤١٥.

كتب الجاحظ في إثبات النبوة ٤٢٠.

كتب الجاحظ في نظم القرآن ٤٢٠.

كتب الخياط في النقوض على ابن الريوندي ٤٢١.

كشاف اصطلاحات الفنون ٤٨٢.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٥٣، ٦٢، ٦٦، ٨١ - ٨٣، ٨٧، ١٧٢،

٦٢٣.

كشف الفائدة ١٥٧.

الكشكول ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥١.

الكفاية في الهداية في أصول الدين ٢٠٨.

الكنى والألقاب ٥٠، ٥٦، ١٤٩، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٥٤.

الكندي ١٦٣.

كنز الفوائد ٣٢.

(ل)

لا شيء إلا موجود ٨١، ١٠٤.

اللامع الفريد ٦٧، [كذا!؛ ينظر «الدماغ» و«الفريد»، وكلاهما لابن الريوندي].

لامية الطغرائي ٢٢٧.

اللزوميات ١٦١.

لسان الميزان ٦١، ١٤٧، ١٧٠، ٤٢١، ٤٥٩.

لغة الحكمة ٦٧، ٥٧٤.

لمحات تاريخية عن أحوال اليهود ١٩٥.

اللؤلؤة ٧٧، ٨١، ٩٥، ١٠٤، ١٦٩، ٥٠٧.

(م)

ماني ودين أو ٢٢٨.

المباهلة ٢٧.

المتشابه ٤٣٩.

المجالس المؤيدية ١٠٩، ١١٠، ١١٥، ١٢١، ١٢٢، ١٤٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨،

١٤١.

مجلة الأديب ١٠٧، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٥٤.

مجلة أرمغان ٥٠، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٥٣.

مجلة آفاق عربية ٢٠٦.

مجلة الأقلام ٤٩٩.

- مجلة الجمعية المشرقية الألمانية ٤٨٤، ٤٨٧.
- مجلة الدراسات الشرقية ٨، ١٤٤، ١٨٨، ٢١١، ٤٢١، ٤٥٩.
- مجلة الرابطة ٢٠٦.
- مجلة الرفستا؛ تنظر «مجلة الدراسات الشرقية».
- مجلة شقيقات ١٢٥.
- مجلة فيينا لمعرفة الشرق ٤٨١.
- مجلة كلية الآداب ٤٩، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٤٩.
- مجلة كلية أصول الدين ٧، ٥٠، ٥٥، ٧٩، ٢١٦، ٥٢٨.
- مجلة مركز الدراسات الفلسطينية ١٩٥.
- مجلة المستشرقين لنقد الكتب ٤٨٤.
- مجلة المقتطف ٥٠، ٧٩، ٢٢٢ - ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٣.
- مجلة المورد ٦٢٥، ٦٢٦.
- مجلة النشاط الثقافي ١٥٢.
- مجلة الهلال ٦٣٠.
- مجمع الرجال ٥٧.
- مجموعة الجواهر الغوالي ١١٨.
- محاسن خراسان ٧٧، ٩١، ١٠٠، ١٣٧، ١٦٤، ١٦٨، ٢٠٨، ٢٣٩، ٥٦٩.
- المحاسن والمساوي ١٣٢.
- المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي ١٥٢.
- مختصر الفرق بين الفرق ٤٩٦.
- المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن؛ ينظر «مذاهب التفسير الإسلامي».
- مذاهب الإسلاميين ٥٩٩.
- مذاهب التفسير الإسلامي ٥٢١.
- مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية ٤٨١، ٤٨٥.

مذهب الذرة عند المسلمين ١٢٦.

مرآة الجنان ١٤٧٠.

المراجع العربية الحديث ٦، ٨، ٤٠٧.

المرجان ١٠٤، ١٤٤، ١٦٩، ١٧٤.

المروانية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.

مروج الذهب ٨٤، ١٠٤، ١٠٨، ١١٦، ١٥١، ١٧٠، ٢١٧، ٢٥٢، ٤٢١، ٤٥٩.

المسائل في الخلاف ٢٠٢٦، ٤٥٥.

المطوّل ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٠.

المعالم (لابن شهر آشوب) ٦٣، ١٤٩.

المعالم (للرازي) ٥٦٩.

معاهد التنصيص ٦١، ٦٢، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨١ — ٨٥، ٩٠ — ٩٣، ٩٦، ١١٤، ١٣٧،

١٧٠، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٧، ١٩٧، ٢١٩، ٢٢٢ — ٢٢٥، ٢٢٧ — ٢٢٩، ٢٣٩.

٢٤٠، ٤٢٤، ٥٨١.

المعتزلة (لابن المرتضى)؛ ينظر «طبقات المعتزلة».

المعتزلة (لجار الله) ١٣٠، ٥٩٢.

المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ١٩٣.

المعتمد في أصول الدين ٤٥٣.

معجزات الأئمة ٩٥، ١٠٥.

معجم الأدباء، ينظر «الأرشاد».

معجم المؤلفين ١٥١، ٥٧٣.

المغني ١٠١، ٤٢٣، ٤٢٩، ٤٤٤، ٥٢٥، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨٥ — ٥٨٧،

٥٩٠، ٥٩١.

مفتاح العلوم ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٥١.

المقاييسات ٤٧١، ٥٠٢، ٥٠٨.

المقالات (للبلخي) ٦٢٢، ٦٢٣.

مقالات الإسلاميين (للأشعري) ١٣٤، ١٥٧، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٤٩، ٤٩٨، ٥١٠،
٥١١، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٣، ٦١٧.

مقالة ابن الراوندي؛ تنظر «ابن الراوندي؛ لباول كراوس».

المقتضب ٤٦٣، ٤٦٨، ٥٢٩.

مقدمة ابن خلدون ٥٩٢.

مقدمة كتاب ابن درستويه (للجبوري) ٢٠٥.

الملل؛ ينظر «الملل والنحل، للشهرستاني».

الملل والنحل (للبغدادى) ٣١.

الملل والنحل (لشهرستاني) ٨٨، ١١٨، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤١، ٤٧٨، ٤٨٠،
٤٨٧، ٤٩٦، ٥١٢، ٥١٣، ٥٢٧، ٥٣٥، ٤٥٣، ٥٥٠، ٥٥٣، ٥٥٥، ٥٦٩.

من تاريخ الإلحاد في الإسلام ٨، ١٢١، ١٨٥، ٢١٨، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٥٣، ٢٥٩،
٤٢١، ٤٥٩، ٤٩٩، ٥١٠، ٥٠١، ٥٧٣، ٥٨٢، ٥٨٩، ٥٩٨، ٦٢٠، ٦٢١.

من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ٥٧٩.

المنتظم في التاريخ ٦٠، ٧٣، ١١٤، ١١٥، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ١٧٠، ٢١٨،
٢٤٩، ٤٢٤، ٤٢٩، ٤٥٩، ٤٧١، ٥٠٢ - ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥٢٦، ٥٧٣ -

٥٧٣، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٩.

المنجد في اللغة والعلوم ١٥٩.

منهج تحقيق النصوص ونشرها ٢٠٤.

منهج المقال ١٥.

المنية والأمل ١٥، ٩١، ١٨٦.

المهدي والمهدوية ٥١٨.

المواقف ٤٢، ٤٦.

مؤلفات ابن الريوندي ١٦، ١٢٣.

مؤلفات الفارابي ٦٢٥.

الموسوعة الإسلامية ١٨٤.

ميزان الاعتدال ٥٢٦.

(ن)

النجوم الزاهرة ١٤٨، ١٧٠، ٢٢٧، ٢٤٤، ٢٤٩.

نجوم الفرقان في أطراف القرآن ٤٣٠.

نزهة الألباء في طبقات الأطباء ٤٦٣، ٥٢٩.

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٥٣١، ٥٥٦.

نشر العلم في شرح لامية العجم ٢٢٧، ٢٥٠.

نصير الدين الطوسي ١٩٩.

نظام العطللة في الإسلام ٤٨١.

النظريات الفلسفية والاجتماعية - السياسية للفارابي ٦٢٥

نظرية البداء عند الشيرازي ٢٠٠.

نعت الحكمة ١٦، ٨٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٤٤، ١٤٨، ١٥١، ١٦٦، ١٧٤، ٥٧٤، ٥٧٧.

نقد ابن الراوندي الملحد ١٩٣٦.

نقد اعتراض ابن الراندي على كلام الجاحظ ١٧، ٢٩.

نقض أبي علي (الجبائي) على ابن الريوندي في الإمامة؛ ينظر «نقض الإمامة على ابن الراوندي».

نقض الإمامة على ابن الراوندي ١٨، ٢٩، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٨، ٤٤٣، ٥٧٧، ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩٠.

نقض إمامة المفضول لابن الريوندي (للخياط) ١٤٥.

- نقض إمامة المفضل لابن الريوندي (للبردعي) ١٤٥، ٤٦٨.
- نقض الراوندي على النحويين ٢٠٥.
- النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر ٣٦.
- نقض الفرند لابن الريوندي (للخياط) ٨٢، ١٠٤.
- نقض الفريد لابن الريوندي (لأبي هاشم) ٤٢٤، ٤٢٧، ٥٩١.
- نقض كتاب ابن الريوندي يحتج فيه على الرسل ١٠٤.
- نقض كتاب ابن الريوندي يطعن فيه على نظم القرآن (للخياط) ١٠٤.
- نقض كتاب ابن الريوندي يطعن فيه على نظم القرآن (للجبائي) ١٠٤.
- نقض كتاب اجتهد الرأي لابن الريوندي ٨٣، ١٠٥، ١٤٥، ١٧٦، ٥١٦.
- نقض كتاب الإلهام ٥٩١.
- نقض كتاب التاج (للأشعري) ٦١٩.
- نقض كتاب التاج (للنوبختي) ١٧٦، ٥١٦.
- نقض كتاب التاج (للجبائي) ٥٧٦، ٥٨٥.
- نقض كتاب التعديل والتجوير (للخياط) ٨٢.
- نقض كتاب الدماغ (للخياط) ٨٣، ١٠٥.
- نقض كتاب الدماغ (للجبائي) ٨٣، ١٠٥، ٤٣٣، ٥٧٦، ٥٨٥، ٥٨٦.
- نقض كتاب الدماغ (لابن الريوندي) ٨٣، ١٠٥.
- نقض كتاب الزمرد (لابن الريوندي) ٨٢، ١٠٥.
- نقض كتاب الزمرد (للجبائي) ٥٧٦، ٥٨٥.
- نقض كتاب الزمرد (للخياط) ٨٢، ١٠٥.
- نقض كتاب الصفات لابن الريوندي (لحارث الورّاق) ٣٦، ٦١٩.
- نقض كتاب الطبائع والرد على القائلين بها (لأبي هاشم) ٥٩١.
- نقض كتاب عبث الحكمة (للنوبختي) ١٧٦، ٥١٦.
- نقض كتاب عبث الحكمة (للجبائي) ٥٨٥.

- نقض كتاب قضيب الذهب (للخياط) ١٠٤ .
 نقض كتاب قضيب الذهب (للجبائي) ٥٧٦، ٥٨٥ .
 نقض كتاب المرجان (للخياط) ١٠٤ .
 نقض كتاب نعت الحكمة (للخياط) ١٠٤ .
 النكت على ابن الراوندي ٥٧، ١٧٦، ٤٧٣، ٤٧٥، ٥١٧ .
 نكت الفصول ٦٤ .
 نموذج لتاريخ العرب ٤٨٢ .
 نهاية الإقدام في علم الكلام ٥٨٨ .

(هـ)

- هدية العارفين ٦٧، ٦٢٣ .
 هشام بن الحكم ١٥٦، ٥٧٩ .
 هندسة إقليدس ١٨٠ .

(و)

- الوافي بالوفيات ٧، ٤٤، ١٦٨، ١٧٠، ٦٢٦ .
 وجوه تفسير القرآن في الإسلام ٥٢١ .
 وعاظ السلاطين ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٥، ٥٢٠ .
 وفيات الأعيان، ١٧، ١٨، ٤٥، ٥٠، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٧٧، ٨٠، ٩٢، ١٢٩، ١٣٧،
 ١٤٦، ١٥١، ١٧٢، ١٨٦، ٢٤٩، ٤٢١، ٥٠٤ .
 وفيات العلماء من كل فن ٩٩ .

(ي)

- يتيمة الثعالبي ٥٢٣ .

* * *

فهرس عربي - يوناني

		(أ)
τελειος ανθρωπος	[٥٠١]	الإنسان الكامل
		(ج)
ζωω	[٤٨٤]	جسم
		(ح)
ζωω	[٤٨٥]	حيوان
		(س)
Σαμαναιοι	[٣٤٢، ٣١٧]	السمينة
		(ط)
Φυσει	[٣٠٩]	الطبع

(ع)

λογοι σπερμτικοι

[٦١٦]

العلل البذرية

(و)

Θεσει

[٣١٠، ٣٠٩]

الوضع

* * *

فهرس محتويات المجلد الثاني

صفحة	
٤٠٥	الإهداء
٤٠٧ - ٤٦٨	تمهيد
٤١١ - ٤٦٨	القسم الأول - الدليل الثاني على «تأريخ ابن الريوندي الملحن»
٤١٣ - ٤١٥	نصوص القرن الرابع
٤١٥	(١/٦٥) كتاب مقالات الإسلاميين لأبي القاسم البلخي
٤١٧ - ٤٥٩	نصوص القرن الخامس
٤١٩	(١/٦٦) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار
٤٢٣	(٢/٦٧) كتاب المغني: إعجاز القرآن، لعبد الجبار
٤٤٤	(٣/٦٨) كتاب المغني: في الإمامة، لعبد الجبار
٤٤٩	(٤/٦٩) أصول الدين للبغدادى
٤٥٣	(٥/٧٠) كتاب المعتمد في أصول الدين لأبن الفراء
٤٥٥	(٦/٧١) كتاب المسائل في الخلاف لأبي رشيد النيسابوري
٤٥٧	(٧/٧٢) في التوحيد - ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري
٤٥٨	(٨/٧٣) كتاب شرح العيون للحاكم أبي السعد الجشمي
٤٦١ - ٤٦٤	نصوص القرن السادس
٤٦٣	(٩/٧٤) نزهة الألباء في طبقات الأطباء لابن الأنباري

- ٤٦٧ (١/٧٤) إنباه الرواة على أنباء النحاة لابن القفطي
- القسم الثاني - ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة
(الجزء الثاني)
- ٤٧١ (١/٧٦) أبو حيان التوحيدي لحسن السندوبي
- ٤٧٣ (٢/٧٧) تنقيح المقال للمامقاني
- ٤٧٥ (٣/٧٨) مقدمة «فرق الشيعة للتوحيدي» لهبة الدين الشهرستاني
- ٤٧٦ (٤/٧٩) نشرة «كتاب التبصير للاسفرائيني» للكونري
- ٤٧٧ (٥/٨٠) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لمتز
- ٤٨٠ (٦/٨٢) حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ لئالينو
- ٤٨٩ (٧/٨٢) إبراهيم بن سيار النظام لأبي ريدة
- ٤٩٩ (٨/٨٣) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي لبدي
- ٥٠٢ (٩/٨٤) أبو حيان التوحيدي لعبد الرزاق محيي الدين
- ٥١٠ (١٠/٨٥) أبو الهذيل العلاف للغرابي
- ٥١٦ (١١/٨٦) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام للمصدر
- ٥١٨ (١٢/٨٧) المهدي والمهدوية لأحمد أمين
- ٥٢٠ (١٣/٨٨) وعاظ السلاطين لعلي الوردي
- ٥٢١ (١٤/٨٩) مذاهب التفسير الإسلامي لكونلدزيهر
- ٥٢٣ (١٥/٩٠) أدب المرتضى لعبد الرزاق محيي الدين
- ٥٢٦ (١٦/٩١) أبو حيان التوحيدي لإبراهيم كيلاني
- ٥٢٧ (١٧/٩٢) قاموس الرجال لمحمد تقي التستري
- ٥٢٨ (١٨/٩٣) أنوار البدرين للبلاذني البحراني

٥٢٩ (١٩/٩٤) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان

(٢٠/٩٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار

٥٣١ أ - الجزء الأول

٥٥٦ ب - الجزء الثاني

٥٦١ (٢١/٩٦) نشرة «كتاب المحيط لعبد الجبار» لعمر عزمي

٥٦٣ (٢٢/٩٧) مقدمة كتاب شرح الأصول الخمسة لعبد الكريم العثمان

٥٦٥ (٢٣/٩٨) تاريخ الأدب العباسي لنيكلسون

٥٦٧ (٢٤/٩٩) قاضي القضاة عبد الجبار لعبد الكريم العثمان

٥٧٠ (٢٥/١٠٠) القزويني وشروح التلخيص لأحمد مطلوب

٥٧٢ (٢٦/١٠١) الجبائيان لعلي فهمي خشيم

٥٩٥ (٢٧/١٠٢) مقدمة «ديوان الأصول لأبي رشيد» لأبي ريدة

٥٧٩ (٢٨/١٠٣) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، لمحمد

عبد الرحمن مرجبا

٥٩٩ (٢٩/١٠٤) مذاهب الإسلاميين لبدوي

٦٢٠ (٣٠/١٠٥) الغلو والفرق الغالية للسامرائي

٦٢٢ (٣١/١٠٦) مقدمة «كتاب فضل الاعتزال» لفؤاد سيد

٦٢٤ (٣٢/١٠٧) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لأبي ريان.

٦٢٥ (٣٣/١٠٨) النظريات الفلسفية، ترجمة خليل كمال الدين

٦٢٦ (٣٤/١٠٩) رائد الدراسة عن الفارابي لكوركيس وميخائيل عواد

٦٢٨ (٣٥/١١٠) الفارابي في العراق لعبد الحميد العلوجي

٦٢٩ (٣٦/١١١) الإبداع والإبداع في الفلسفة الإسلامية للعلوي

٦٣٠ (٣٧/١١٢) التراث الإسلامي والمستشرقون للجندي

٦٣١	ضميمة الكتاب - نصوص شرقية تتعلق بابن الريوندي
٦٣٣	- تمهيد
٦٣٧	- نص تركي
٦٤١	- ثلاثة نصوص فارسية
٦٦٥	- استدراك على النصوص العربية
٦٧٥	- جريدة المصادر والمراجع
٧١١	- شكر وتقدير
٧١٣	الفهارس العامة

ARABIC SECTION

ENGLISH SECTION

Zindik 184, 472.

Zindiqs 122.

Les Zindîqs en pays d'Islam (Vajda) 122.

Az-Zîrakî, KH. 387.

Z.N.T.W. 342.

Zu Kitâb al-Fihrist (Houtsma) 220, 255.

az-Zumurrud (Ibn ar-Rîwandî) 8, 197, 218, 256.

Zur Geschichte Abû 'l-Hasan al-Asch'arî (Spitta) 36, 293.

Theologen 237, 255, 481.
Theologie 237, 255, 326.
Theology 135, 483, 593.
Triomphe, Le Livre fu 140, 182, 490, 491, 492.
Tutelle, F, 386.

(U)

Über den Einfluss des Stoicismus... etc. (Horovitz) 484.
Umārah, M. 386.
Die una strana openione attribuita ad al-Ġahiz introno al-Corano
(Nallino) 480, 583.
University of Cambridge 217.
URSS 240, 256.
Usûl ad-Din 453.
Usûl ad-Dyânah 238,255.

(V)

Vajda, G. 122, 207.
Van Ess; v. Ess.
(W)
Wensinck, A.J. 472.
Wiesbaden 44.
Wilcken, S.U. 342.
Woodbruke Studies 320.
W.Z.K.M. 79, 220,225,239,255,294,363,372,375,574,577,578.

(Z)

zandaka 221.
Z.D.M.G. 357.

Saifuddaulat and his Time (Sadraddin) 346.
 Schaefer, H.H. 262.
 Schopenhauer 242,256.
 Semitic Series 334.
 Sezgin 459.
 ash-Shaibî, K.M. 389.
 Socrates 225.
 Socrates 491.
 Spekulativen Theologen 237,255,481.
 Spekulativen Theologie 237,255,494.
 Die Spekulative und Positive Theologie des Islam (Horten) 326.
 Spitta, S.W. 36,293.
 Sprenger, A. 291.
 Stern, S.M. 521.
 Stoicismus 484.
 Strassburg 292.
 Strothmann, R. 313.
 Studi Orientali 392, 480, 499, 573.
 Studien, Muhammedanische 521.
 Studies, Muslim 521.
 as-Subaytî, M. 387.
 Sufism 332.
 Suppl.; v. Supplementbände (G.A.L.).
 Supplement (Dasy) 286.
 Supplementbände (G.A.L. von Brockelmann) 494, 530.

(T)

Traité des Simples (Leclerc) 301.
 at-Tâj al-Mukallal (al-Qunwajî) 387.
 at-Tawhîdî 509, 526.
 Taymûr Bâshâ 387.

al-Qâdî 'Abdul-Gabbâr; v. al-Qâdî A.J.
 al-Qâdî Abû Ya'îlâ; v. Ibn al-Farrâ'.
 al-Qahbâ'î 387.
 al-Qaysî, N. 386.
 Qirqisânî 292.
 Qirqisânî's Polemik gegen den Islam (Friedländer) 292.
 al-Qummî, Abbâs 387.
 al-Qunwajî 387.

(R)

ar-Râgî'î, M.S. 386.
 Rational Foundation of Polemics in Islam (al-A'asem) 393.
 Rationalists 389.
 Rawdât al-Jannât (Khawansârî) 387.
 Reason 237.
 Recueil de Textes inédits (Massignon) 354.
 Le reforme de l'Islamisme 35.
 Reiske, I. 297.
 R.E.J. 207, 341.
 Die Religionsphilosophie des Saadia 340.
 Die Renaissance des Islams (Mez) 477.
 The Renaissance of Islam (Mez) 477.
 Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Goldziher) 521.
 Risâlat al-Ghufrân (al-Ma'arrî) 221, 256.
 Ritter, H. 44, 144, 218, 256, 262, 263, 475, 577, 626.
 Rivista degli Studi Orientali 8, 108, 110, 122, 123, 187, 197, 205,
 211, 218, 241, 255, 256, 261, 294, 392, 480, 499, 573, 574,
 578, 583.
 Roma 8, 123, 218, 262, 392.
 The Royal Asiatic Society 522.
 R.S.O.; v. Rivista degli Studi Orientali.

(S)

Saadia 340.
 Die Sabbathinstitution im Islam (Goldziher) 481.
 as-Safadî, S. 44, 388.

(O)

Les Oeuvres d'Ibn ar-Rawandî 256.
O.L.Z. 262, 362.
Openione 480, 583.
L'Opera d'Ibn al-Moqaffa' (Gabrieli) 123, 241, 255, 294.
Orientalia 125.
Orientalists 389.
Origines de la philosophie hispano-musulmana (Palacios) 486.
Oueidat, Editions 393, 415, 489.
Oxoniensia 234.

(P)

Pally-Wissowa 500.
Paris 493, 415, 468, 471, 489.
La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallâj (Massingon) 288, 468, 574.
Pembroke College 389.
Périer A. 367.
Période abbaside 122.
Die Person Muhammeds (Andrae) 291.
Philologika (Ritter) 218, 256, 494.
Philosophie 326, 484, 588.
Phil. Hist. KL. 342.
Die Philosophie des Judentums 326.
Die Philosophischen Probleme... etc. (Horten) 237, 255, 494.
Die Philosophischen Systeme... etc. (Horten) 237, 255, 481, 578.
Philosopho arabico 297.
Philosophy 196, 389.
Pines, S. 128, 287.
Polemicists 389.
Political Life of Medieval Islam 195.
Le Prophète 27.

(Q)

al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr, 388, 561.

Modern-Arabic References 385, 391, 393.
 Modern References 390.
 Moh,; v. Muhammad.
 Le Monde comme volonté et comme représentation (Schopenhauer)
 242, 254.
 Mo'tazelites 487; v. Mu'tazilah.
 Mubâhala (Massignon) 27.
 Muhammad (Le Prophète) 27.
 Muhammad, person 291.
 Muhammadanische Häresiographien 494.
 Muhammadanische Stüdien (Goldziher) 521.
 Muhiṭ Bi-'l-taklīf (Ia-Qādi A. J. 561.
 Muir, W. 314.
 Müller 162, 206.
 al-Muqâbasât (at-Tawhîdî) 509.
 al-Mu'tamad fî Usûl ad-dîn (Ibn al-Farrâ) 453.
 al – Mu'tazilah 5, 197, 217, 255, 393, 409, 415, 471, 478, 489, 499,
 511, 525, 527, 565, 595, 600.
 The Mu'tazilites (Arnold) 97.
 Muslim Studies 521.
 Muslim Theology 135, 483, 593.

(N)

Nader, A. N. 387.
 Najrân 27.
 Nallino, C. A. 480.
 Les Nawbakht (Iqbâl) 367.
 an-Nazzâm 491.
 New Haven 238, 255.
 New York 196, 593.
 Nicholson, R.A. 143, 221, 222, 256.
 Ni'mah, A. 386, 387.
 N. Y. v. New York.
 Nyberg. H.S. 148, 162, 195, 250, 387, 493, 497, 522, 565, 573, 574,
 575.
 Nyllander 305.

Leipzig 36, 293, 297, 326, 430.
 Leyden 35, 455, 472, 494, 521, 522.
 Lippert, J. 210.
 Lipsiae; v. Leipzig.
 Lpzg.; v. Leipzig.
 A Literary History of the Arabs (Nicholson) 565.
 Litteratur 468, 530, 573.
 Livelihood 222.
 Le Live du Rriomphe (al-Khayyât) 140, 182, 490, 491, 492, 577, 583.
 London 195, 196, 264, 286, 477, 522.
 La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo (Guidi) 123, 262.
 Lyons, M.C. 389.

(M)

al-Ma'arrî 221, 256.
 Mac Carthy, R.J. 162, 163, 386.
 Macdonald, D. B. 135, 483, 593.
 Madkûr, I. B. 386.
 Muhfûz, Alî 387.
 Malter, H. 339.
 Man 222.
 Manichäismus 262.
 Manichêismo 123, 262.
 Margoliouth, D.S. 472, 477.
 Massignon, L. 27, 184, 288, 468, 472, 574.
 Mattâ. K. 389.
 Medieval Islam 195, 390.
 Médine 27.
 Mehren, M.A.F. 35.
 Melun 27.
 Meursinge 478.
 Meynard, De 252.
 Min Târikh al-Ilhâd fî 'l-Islâm (Badawî) 392.
 Mingana 49.
 Mittelater 313.
 Modern-Arabic publications 392.

(k)

- Kahâlah. U.R. 387.
Der Kampf zwischen Islam und Manichäismus (Nyberg) 262.
al-Karamânî 388.
al-Karâjakî 388.
Kaufmann, D. 481.
Kaylânî, K. 387.
Keilani, I. 526.
al-Khafâjî 387.
al-Khâqânî, Alî 386.
al-Khatîb, A. 386.
al-Khâwansârî 387.
Khiyâtah, S. 387.
Khuda Bukhsh, S. 477.
Al-Kindî 314.
Kitâb al-'âlam (an-Nazzâm) 491.
Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah (Ibn ar-Rîwandî) 5, 46, 72, 105, 141, 147, 148, 159, 171, 177, 182, 193, 194, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 217, 234, 255, 256, 393, 409, 415, 446, 417, 475, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 496, 499, 511, 525, 527, 562, 564, 566, 573, 575, 583, 584, 595, 600, 624, 625.
Kitâb az-Zumurrud des Ibn ar-Râwandî (Kraus) 8, 187, 218, 256, 261, 392, 499.
Klein, W. C. 238, 255.
Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî (Nyberg) 494.
Knowledge 237.
Kramers 472.
Kratschkovsky, Ign. 240, 256, 278.
Kraus, Paul 187, 188, 197, 199, 205, 211, 218, 236, 241, 256, 385, 387, 392, 493, 499, 500, 573, 574, 578, 582, 599.

(L)

- Lane 290.
Das Leben und die Lehre des Moh, 291.
Leiden; v. Leyden.

Ibn ar-Rêwandî 218, 256.

Ibn ar-Rîwandî 5, 72, 105, 141, 147, 159, 171, 177, 182, 193, 194, 198, 200, 205, 217, 234, 255, 256, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 409, 415, 446, 471, 476, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 496, 499, 511, 525, 527, 562, 564, 566, 573, 575, 583, 584, 595, 600, 624, 625.

Ibn ar-Rîwandî in the Modern-Arabic References (al-A'asam) 385.
ignominy of the Mo'tazelites 487.

Der Islam 218, 256, 262, 263, 290, 297, 303, 368, 494, 577.

Islam und Christentum in Mittelalter (Fritsch) 313.

Islamica 302.

Islamic Culture 307.

Islamic Philosophy 196.

Islamic Studies 390.

Islamischen Atomenlehre 128.

Islamischen Ketzergeschichte 8, 187, 218, 256, 392, 499.

Islamischen Koranauslegung 521.

Islamisme 35.

Ismâ'îl Bâshâ 387.

Ismâ'îlî Authors 286.

Ismâ'îlî Da'wat 187, 264.

Ismâ'îlî Literature 264, 286.

Ivanow, W. 264, 286.

Iydâh al-maknûn (Ismâ'îl Bâshâ) 387.

Al-Iyî 388.

(J)

J.A.R.S.; v. Journal of the Royal Asiatic Society.

Jârullâh, Z. H. 387.

Jews in the Economic and Political life of Medieval Islam (Fischel) 195.

John Ryland's Library 320.

Journal of the Royal Asiatic Society 143, 221, 256, 264, 522.

al-Jubûrî, A. 386.

Judentums 326.

Jurisprudence 593.

(H)

- Haddad, W.Z. 453.
Hajjī Khalīfah 388.
Haiyoya (al-Balkhī) 212.
Hallāj 288, 468.
Halle 521.
Hamdānī, H.F. 187, 285.
Hand. des Islam (Wensinck & Kramers) 472.
al-Hasanī, H.M. 386.
al-Hāshim, J. 386.
al-Hāshimī, A. 386.
Hautprobleme der Gnosis (Bousset) 500.
Heidelberg 477.
Heretic 390, 391, 392, 393.
al-Hillī 388.
History of Ibn ar-Rīwandī, the Heretic (al-A'asam) 390, 391, 392, 393.
History of Islamic Philosophy (Fakhry) 196.
History of Ismā'īlī Da'wat (Hamdānī) 187, 264.
l'Homme 629.
Horovitz. S. 484.
Horten, Max 237, 255, 481, 494, 578.
Hosayn Ibn Mansour; v. Hallāj.
Houtsma, th. 220, 223, 229, 239, 255, 574, 578.

(I)

- al-Ibānah 'an Usūl ad-Diyānah (al-Ash'arī) 238, 255.
al-Ibdā fī madār al-ibtidā' (Mahfūz) 387.
Ibn al-Arabī 494.
Ibn' Asākir 388.
Ibn al-Farrā' 453.
Ibn al-Ġauzī 218, 256.
Ibn al-Ġauzīs Bericht über Ibn ar-Rēwandī (Ritter) 218, 256.
Ibn Kamāl Bāshā 388.
Ibn al-Moqaffa' 123, 241, 255, 294.
Ibn-ar-Rāwandī 8, 218, 256.

Fakhry, Majid 196.
 Fârâbî 627.
 Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi (Ates) 627.
 Farrûkh, Umar 386.
 Fatimid Empire, the 264.
 Fawzî, F.U. 386.
 Fihrist, Kitâb al-(Ibn an-Nadîm) 220, 255.
 Filosofia hispano-musulmana 486.
 Finkel, I. 306.
 Fischel, W.J. 313.
 Fleischer 481.
 Flügel. G. 53, 239, 249.
 Frestschrift I. Goldziher 292.
 Friedländer, I. 292.
 Fritsch, E. 313.

(G)

Gabrieli, F. 123, 241, 255.
 al-Ġahiz 480, 583.
 G.A.L.; v.Geschichte der arabischen litteratur.
 Gardet, L. 629.
 Gedenkbuch zur Erinnerung an D.Kaufmann 481.
 Gelbe Hefte 313, 321.
 Geschichte der arabischen litteratur (Brochermann) 468, 494, 530, 573.
 al-Ghazâlî 588.
 Ghazâlî und seine Widerlegung der philosophie (Abû Rîdah) 588.
 al-Ghufrân, Risâlat 522.
 Gnosis 500.
 Gnostiker 500.
 Goguyer 310.
 Goldziher, Ign. 292, 521, 522.
 Gottschalk, S.H. 366.
 Graf, G. 313.
 Guidi, M. 123, 262.
 Guttmann, J. 326, 340.

Concordantiae Corani Arabicae (Flügel) 430.
Creatures 222.
C.- R.A.S. de l,URSS: v. Comptes- Rendus... etc.
Creed 389.

(D)

Damas 526.
Deletzsch, Franz 339.
Destinée 629.
The Development of Muslim Theology (Macdonald) 135, 483, 593.
Dieu 629.
Dieu et la Destinée de l,Homme (Gardet) 629.

(E)

The Economic and Political Life 195.
E. I.; v. Encyclopaedia of Islam.
Einfluss des Stoicismus 485.
Eleod, Adam 9.
Empire, the Fatimid 264.
Encyclopaedia of Islam 184, 472, 498.
Encyclopaedia of Religion and Ethics 472.
Entwicklung der Philosophie 484.
E.R.E; v. Encyclopaedia of R.& E.
Ess, Josef van 177, 195, 386.
Essai (Massignon) 323, 335.
Essayiste arabe 526.
Etude islamologiques 522.
Exposé de la réforme de l,Islamisme (Mehren) 35.

(F)

Fadīhat al-Mu,tazilah 5, 193, 217, 255, 393, 409, 499, 511, 525, 527,
564, 573, 575, 595, 600.

Beirut 393, 415, 417, 489.
 Beiträge zur islamischen Atomenlehre (Pines) 128.
 Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte (Kraus) 8, 187, 218, 256,
 261, 392, 499.
 Belleten (Ankara) 627.
 Beyrouth 140, 453, 509, 526.
 Bibliografyasi 627.
 Bibliography 234.
 Bibliotheca Islamic 323
 Das Bibliothische Lexikon 44.
 Biram, Arthur 349, 455, 456, 578.
 Biscia, A. Raineri 301.
 Bonn 237, 255, 494.
 Bousset, W. 500.
 Brill, E.j. 455.
 Brockelmann, Carl 459, 468, 494, 530.
 Buch der Streifragen Zwischen Baerensern und Bagdadensern (Abū
 Rashīd- Birām) 455.
 Buddhismus Hatasa az iszlamra (Goldziher) 342.
 Bulletin of the John Ryland,s Library 320.
 Burdeau 242, 256.

(C)

Cairo 392, 561.
 Cambridge 5, 193, 217, 255, 389, 489, 565.
 Centenario di M. Amari 487.
 Chrétiens 27.
 Christentum 313.
 Chronologie 314.
 Comptes- Rendus de l'Académie des Sciences 256, 363.
 Constitutional Theory 593.
 Corani 430.
 Al- Corane 480, 583.
 Courtelle, De 252.

al- Alwajî, A. H. 386.
 Allâh 224.
 al- Alûsî, H. M. 386.
 Amari, M. 487.
 al- Amîn, Muhsin 387.
 al-, Amîfî; v. al-Amîn.
 Andrae, Tor 291.
 Anecdota Oxoniensia 334.
 al-, Anî, S. M. 386.
 Annales (Abulfida) 479.
 Die Antike 262.
 The Apology of al-Kindî 314.
 arabern 484.
 arabico 297.
 Arabic Publications 392.
 Arabic references 392.
 Arabs 389, 595.
 arabischen Litteratur 468, 530, 573.
 Archiy für Geschicht d. Philosophie 347.
 Arnold 197, 478, 479.
 The ars disputandi 207.
 Asch,ari; v. al-Ash,arî.
 Ates, Ahmet 627.
 Die atomistische Substanzlehre 349, 455.
 Azmy, Omar 561.

(B)

Badawî, Abdurrahman 385, 387, 389, 392, 395.
 Al-Baghdadî 388.
 Ba,labakkî, Zuhayr 389.
 Balhârith du Nejrân 27.
 Baneth, D. H. 321.
 al-Bandar, A. Z. 386.
 Barber, C. R. 522.
 al-Barqûqî, A. 387.

GENERAL EUROPEAN INDEX^(*)

(A)

- al-A,asam, A. A. 217, 218, 220, 234, 236, 237, 241, 248, 255, 386, 389.
Abdul- Gabbâr; v. al- Qâdî.
Abdul- Hamîd, Irfân 386.
Abdurrahmân, A,ishah 386, 387.
Abenmassarra 486.
Abenmassarra y su escuela (Asin Placios) 486.
Abû ,l-,Alâ al-Ma,arri; v. al- Ma,arri.
Abû ,l-,Alâ,s Risâlat al- Ghufrân (Nicholson) 221, 222, 256, 522.
Abulfîda 479.
Abû l,- Hasan; v. al-Ash,arî.
Abû Hayyân at-Tawhîdî; v. at- Tawhîdî.
Abû Hayyân at-Tawhîdî (al- A,asam) 509.
Abû Hayyân at-Tawhîdî (Keilanw) 526.
Abû Rîdah, A. H. 387.
Abû Ya,lâ; v. Ibn al-Farrâ,.
Académie des Scinces 256, 263.
Adam Eleod: v. Eleod.
Ahimsa 212.
De Aktamo Philosopho arabico (Reiske) 297.
Alcan 242, 256.

^(*) أهتمت أدوات التعريف في أبجدية لغات هذا الفهرس.

109/ 34 ,Awwâds, Râid ad- dirâsah	(626)
110/ 35 Al- ,Alwajî,s Al-Fârâbî	(628)
111/ 36 Al- ,Alwî,s Al- Ittibâ, wa ibdâ,	(629)
112/ 37 Al- Jund s' At-Turâth al-islâmî	(630)

PART THREE: ADDENDUM TO THE SECOND BOOK 631

A. Orintal Texts Concern With Ibn ar-Riwandî	(631)
i. Preface	(633)
ii. Turkish Text	(637)
iii. Three Persian Texts	(641)
B. Some New Arabic Texts	(665)

PART FOUR: INDICES AND BIBLIOGRAPHY (675- 816).

A. BIBLIOGRAPHY	(675)
B. INDICES (785)	
C. ENGLISH SECTION	(791)

77/ 2	Al- Mâmaqânî's Tanqîh al-maqâl	(473)
78/ 3	H. D. ash- Shahrastânî's introduction to Firaq ash-shî'ah of an-Nawbakhtî	(475)
79/ 4	Al- Kawtharî's edition of K. at- Tabsîr	(476)
80/ 5	Mez' Al-Hadârah 'l-islâmiyyah	(477)
81/ 6	Nallinos' Hawl fikrah gharîdah	(480)
82/ 7	Abû Rîdah's An- Nazzâm	(489)
83/ 8	Badawî's Al-insâniyyah	(499)
84/ 9	Muhyî 'd-Dîns' At-Tawhîdî	(502)
85/ 10	Al- Ghurâbî's Al- 'Allâf	(510)
86/ 11	As- Sadr's Ta'sîs	(516)
87/ 12	A. Amin's Al-Mahdî wa 'l-mahdawiyyah	(518)
88/ 13	Al- Wardî's Wa 'âz as-salâtîn	(520)
89/ 14	Goldzînh's Madhâhib	(521)
90/ 15	Muhyî' d-Dîn's Adab al-Murtadâ (523)	
91/ 16	Keilani's Al-Tawhîdî	(526)
92/ 17	At-Tustarî's Qâmûs	(527)
93/ 18	Al-Bahrânî's Anwar	(528)
94/ 19	Brockelmann's Târikh al- adab al-'arabî	(529)
95/ 20	An- Nashshâr's Nash'at al- fikr A. Volume I B. Volume II	(531) (556)
96/ 21	Azmy's edition of K. al-Muhîr of al-Qâdî	(561)
97/ 22	Al-'Uthmân's introduction to Sharh al-Usûl al-Khamsah of al-Qâdî	(563)
98/ 23	Nicholson's Târikh al-adab al-'abbâsî.	(565)
99/ 24	Al-'Uthmân's Qâdî 'l-Qudât	(567)
100/ 25	A. Matlûb's Al-Qizwînî	(570)
101/ 26	Khushaym's Al-Jubbâ'iyyân	(572)
102/ 27	Abû Rîdah's introduction to K. Dîwân al-Usûl of Abû Rashîd	(595)
103/ 28	Marhabâ's Min al-Falsafah 'l-yûnâniyyah	(597)
104/ 29	Badawî's Madhâhib	(599)
105/ 30	As- Sâmarrâ'î's Al- Ghuluw	(620)
106/ 31	Sayyid's introduction to Fadl al-'I'tizâl	(622)
107/ 32	Abû Rayyân's Târikh al-Fikr	(624)
108/ 33	Kamâluddîn's translation of Nazariyyât	(625)

CONTENTS OF VOLUME II

DEDICATION	405
PREFACE	407-409
PART ONE: SUPPLEMENT II TO THE HISTORY OF IBN	
AR-RIW ANDI, THE HERETIC	411-468
I TEXTS OF FOURTH CENTUR A.H.	413-415
65/1 Al-Balkhî's Maqâlât al-islâmiyyîn	(415)
II TEXTS OF THE FIFTH CENTURY A.H.	
66/1 Al-Qâdî's Fadl al-I'tizâl	(419)
67/2 Al-Qâdî's K. al-Mughnî: I'jâz al-Qur'ân	(423)
68/3 Al-Qâdî's K. al-Mughnî: Fî 'l-mâmah	(444)
69/4 Al-Baghdâdî's Usûl ad-Dîn	(449)
70/5 Ibn al-Farrâ's K. al-Mu'tamad	(453)
71/6 Abû Rashîd's K. al Masâ'il	(455)
72/7 Abû Fashîd's Diwân al-Usûl	(457)
73/8 Al-Jashmî's Sharh al-'uyûn	(458)
III TEXTS OF THE SIXTH CENTURY A.H.	
74/1 Ibn al-Anbârî's Nuzhat al-alibbâ'	(463)
IV TEXTS OF THE SEVENTH CENTURY A.H.	
75/1 Ibn al-Qiftî's Inbâh ar-ruwât	(467)
PART TWO: IBN AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC	
REFERENCES – BOOK II	469-630
76/1 As-Sandûbî's Abû Hayyân at-Tawhîd	(471)

ACKNOWLEDGMENTS

The reader may notice that we have incorporated in this volume a long annexation, *damimah*, in which I have included some very important texts: Turkish and Persian. I have added, also, some Arabic texts which are mostly new to my knowledge, particularly those of Dr. A. ar-Râwî, whilst the whole material in the print.

Tanks are to be expressed to Mr. Zuhayr Ba'labakkî, the publisher, and Mr. Rahab Akaoui, the Manager of Publishing department, for their careful attempt to publish the present volume directly after publishing the first one.

During my sabbatical year 1977-1978 at Cambridge and Oxford, I had gathered most of the material of this volume, and therefore many distinguish scholars were very useful in help, advice and co-operation. I mention, here, my deep gratitude to Professor R.B. Serjeant, Dr. John Hopkins, Dr. Susan Skilliter and Dr. R. Bedwill of the University of Cambridge; and Dr. F.w. Zimmermann, of the University of Oxford, Professor C.F. Beckingham, the President of the Royal Asiatic Society of Oxford, Professor C.F. Beckingham, the president of the Royal Asiatic society in London, was very kind in several circumstances. I am also indepted to the Libraries of Manchester, India Office and British Museum: with special reference to Mr. W. Lockwood, of University Library of Cambridge.

Miss Ansâr Alî 'Alawah, my student at the Department of Philosophy - Baghdad University, has given a great attention to the manuscript of his volume and its printing proofs during the academic year 1978-1979, between the Publisher and me, in her movements between Baghdad and Beirut, or vice versa.

الشيخ

IBN AR-RIWANDI

IN THE MODERN-ARABIC REFERENCES

**[A biographical survey, joined with a cumulative Supplement II to the
HISTORY OF IBN AR-RIWANDI, THE HERETIC]**

Volume II: 1929 – 1977

Collected and edited with an introduction by:

ABDUL-AMIR AL-A'ASAM

Ph.D.

**Ast. Professor of Philosophy, University of Baghdad & visiting Scholar,
Cambridge – Oxford**

**DAR ATTAKWIN
P.O.BOX 11418
TEL: 00963112236468
DAMASCUS – SYRIA**

**2010
WWW.ATTAKWIN.com**



IBN AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC

REFERENCES (Volume II)

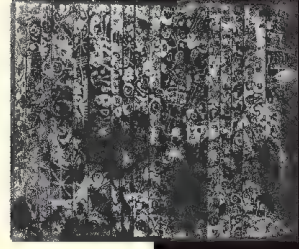
**Dr. A.A. Al-A'asam, Department of philosophy, College of Arts,
University of Baghdad ~ IRAQ.**

First Published by Dar Attkwin; P.O. Box: 11418, Damascus

- Copyright©Attakwin 2010

IBN AR-RIWANDI
IN THE MODERN-ARABIC
REFERENCES
(Volume II)

الناشر



تصدي ابن الريوندي لنقض عقائد المعتزلة، حاول إصلاح عقائد الفلاة من أهل الفرق الأخرى، فلاقى، بسبب ذلك كله، عنق المتعصبين، فعوقب عقابين. الأول أن سرت عدوى التبرؤ منه إلى كل الفرق دون تمييز، والثاني أنه حورب، وطورد حتى مات في منفا. واتهم، بعد وفاته بزمان، بشتى التهم التي وجدناها توجه في العادة إلى الأحرار المستنيرين في تاريخ الفكر الحر. فالمصادر تكاد تجمع على أنه نقد القران، والأنبياء، وعرض بالأديان كافة، وسخر من الأساليب السياسية في انتخاب إمام المسلمين (الخليفة) وإلى ما شئت من تجريح بالدين وعلومه. ورووا عنه مقولات وأفكاراً لا سبيل إلى تصديقها. بل وجدنا من تعرّض لنقده والتشهير به والتقرب إلى الله بلعنه، تديناً وتعظفاً ابتغاء كسب الحسنات. والأنكى أن من هؤلاء من كان هو نفسه متهماً بالزندقة والإلحاد، كأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي، وغيرهما من المتشككين في الدين. إضافة إلى مجهولين، من خصوم الدين ورجاله، تستروا تحت اسمه للتأليف في ما هو محظور البحث فيه في الوسط الفكري اللاديني، فنسبت إليه مؤلفات وكتب عجيبة، ونقلت عنه أفكار لا يقصد منها إلا التخريب في الظاهر، وغرض هؤلاء وأولئك أن يشيعوا ما آمنوا به هم أو لإبعاد التهم عنهم، فلم يجدوا أحسن من شخصية ابن الريوندي ذي السمعة الزندقية التي لا تعرف للحياء الديني حدوداً معينة.

كتاب
العقائد
المعتزلة
لـ
ابن الريوندي

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد عثمان الخياط المعتزلي

الانصاف والرد على ابن الروندي الملاحد

ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم



تقديم وتحقيق وتعليق: د. نيجرج

قدم له: د. عبد الأمير الأعسم

الشيخ

الشيخ

كتاب

الانصاف

وَالرَّدُّ عَلَى ابْنِ الرَّوْنَدِيِّ الْمِلْحِدِ

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو أو بأي طريقة سواء كانت الكترونية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر ومسبقاً.

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد عثمان الخياط المعتزلي

كتاب

الانصاف والرد على ابن الروندي الملاحد

ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم

تقديم وتحقيق وتعليق: د. نيجرج

قدم له أ. د. عبد الأمير الأعسم



كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد،
تأليف : أبي الحسين الخياط المعتزلي، تقديم وتحقيق: د. نيهج
الطبعة الأولى: ٢٠١٠

© كافة حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: ٠٠٩٦٣١١٢٣٦٤٦٨

فاكس: ٠٠٩٦٣١١٢٤٥٧٦٧٧

ص . ب: ١١٤١٨، دمشق - سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo.com

تصدير عام

هذا الكتاب الضخم بأجزائه الأربعة، وملحقه الخامس، يكشف بصورة واضحة عن الطرق المشوشة التي عالج بها المؤرخون كتابة السير لسابقيهم والأحداث الماضية على أزمانهم، بلا تمحيص أو تدقيق، فغاب الحق هنا، وشاع الباطل هناك، والجميع يقلد السابق في المنقول دون المعقول. من هنا انتشر الانتحال في تاريخنا، وكلما نزلنا إلى العصر الحديث، وجدنا البهتان يزداد، بل وتتسع رقعة الكذب والزيف والتضليل، فلا صورة واضحة لشخص أو لحدث إلا ووجدنا غبار الجهل بالحقيقة يغطي المعالم الأساسية للأشياء !

والأغرب من هذا كله، أن الكتاب المعاصرين هم أيضاً وقعوا في أفخاخ المؤرخين...حتى بلغ بهم الأمر إلى درجة الانتهاك والتدمير والتخريب، فعاثوا في ثقافة الناس فساداً لا راداً لهم إلا عمالقة بحر الظلمات! ومعنى هذا، لا يمكننا أن نصل إلى الحق التاريخي لشخص أو حدث إلا أن نمزق أكفان الموتى ونحرق الكتب المنتحلة، فنلغي قراءات عدّت حقاً لزمن طويل وهي باطلة في أصلها! ولنتذكر، إن نفعت الذكرى، كيف كذبوا على سقراط، فجعلوه جميل الأخلاق مرة وقبيح الأفعال مرة أخرى. وكيف ننسى سبارتاكوس الذي أراد تحرير العبيد فعده الرومان مجرمًا وصُلبَ وكيف كذب الناس على الأنبياء، وشردوهم وقتلوهم، ونحلوا صورهم كما فعلوا مع السيد المسيح، وما زال اليهود إلى اليوم يكذبون عليه وينتظرون المسيح الدجال" ومن منا ينسى برونو الذي أحرقه رعاة الكنيسة التي أراد تهذيبها. وكيف لنا لا نذكر حرق كتب الغزالي في

مراكش، كما أحرقت كتب ابن رشد في قرطبة. وكيف نفسر تحريم كتب ابن رشد التي استخلصها توما الأكويني وصاغ عقيدة المسيحية.

وكيف لنا أن نتصور نابليون يقتل بالزرنيج وهو منفي في سنت هيلانه من قبل خادمه بتوجيه من مترنيخ. ومن منا يقول إنه يعرف حقيقة هتلر، التي وصلت إلينا من خلال أخباره في كتب الخصوم ورواياتهم. ومن كان يقدر أن يقول إن ستالين كان سفاحاً في زمانه، وإن عراه خروتشوف في خطاب المؤتمر العشرين. وهكذا...دواليك... فمن منا ينكر أن الإسلام فجّر الطاقات الإنسانية عند البشر منذ عصر النبوة، وتعرض للتزييف في الفكر الإسلامي أكثر من تزييف اليهود والنصارى، فهؤلاء حاربوا الإسلام لحماية عقائدهم، ولكن المسلمين أضروا في الإسلام على ما نراه اليوم في التصورات التي تدمر الإسلام وفي الأفعال التي خربت المبادئ الأولى للحضارة الإسلامية!..فلننظر إلى قادة المسلمين وخلفائهم ووزرائهم، كيف كذب المؤرخون عليهم، وأباحوا لأنفسهم أن يصوغوا تلك الشخصيات على نحو لم تفعله أمة من الأمم برموزها، وصرنا " أمة ضحكنا من جهلها الأمم "ا.

ولنقل إننا هنا في رحاب العقل الذي لا ندرك به كل هذه المعاني، لا الثابت منها ولا المتحول، فيجب أن لا نزعج أنفسنا عرفنا الحقيقة من نص مكتوب، ولا من نقل مسرود، بل من اللزوم تدقيق الألفاظ ومعانيها حتى نصل إلى حقائق الأشياء، فنظفر بها بعد إزالة البطلان منها الذي لحق بها على مر الزمان، مهما تقادم العهد بها إلى وقت الناس هذا! ورؤيانا هي " الحر تكفيه الإشارة " ا

أما كتاب الانتصار، الذي ألفه أبو الحسين الخياط في الرد على أحمد بن يحيى، المشهور بابن الريوندي، [ويسميه الروندي، والمعروف خطأً بالراوندي]. وكلا الرجلين كانا من المعتزلة : معتزلة بغداد أولاً وبالذات. وعاش الخياط في النصف الثاني من القرن الثالث، بينما امتدت حياة ابن الريوندي خلال النصف الأول من القرن نفسه. فواقع الحال يشير إلى أنهما لم يتعاصرا أبداً، بالإضافة إلى أنهما من اتجاهين فقهيين مختلفين، فابن الريوندي كان على وفق منهج الكثرة من متشعبة معتزلة ببغداد، لكن الخياط كان على مذهب القلة من البغداديين، من أهل السنة على طريقة البصريين.

من هنا كان تشدد الخياط وتعصبه على ابن الريوندي لأنه ألف كتابا في فضيحة المعتزلة يفضح فيه أبا عثمان الجاحظ الذي ألف كتابا في "فضيلة المعتزلة"، فقد كان الجاحظ شديداً على جمهور متشعبة المعتزلة البغداديين، انتصاراً للمعتزلة البصريين، كما هو معروف.

وكذلك كان أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، من الذين كانوا على نقيض متشعبة المعتزلة البغداديين. ومن جهة أخرى تصدى ابن الريوندي لأعلام المعتزلة من الذين كانوا في خانة خصوم معتزلة بغداد، ونقد عليهم مناهجهم الجدلية. ونتيجة لهذا التشدد الفتوي والتعصب الوثوقي، كان الخياط قاسياً في أحكامه على ابن الريوندي، حتى إنه استعمل أدوات الشتم والقذح والالتهام وإضرار بالسمعة، فنسبه إلى الكفر والزندقة والخروج عن الإسلام، وكأن معيار الإيمان في كف الخياط لتقدير سريرة ابن الريوندي، ونقل عنه أخباراً صارت هي

المصدر الأول للرواية عن ابن الريوندي. فكان الجدليون ينقلون عن الخياط أقواله حتى اتسعت دوائر التزييف والاتحال فشملت أقوالا لم يقلها ابن الريوندي، ومؤلفات لم يصنفها، ومجادلات باطلة لم يعرفها تاريخيا. على الرغم من وجود عمالقة كبار كالبخعي والأشعري والماتريدي والشريف المرتضى خلال القرن الرابع الهجري لم يذكروا ابن الريوندي بسوءا وبقي المؤرخون ينقلون من الخياط، ومن الذين نقلوا عنه، ويوسعون دوائر الاشتطاط حتى صارت أخباراً منتشرة، وفي عقول متلقي الحوادث التاريخية مؤثرة !

ويكفي أن نقرأ الأجزاء الأربعة من كتابنا، لنكتشف كيف طالت أحكام الخياط كل كتب التاريخ والسير، فالنصوص تدل على التناقض والتضاد والاختلاف والاتحال والتزييف والتصحيف والتحريف في كل ما يروى عن ابن الريوندي تبعاً للخياط لهذه الأسباب وغيرها رأينا، الناشر وأنا، أن نلحق أجزاء كتابنا الضخم عن ابن الريوندي بملحق ضروري، هو كتاب الانتصار.

وهنا، لن أنسى الجهود التي بذلها الناشر والشاعر الصديق سامي أحمد، صاحب دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، في إعداد الطبعة الثانية لمجلدات هذا الكتاب، وللرعاية الكريمة التي غمرني بها، فله محبتي وتقديري.

أ. د. عبدالأمير الأعسم

دكتوراه فلسفة - جامعة كيمبريدج
والرئيس الفخري للإتحاد الفلسفي العربي
هالدوستا في 11 نيسان - أبريل 2010

تقديم

لقد تقلّب الدهر بالكتب القديمة تقلّب لجة البحر بالسفن المشحونة، والفلك المصنوعة، فمنها ما بلغ إلى مرساه ومصيره بما يحمله من التفائس والجواهر، ومنها ما اشتدّت عليه الأرياح وانقضّت عليه الأمواج فغرق بما فيه من البدائع والبواهر، ومنها ما شتّتت العواصف أوساقه، وبددت القواصف أوزاره، فقفذ بها البحر على السواحل البعيدة، وألقاها إلى الأرجاء الغربية، والتقطها من غير أهلها من تيسر له تناولها، وهمّ التمتع بها. ومثل هذا الكتاب «كتاب الانتصار والرّد على ابن الروندي» كمثّل مركب قد أبحر وتزعزع من موج إلى موج حتى غاب عن الأبصار، ثم طلع بعد زمن طويل، وسفر بعيد، في ناحية لم يقصدها، ونجاه الله إلى أمة لم يعرفها. فلهذا الكتاب رحلة عجيبة وقصة رائعة نريد أن نحكيها؛ فلنتكلم أولاً عن نقل الكتاب ووصوله إلينا، ثم عن مؤلفه؛ ثم عن موضوعه وسبب تأليفه، وفي ضمن ذلك نبسط الكلام عن الرجل الذي وضع من أجله الكتاب، ونصف بعض ما يتعلق بمبادئ المعتزلة وما يستفاد من كتابنا هذا من الفوائد للأبحاث التاريخية عنها، ونشير إلى ما دعانا إلى نشره.

كيف وصل الكتاب إلى أيدينا

هو من تركة المعتزلة، ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر، ذلك لما نزل بمنازله من الإحراق والتدمير، وصَبَّ على رؤوس أصحابه من التقيح والتكفير. والقليل الباقي منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث: منه ما تحنّت عليه الزيدية في اليمن اعتناءً بمذهبهم الذي هو أقرب ما يكون إلى مذهب الاعتزال، ومنه ما ادخره العلماء رغبةً في الانتفاع بما فيه من علوم شتى مما لا علاقة له بعلم التوحيد، ومنه ما اتملق عن أيدي مضايقيه خفية أو صدفه. ويشهد أدنى نظر إلى ظاهر النسخة المحفوظة في دار الكتب المصرية بأن كتاب الانتصار من الصنف الأخير.

هي نسخة قديمة جداً من آثار الأيام الماضية، وهي من أقدم ما في أيدينا من المخطوطات التي مادّتها الورق. ذلك أنها فرغ من نسخها سنة ٣٤٧هـ كما صرح به ناسخها في آخر الكتاب، ومن المعلوم أن أرقى المخطوطات تاريخاً مما هو مكتوب على الورق لا يتجاوز أوّل القرن الرابع؛ فلا تكاد ترى نسخة أقدم من كتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد المعروض على الزائرين في مكتبة الجامع الأزهر الذي تم نسخه سنة ٣١١هـ. ولست أدري ناسخ كتاب الانتصار هذا مَنْ هو ومن أي بلد كان، غير أن الأشبه عندي

أنه كان شامياً، إذ أن الكتاب كان محفوظاً في الشام أكثر مدة وجوده كما يظهر. ومما يدل على ذلك وقفية قديمة مطموسة فانية كتبت في الصفحة الأولى، تصرف الدهر بها تصرفه فلم أستطع أن أرتق فتقها وأسدّ خلالها وأشفي جروحها حتى أنقلها هنا حرفاً حرفاً، وهأنذا ذاكر لك ما بان لي من أولها فعسى العارف أن يكمله، وهاهو: «هذا ما وقفه وتصدق به الملك المعظم المؤيد المنصور عضد الدين..... ملك المغرب (?) والشام علاء الدولة وبهاء الملة وتاج الأمة..... أدام الله أيامه وخلد ملكه على المنصورة المتحدة (?) بالجامع المعمور في الموسومة (?) بالمدرسة الأتابكية المعتمدة الطهرية^(١)...». فيرشدنا قوله «المدرسة الأتابكية» إلى الشام إذ كانوا الأتابك هنالك في زمان بني أيوب، فيجوز أن يستتج من تلك الرسوم الباقية أن بعض بني أيوب في الشام وهم معروفون بمثل هذه الألقاب يملك النسخة ثم وقفها، وحينئذ فالقول الأرجح أنها صارت وقفاً في القرن السابع بعد الهجرة. ثم يشترط في آخر الوقفية ألا يخرج الكتاب من المكتبة ولا يعار ولا يوهب ولا يباع، وإنما أبيع النظر فيه ومطالعته للفقهاء والخاصة من العلماء. ثم يفهم مما هو مكتوب على الصفحة الأخير من الكتاب أنه كان في ذلك الزمان مستكرها مستقبها غير مستحب نشره، وهذا نصه وهو مكتوب بخط قديم:

(١) لعل المراد هو «الظاهرية».

اشترتها دار الكتب المصرية في شهر يولييه سنة ١٩١٠م كما هو مسجل في دفاتر تلك الدار، فإلى هنا انتهت رحلتها وهنا وضعت عصاها واستقر بها المقام، وهي تحفظ الآن تحت رقم ٨٥٢ من فن التوحيد، وقد عرضت في المعرض آية للزائرين.

ولم يصل إلى معرفتنا أنه توجد نسخة أخرى من هذا الكتاب في الشرق أو في الغرب، بل ليس ذلك من المتوقع نظراً إلى ما قد ذكرناه من الاستكراه له والمنع عن الاشتغال به.

بقي علينا شيء وهو اسم الكتاب؛ فإنه مكتوب بخط كبير في الصفحة الأولى ثم حاول بعضهم أن يمحوه أو يغيره فخدش بعض حروفه حتى صار غير واضح، ثم كمله واحد من المتأخرين بقلم رصاص حتى يكون ظاهره «الأكثاف» وهذا لا معنى له. وما بقي من الخط الأصلي يحتمل أن يكون عبارة عن «الأكفاء» غير أننا قطعنا بكلمة «الانتصار»^(١) مستنديين إلى ما ورد في كتاب ابن المرتضى من النص على اسم هذا الكتاب، وليس في الخطوط الباقية في الأصل ما ينافي مثل هذا الإصلاح. وستأتي ألفاظ ابن المرتضى فيما بعد.

(١) لا شك أن الاسم هو «الانتصار» كما صرح بذلك أيضاً الحاكم الجشمي في شرح عين المسائل ورقة ٦٥ ب.

ترجمة المؤلف

هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من أعيان المعتزلة، ذكره أحمد بن يحيى بن المرتضى في «باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل» المطبوع في حيدرآباد سنة ١٣١٦هـ وهو من الطبقة الثامنة في تقسيمه. قال ابن المرتضى بعد تسميته (ص ٤٩):

«هو أستاذ أبي القاسم البلخي وعبد الله بن أحمد. وكان أبو عليّ (أي الجبائي) يفضل البلخي على أستاذه أبي الحسين. قال القاضي: كان الخياط عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر^(١) وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الروندي. وكان فقيها صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين.

قيل: سأل أبو العباس الحلبي أبا الحسين الخياط فقال: «أخبرني عن إبليس: هل أراد أن يكفر فرعون؟» قال: نعم! قال الحلبي: «فقد غلب إبليس إرادة الله تعالى!» قال أبو الحسين: «هذا لا يجب، فإن الله تعالى قال: ﴿الشَّيْطَانُ

(١) وهو جعفر بن مبشر كما هو بين مما قبل في (ص ٤٣) من كتاب ابن المرتضى.

(٢) تأليفه كتابنا هذا أي كتاب الانتصار بعد موت ابن الروندي كما يتجلى بكل صراحة من ص ٨٨ سطر ١١ - ١٣. والطامة الكبرى أن المؤرخين اختلفوا في موت ابن الروندي اختلافاً بعيداً لا قطع معه، ومع ذلك فالقول الأرجح في ذلك عندي أنه مات في آخر القرن الثالث كما سيأتي، فلا تنافي بين هذا الموضع وبين ما تقدم وما سيليه.

(٣) كون أبي طيب إبراهيم بن محمد بن شهاب أخذ عنه وعن الكعبي، وإبراهيم هذا توفي بعد سنة ٣٥٠ عن سنّ عالية كما جاء في كتاب الفهرست (ص ١٧٤)، فيفهم من ذلك أنه صحب الخياط في آخر القرن الثالث تقريباً^(١) فالحاصل من ذلك أن الخياط عاش في النصف الثاني من القرن الثالث وتوفي بعد سنة ٣٠٠هـ بقليل؛ واختص بالرد على ابن الروندي وألف في ذلك عدّة كتب سأذكر بعضها عند سرد كتب ابن الروندي.

(١) يوهنا ناشر كتاب ابن المرتضى أن أبا الحسين حكى عن الجبائي وابنه أبي هاشم ونقل ترجمتهما إذ إنه يشير في الفهرست تحت «أبو الحسين الخياط» إلى المواضع الواردة فيها أخبار الجبائي وأبي هاشم، وإذا راجعتها وجدت الحكاية تارة منسوبة إلى «أبي الحسين» وتارة إلى «أبي الحسن». والأصح هو أن هذا ليس أبا الحسين الخياط بل هو أبو الحسن بن زفرويه (أو فرزويه) صاحب كتاب المشايخ الذي كان من تلاميذ الجبائي وله حظ وافر في الأدب والشعر؛ راجع ص ٣٧ و ٤٥ و ٦٠ من كتاب ابن المرتضى وهو من الطبقة التاسعة عنده.

وكان الخياط في غاية الشهرة بعلمه باختلاف المتكلمين ومذاهبهم وآرائهم وتراجمهم. ويشهد بشهرته بذلك كثرة ذكره في كتاب ابن المرتضى وفي مروج الذهب للمسعودي وغيرهما من الكتب عند الرواية عن المعتزلة أو الحكاية عن رجالها، ويشهد بوسع علمه كتاب الانتصار من أوله إلى آخره فإنه يفيدنا علماً مفصلاً بدقائق كلام المعتزلة وجلالته ويشتمل على أخبار عن المتقدمين منها وآرائهم ومناقشاتهم لا نجد مثلها في كتاب آخر مما انتهى إلينا. ولقد اقتبس من قبس الخياط المتأخرون الموافق منهم والمخالف، فقد أُلّفَ مثلاً تلميذه أبو القاسم الكعبي البلخي كتاباً في رجال المعتزلة ومقالاتها استفاد ابن المرتضى منه في كل صفحة من كتابه، ولو استنتجنا أن التلميذ نقل قصص أستاذه لما أخطأنا. واقتبس من الخياط أيضاً البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» فسأورد بعض مواضع ذلك الكتاب يذكر معها اسم الخياط وهي مأخوذة من كتاب الانتصار^(١).

(١) ص ١٠٣ من كتاب الفرق: «وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب (أي ورود السكون الدائم على أهل الآخرة) باعتذارين: أحدهما دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل عند قرب انتهاء مقدراته يجمع في أهل الجنة اللذات كلها فيبقون على ذلك في سكون دائم.

(١) ذكر البلخي في مقدمة المقالات أنه اعتمد على أقوال شيخه الخياط سواء بالمشاهدة أو ما كتب به إليه.

واعتذاره الثاني دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً به خصوصه»
ذلك ملخص ما ورد في ص ١٠ - ١٦ و ٧٢ من كتاب الانتصار.

(٢) ص ١٠٥ من كتاب الفرق: «وقد اعتذر الخياط عن أبي الهذيل في بدعته هذه بأن قال: إن الآخرة دار الجزاء وليست بدار تكليف، فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ولوقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها» يقابل ذلك ص ٧٠ - ٧١ من كتاب الانتصار.

(٣) ص ١٢٦ من كتاب الفرق: «الفضيحة الثالثة عشر من فضائحه (أي فضائح النظام) ما حكاها الجاحظ عنه من قوله بتجذد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال... وذكر أبو الحسين الخياط في كتابه على ابن الروندي أن الجاحظ غلط في حكاية هذا القول عن النظام» يقابل ذلك ص ٥١ - ٥٢ من كتاب الانتصار.

(٤) ص ١٤٥ من كتاب الفرق: «واعتذر الخياط عن الفوطي بأن قال: إن هشاماً كان يقول: حسبنا الله ونعم المتوكِّل عليه، بدلاً من الوكيل. وزعم أن وكيلاً يقتضي موكلاً فوقه» يقابل ذلك ص ٥٧ - ٥٨ و ١٦٩ - ١٧٠ من كتاب الانتصار.

(٥) ص ١٥٢ من كتاب الفرق: «وقد حكى المعتزلة عن المردار أنه لما حضرته الوفاة أوصى أن يتصدق بماله ولا يدفع شيء منه إلى ورثته. وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن ذلك بأن قال: كان في ماله شبه وكان للمساكين فيه حق» يقابل ذلك ص ٦٩ من كتاب الانتصار.

فيتجلى من ذلك أن البغدادي عرف كتاب الانتصار ونقل منه. أما ما ورد في كتابه من وصف مذاهب المعتزلة فالظاهر أنه أخذه من كتاب فضيحة المعتزلة لابن الروندي وسيأتي البحث عنه.

وأما مذهب الخياط فيذكر في كتب الفرق مثل كتاب الملل والنحل للشهرستاني (ص ٥٣ - ٥٤) وكتاب الفرق بين الفرق (١٦٣ - ١٦٥) وفي كتاب الملل والنحل لابن حزم وليس هذا موضع الكلام فيه إذ المقصود هنا الترجمة فقط. وأقول: يجوز أن يكون كثير مما ينسبه المؤلف إلى المعتزلة على وجه عام في هذا الكتاب هو ما يذهب إليه نفسه ويرتضيه ومن أوضاعه، فراجع ما جمعته في الفهرس تحت اسم «المعتزلة».

موضوع الكتاب وسبب تأليفه وترجمة ابن الروندي

لقد كانت المعتزلة في أوج عزهم في أول دولة بني عباس لاسيما في خلافة المأمون والمعتصم والواثق، فإن هؤلاء استخدموهم ودعّوهم إلى مجالسهم وأكرمهم وفضلوهم على سائر العلماء، وكان لأحدهم مكان راسخ عندهم وتأثير مستمر عليهم وهو أحمد بن أبي دواد القاضي ثم الوزير الذي زاد على علمه بالكلام علمه بالأدب والبلاغة والمهارة السياسية، فصارت المعتزلة الفرقة الفائزة في ذلك الزمان وأخذوا يستعلون على خصومهم ويستولون عليهم حتى بالغوا وغالوا وأطلقوا من محنة علماء أهل الحديث ما أطلقوا. ولكن هذا مع كونه الغاية القصوى التي انتهت إليها رياستهم فهو في الحقيقة ابتداء انحدارهم واضمحلال أمرهم، إذ لا فيض إلا وبعده غيض ولا تجاوز للحدود إلا ووراء التقهقر. فلما توفي الواثق الذي سعى في تفضيلهم كل السعي واستولى على عرشه المتوكل الذي لم ينظر إليهم بعين الرضا والعناية كرّ خصومهم بعد فرهم وطعنوهم من كل جهة وحملوا عليهم من كل باب فصب على رؤوسهم بغض الطرفين أهل السنة والحديث وأهل البرفض، فلم يبق لهم إلا الذب عن أنفسهم والدفاع عن عرضهم. ويظهر أن

مثل هذه التجارب مما دعا عمرو بن بحر الجاحظ أحد رؤسائهم وأعيانهم إلى وضع كتابه الذي سماه «فضيلة المعتزلة» فإن الغرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الشاء على المعتزلة وعدّ فضائلها فقط بل قصد أيضاً إلى الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم كما هو بيّن من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار (ص ١٠٣ - ١٠٤) في ضمن كلام ابن الروندي وكما يلوح من القطع الباقية منه لفظاً أو معنى الواردة في المناقشة بين الخياط وابن الروندي.

وكان الطعن في الرافضة من أهمّ ما كلفت المعتزلة نفسها به منذ ابتداء أمرها، لكنها كانت في ذلك الزمان في غاية الحاجة إلى تجديد هذه المعركة لإعلاء كلمتها وإظهار حقاها؛ فلا عجب أن رأينا رئيسهم يلتفت إلى مثل هذا المشروع ولم يقع منه بلا قصد. وكان الجاحظ عالماً كبيراً و كاتباً بليغاً مليحاً أديباً، فلا بدّ وأن يكون كتابه هذا توجهت إليه أبصار الخاصة والعامة وصار له بلا شك نفوذ وتأثير في الرأي العام؛ فكان من المحتمّ ظهور ردود عليه من جهة الرافضة. ولقد ظهر جواب ذلك، وهذا الجواب هو كتاب «فضيحة المعتزلة» لأحمد بن يحيى الروندي الذي كان قد انتسب إلى المعتزلة وتعرّف بمذاهبهم ثم انتقل إلى الرافضة وصار من أنصارهم.

كتاب «فضيحة المعتزلة» هذا لم يعرف منه فيما قبل إلا اسمه وبعض جملة وعباراته، أما الآن فقد ظهر وتجلّى. ذلك أن كتاب الانتصار الذي بين يدينا إنما ألّفه الخياط لمجرّد الرد عليه فأجاب عن كل فصل فصل منه

مدمجاً نصه أو ما يفيد معناه في كلامه، فأبقى منه قطعاً طويلة تكفيها للاطلاع عليه والبحث فيه. ويتبين عند ذلك أن كتاب «فضيحة المعتزلة» مخصوص للرد على الجاحظ، ويشهد بذلك نفس اسم الكتاب الذي فيه من الإيماء إلى كتاب الجاحظ مالا يخفى، ويشهد بذلك أيضاً ما قاله ابن الروندي في (ص ١٠٣) من هذا الكتاب فراجعته. وهو من أشد ما حمل به على المعتزلة وأبقاه أثراً في رأي المتأخرين فيهم حتى يومنا هذا، ذلك مع خفة روح مؤلفه وعدم ثباته وتقلبه من مذهب إلى مذهب وإلحاده وطعنه في أركان الإسلام.

ومؤلف كتاب الفضيحة هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي، قال عبد الرحيم العباسي عنه في كتاب معاهد التنصيص (١: ٧٦ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٤هـ): أنه «من أهل مرو الروذ، ورواند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة: قرية من قرى قاسان بالسين المهملة بنواحي إصبهان وهي غير قاشان التي بالمعجمة المجاورة لقم. سكن المذكور بغداد وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقا» وهذا ملخص ما تجده في كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان (١: ٣٨ - ٣٩ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٥هـ). أقول: ورد في الكتب القديمة «الروندي» و«الروندي» والثاني متغلب وهو ما يستعمل في هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق فحققته.

وأذكر هنا حكاية طويلة نقلها صاحب معاهد التنصيص عن كتاب
«محاسن خراسان» للبلخي وهو أبو القاسم البلخي الكعبي تلميذ الخياط
المتقدم ذكره وهذا نصها (١: ٧٦ - ٧٧ من كتاب معاهد التنصيص):

«كان ابن الروندي هذا من المتكلمين ولم يكن في زمانه أحذق منه
بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله، وكان في أول أمره حسن السيرة حميد
المذهب كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له. وكان علمه
أكثر من عقله فكان مثله كما قال الشاعر

ومن يطيق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا
وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف
بأنه إنما صار إليه حميةً وأنفةً من جفاء أصحابه له وتنحياتهم إياه من
مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي
منزله هلك.

ومما ألفه من كتبه الملعونة: كتاب «التاج» يحتج فيه لقدم العالم، وكتاب
«الزمرذة» (كذا) يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب
«الفرند»^(١) في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم، وكتاب «اللؤلؤة» في

(١) في الأصل: الفريد.

تنتهي الحركات، وقد نقض هو أكثرها وغيرها. ولأبي علي الجبائي وغيره ردود عليه كثيرة.

فمما قاله في كتاب الزمرذة إنه إنما سماه بالزمرذة لأن من خاصية الزمرذ أن الحيات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها؛ فكذا هذا الكتاب إذا طالعه الخصم ذاب. وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة الشريفة والازدراء على النبوات المنيفة.

فمما قاله فيه لعنه الله وأبعده: إنا نجد في كلام أكثم بن صيفي شيئاً أحسن من ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴾، وإن الأنبياء كانوا يستعبدون^(١) الناس بالطلاسم. وقال: إن قوله (يعني نبينا عليه الصلاة والسلام) لعمار رضي الله عنه: «تقتلك الفئة الباغية» كل المنجمين يقولون مثل هذا. ولقد كذب لعنه الله وأخزاه وجعل النار مستقره ومثواه، فإن المنجم إن لم يسأل الإنسان عن اسمه واسم أمه ويعرف طالعه لا يقدر أن يتكلم على أحواله ولا يخبره بشيء من متجدداته وخطوه أكثر من صوابه. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات من غير أن يعرف طالعاً أو يسأل عن اسم أو نسب، ولم يعهد عنه غير ما ذكر صلى الله عليه وسلم، فبان الفرق.

(١) كذا في الأصل المطبوع وأظن الصحيح «يشعبون» وهو يطابق ما نقله الخياط عن كتاب الزمرذ في كتابنا هذا (ص ٢ - ٣).

وقال في كتاب الدامغ: إن الخالق سبحانه وتعالى ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟ قال: ويزعم أنه يعلم الغيب فيقول: «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا» ثم يقول: «وَمَا جَعَلْنَا الْفِتْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ» وقال في وصف الجنة: «فِيهَا مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ» وهو الحليب ولا يكاد يشتهي إلا الجائع، وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس، يفترش ولا يلبس، وكذلك الإستبرق، وهو الغليظ من الديباج؛ ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط. ولعمري لقد أعمى الله بصره وبصيرته عن قوله تعالى: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» وعن قوله عز وجل «وَالْحَمِ طَيْرٌ مِمَّا يَشْتَهُونَ» ومع ذلك ففيها اللبن والعسل وليس هو كلبن الدنيا ولا عسلها، وغليظ الحرير يريد به الصفيق الملتحم النسيج وهو أفخر ما يلبس.

ولو ذهبت أورد ما ذكره هذا الملعون وتفوه به من الكفر والزندقة والإلحاد لطال الأمر، والاشتغال بغيره أولى. والله تعالى منزّه سبحانه عما يقول الكفارون والملحدون علواً كبيراً، وكذلك كتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم. أ ه حكاية البلخي نقلاً عن معاهد التنصيص.

ثم وردت نبذة أخرى من حكاية البلخي في قطعة من كتاب الفهرست مطبوعة في الجزء الرابع من المجلة النمساوية في معرفة الشرق (W Z K M) التي لا تزال تظهر في (فيينا) وترى ترجمة ابن الروندي في (ص ٢٢٣) منه ويرد في كتاب الفهرست بعض ما ورد في معاهد التنصيص واختصر صاحب

الفهرست في بعض وزاد بعض أشياء لا توجد في معاهد التصنيف، فالظاهر أن كل واحدة من الروايتين مختصرة من مصدر واحد. ومما زاد صاحب الفهرست بعض أخبار عن كتبه فسأذكرها فيما بعد، ويصرح بأن كنية البلخي المنقول عنه الرواية هي أبو القاسم، فهذا دليل قاطع على أن البلخي هو أبو القاسم الكعبي تلميذ الخياط.

وقال ابن المرتضى في كتابه المذكور (ص ٥٣) ما نصه:

وكان ابن الروندي المخذول من أهل هذه الطبقة (أي الثامنة)، ثم جرى منه ما جرى وانسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة وطرده المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب «التاج» في الرد على الموحدين، و[كتاب] «عبث الحكمة»^(١) في تقوية القول بالاثنتين، و«الدماغ» في الرد على القرآن، و«الفرند»^(٢) في الرد على الأنبياء، وكتاب الطبائع، والزمرن والإمامة، فنقض أكثرها الشيخ أبو علي [الجبائي] والخياط والزييري، ونقض أبو هاشم كتاب الفرند.^(٣) وصنف [ابن الروندي] كتاباً سماه «فضائح المعتزلة»

(١) في الأصل المطبوع: «بعث» والصحيح ما ورد في كتاب الفهرست (ص ١٧٧ تحت ترجمة أبي سهل النوبختي) وسأبحث عنه.

(٢) في الأصل: الفريد.

(٣) في الأصل: الفريد.

فنفقسه أبو الحسين [الخياط] ويسمى النقض «الانتصار»^(١). قال القاضي: ويقال: إنه تاب في آخر عمره. قال الحاكم: لكنني رأيت عن أبي الحسين إنكار ذلك. وكنية ابن الروندي أبو الحسين واسمه أحمد بن يحيى.

واختلفوا في سبب إلحاده، ف قيل: فاقة لحقته، وقيل: تمنى رياسة ما نالها، فارتد وألحد. فكان يصنع هذه الكتب للإلحاد وصنف لليهود والنصارى والثنوية وأهل التعطيل. قيل: وصنف «الإمامة» للرافضة وأخذ منهم ثلاثين ديناراً. ولما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله فهرب ولجأ إلى يهودي في الكوفة، ف قيل: مات في بيته. اهـ حكاية ابن المرتضى.

وأما «القاضي» الذي حُكي عنه توبة ابن الروندي فهو عبد الجبار المعتزلي المشهور، وذكر توبته الكعبي أيضاً، فالبين أن عبد الجبار نقل شيئاً من ترجمة ابن الروندي عن الكعبي^(٢) وأما ما نقله ابن المرتضى عن الحاكم عن الخياط من عدم توبته فهو مطابق لما يفهم من كتاب الانتصار (راجع ص ٨٨). وأما ما جرى بينه وبين المعتزلة فإن حكاية ابن المرتضى أقرب ما يكون إلى ما نجده في كتاب الانتصار، راجع مثلاً (ص ١٠٢) حيث قال: «فكانت هي [أي المعتزلة] أشد الناس عليه حتى لقد هجره أكثرها فبقي

(١) وهو كتابنا هذا.

(٢) هذا صحيح.

طريدا وحيدا فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرفضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة وتقرّب إليهم بالكذب على المعتزلة^(١). ويكثر ذكر مناسباته للمعتزلة في كتاب الانتصار كما سترى عند مراجعة الفهرس تحت اسم «ابن الروندي». وأما آخر أمره فهي مسألة مشكلة نؤجل البحث عنها، والآن سأورد بعض أخبار أخرى عن كتبه وحالاته.

قال ابن خلكان في وفيات الأعيان: «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي العالم المشهور. له مقالة في علم الكلام وكان من الفضلاء في عصره وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتابا، منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرد، وكتاب القصب^(٢) (كذا) وغير ذلك، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبه».

فهذه كتبه التي عندنا به معرفة الآن، ونبتدئ بالكتب التي صنفها في زمان صحبته للمعتزلة، أو كما قال البلخي في قطعة الفهرست^(٣):

«التي من كتب صلاحه»:

(١) كتاب الأسماء والأحكام، ذكره البلخي في القطعة.

(١) «وكتاب القصب». المقصود: «كتاب القضيي».

(٢) بآخر فهرست ابن النديم طبعة مصر.

(٢) كتاب الابتداء والإعادة، ذكره البلخي في القطعة.

(٣) كتاب خلق القرآن، ذكره البلخي في القطعة وورد ذكره في موضع آخر من الفهرست (ص ٣٨).

(٤) كتاب البقاء والفناء، ذكره البلخي في القطعة.

(٥) كتاب لا شيء إلا موجود، ذكره البلخي في القطعة.

(٦) كتاب الطبائع، وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو على وفق مذهب معمر (راجع ص ٥٦ من كتابنا) فيظهر أنه ألفه وهو معتزلي.

(٧) كتاب اللؤلؤة في تناهي الحركات، ذكره البلخي في معاهد التنصيص فقط، فلعله أيضاً من «كتب صلاحه» إذ كانت مسألة تناهي الحركات مناقش فيها كثيراً في مجالس المعتزلة وكان أبو الهذيل العلاف هو الذي أنشأها.

ثم جرى بينه وبين المعتزلة ما جرى، ويعد فراقه لهم ألف الكتب الآتية:

(٨) كتاب الإمامة وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو الكتاب الذي تقرب به إلى الرافضة بعد الفراق. وذكره البلخي في القطعة وعده من «كتب صلاحه» وينقص من كلامه شيء هنا فلا ندري ماذا قال فيه، ويجوز أن يكون ذلك خطأ منه، ويجوز أن يكون كتاباً آخر.

(٩) كتاب فضيحة المعتزلة الذي رد عليه الخياط في كتاب الانتصار، وهو مذكور عند ابن المرتضى وابن خلكان ويذكر أيضاً في كشف الظنون (٤: ٤٤٦ من طبعة ليبسيك) ويسمى هنالك «فضائح المعتزلة».

(١٠) كتاب القضيبي، قال البلخي في القطعة: «كتاب القضيبي الذهب وهو الذي يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً، تعالى الله وجلت عليته. ونقضه عليه أبو الحسين الخياط أيضاً». والقول المذكور مأخوذ من مذهب هشام بن الحكم كما سترى في كتاب الانتصار (راجع الفهرس تحت «هشام بن الحكم»). ويذكر هذا الكتاب في كشف الظنون أيضاً (٥: ١٣٧)، وذكره ابن خلكان ويسميه «كتاب القصب».

(١١) كتاب التاج، ورد ذكره في كتابنا ويشار إلى بعض ما تضمنه (راجع الفهرس)، وذكره أيضاً البلخي في معاهد التنصيص وابن المرتضى وابن خلكان وصاحب كشف الظنون (٥: ٦٠)، ونقضه أبو سهل النوبختي بكتاب السبك (راجع كتاب الفهرست ص ١٧٧).

(١٢) كتاب التعديل والتجويز، قال فيه: إن من أمراض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، وإنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه، وإن من خلد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيه غير حكيم وغير ذلك كما ترى في كتابنا (ص ٢). ولا شك في أن هذا الكتاب هو المراد بكتاب «عبث الحكمة» له الذي ردّ عليه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست

ص ١٧٧) إذ هذا الاسم لعمرى مطابق لموضوعه. وذكر البلخي في القطعة كتاباً يسميه «نعت الحكمة صفة القديم تعالى وجل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه» واعترف ناشر القطعة بأن هذا الكتاب هو الكتاب المذكور في الفهرست (ص ١٧٧) بعينه.

ويخطئ من سماه «عبث الحكمة» وأنا على خلاف ذلك، ولا أشك في أن الوارد في القطعة خطأ صوابه: «كتاب عبث الحكمة سفه [فيه] القديم تعالى وجل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه». وإذا كان كذلك فالكتاب المذكور عند ابن المرتضى أيضاً واسمه محرف كما تقدم. قال البلخي في القطعة: نقضه عليه الخياط.

(١٣) كتاب الزمرد، وهو مذكور في كتابنا مع إشارة إلى موضوعه وعند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، ونقل البلخي شيئاً منه تجده في معاهد التنصيص. وقال في القطعة: نقضه على نفسه ونقضه الخياط.

(١٤) كتاب الفرند^(١) وهو مذكور عند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، وهو في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم. ورد عليه أبو هاشم كما قال ابن المرتضى، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط.

(١) يسمى في الكتب المطبوعة كلها «الفريد» وصححه ناشر قطعة الفهرست والتصحيح جميل. والفرند هو وثنى السيف أو السيف نفسه.

(١٥) كتاب الدامغ في الردّ على القرآن، ذكره البلخي وابن المرتضى ونقل منه البلخي، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط وأبو عليّ الجبائي ونقضه هو على نفسه. وقال الجبائي: إنه وضع هذا الكتاب لليهود لما طلبه السلطان فهرب إليهم، ثم مات بعد ذلك بقليل؛ وسأورد النص فيما بعد.

(١٦) كتاب البصيرة، ذكره أبو العباس الطبري كما سيأتي وقال: إنه صنّفه لليهود ردّاً على الإسلام.

(١٧) كتاب في التوحيد، ذكره الخياط في كتابنا (ص ١٣) وقال: إنه ألفه متجملًا به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه.

(١٨) كتاب الزينة، وهو مذكور في كشف الظنون (٥: ٩٢).

(١٩) كتاب اجتهاد الرأي، نقضه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست ص ١٧٧).

وردّ على ابن الروندي الإمام الأشعري أيضاً بكتاب يذكر في كشف الظنون (٣: ٣٥٤).

ثم نورد بعض أخبار عن عمره وأخلاقه وأقواله.

قال القاضي أبو عليّ التوخي: كان أبو الحسين بن الروندي يلازم أهل الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك قال: «إنما أريد أن أعرف مذاهبهم»؛ ثم إنه كاشف وناظر. ويقال: إن أباه كان يهودياً فأسلم، وكان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا»

ويقال: إن أبا الحسين قال لليهود: قولوا: «إن موسى قال: لا نبيُّ بعدي!» اهـ
نقلا عن معاهد التنصيص.

وذكر أبو العباس الطبري أن ابن الروندي كان لا يستقر على مذهب ولا
يثبت على حال حتى أنه صنف لليهود كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة
درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامراء فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه
مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض اهـ. نقلا عن معاهد التنصيص.

واجتمع ابن الروندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد فقال
له: «يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟» فقال له: «أنا
أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك ولكن أحاكمك إلى نفسك، فهل
تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلا وتلازما ونظما كنظمه وحلاوة
كحلاته؟» قال: «لا والله!» قال: «قد كفيتني، فانصرف حيث شئت» اهـ. نقلا
عن معاهد النصيص.

ومن شعره:

مَحَنُ الزَّمانِ كَثيرةٌ لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد
مَلِكُ الأكرامِ فاستترَّق رِقابَهُم وتراه رقاً في يد الأوغاد
ومنه، وقيل: أنشده لغيره

أليس عجيباً بأنَّ امرءاً لطيفَ الخصامِ دقيقَ الكلامِ
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما عِلْمُ

ولقد سرد ابن الجوزي من زندقته أكثر من ثلاث ورقات؛ كذا في معاهد التنصيص.

وننتقل الآن إلى بحث آخر وهو البحث عن آخر أمره وتاريخ موته وهي مسألة ملتبسة مشتبكة غامضة إذ اختلف المخبرون فيها اختلافاً بعيداً. فسنسرد ما ورد فيها خبراً خبراً حتى يمكننا الاطلاع عليها، وعسى أن نصل إلى الصواب أو بالأقل إلى ظن بالصواب.

قال المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢٣٧) بعد ذكر موت أبي عيسى الورّاق وكان ذلك في سنة ٢٤٧هـ: «وكانت وفاة أبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي برحلة مالك بن طوق، وقيل: ببغداد، سنة ٢٤٥هـ، وله نحو من أربعين سنة، وله من الكتب المصنفة مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً» نقل هذا ابن خلكان أيضاً.

وقال ابن خلكان: «وذكر في البستان أنه توفي سنة ٢٥٠هـ والله أعلم، رحمه الله تعالى».

وعلى هذا كان ابن الروندي معاصراً لأبي عيسى الورّاق ومات بعده بقليل. ويفهم ذلك أيضاً مما حكى في معاهد التنصيص عن أبي علي الجبائي، وهذا نصه:

«ذكر أبو علي الجبائي أن السلطان طلب ابن الروندي وأبا عيسى الورّاق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات، وأما ابن الروندي فهرب إلى ابن لاوى

اليهودي ووضع له كتاب الدماغ في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى القرآن الكريم، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات.

ويؤيد ذلك ما ورد في معاهد التنصيص عن طريق آخر وهو:

«وذكر أبو الوفاء بن عقيل أن بعض السلاطين طلبه وأنه هلك وله ست وثلاثون سنة مع ما انتهى إليه من المخازي». والأخبار كلها تدل على أن ولادته كانت فيما بين ٢٠٥ إلى ٢١٥ هـ، فكان موته على قول ابن عقيل في وسط القرن الثالث أي في الزمن الذي مات فيه أبو عيسى الرّاق.

ثم جاء في معاهد التنصيص خبر آخر يخالف الذي تقدّم كل الخلاف: «ويقال: إنه عاش أكثر من ثمانين سنة... .. وقال ابن النجار: بلغني أنه هلك سنة ٢٩٨ هـ».

ثم قيل مرة بعد أخرى في كشف الظنون عند ذكر ابن الروندي: إنه مات سنة ٣٠١ هـ (٤: ٤٤٦ و ٥: ٦٠ و ٩٢ و ١٣٧).

فعندنا الآن قولان: أحدهما أنه مات حول ٢٥٠ هـ والثاني أنه مات حول ٣٠٠ هـ وبينهما بون شاسع لا جسر عليه للعبور، واختلاف واسع لا قطع معه. فترجع المسألة إلى البحث عن الأخبار والسعي في الحصول على الإشارة من كتاب الانتصار، ووجدت عند ذلك ما يرجح القول الثاني وهو قول ابن النجار وآخرين؛ وهماو:

(١) إن صح أن ابن الروندي اجتمع مع أبي عليّ الجبائي فلا بد وأن
نقطع بأنه عاش في النصف الأخير^(١) من القرن الرابع، ويستحيل أنه قد مات
حول سنة ٢٥٠هـ إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣هـ.

(٢) عدّه ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط
والكعبي.

(٣) ثبت من كتاب الانتصار أن ابن الروندي ذكر أبا زفر وأبا مجالد في
كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ و ص ١٠٢ - ١٠٣)،
وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن
الروندي حول سنة ٢٥٠هـ أي قبل الجاحظ بقليل، أي في زمان أهل الطبقة
السابعة؟

وعلى فرض صحة القول الثاني فتبقى علينا مشكلات لا سبيل إلى حلها
وسأذكرها:

(١) كيف يمكن أن يكون المسعودي قد أخطأ هذا الخطأ الظاهر وقد
كان هو نفسه من الشيعة وعاش في النصف الأول من القرن الرابع؟
(٢) كيف يمكن أن يكون ابن الروندي قد عاصر الجبائي واجتمع معه
ومع ذلك فقد أخبر عنه الجبائي أنه مات بعد موت أبي عيسى الوراق بقليل؟

(١) النصف الأخير من القرن الثالث، وليس النصف الأخير من القرن الرابع.

فإن صح ما حكى به في موته بطلت حكاية اجتماعه معه، وإن صح اجتماعه معه بطلت حكايته عن موته. ثم إن بطلت حكايته عن موته فإما أن يكون الخبر مصنوعاً عن الجبائي لم يخبر به قط، وإما أن يكون الجبائي كاذباً. فإن كان الأول فالأمر ظاهر، ومع ذلك فاتفقه مع خبر مؤرخ قديم مثل المسعودي مدهش؛ وإن كان الثاني فكيف كذب مثل هذا الكذب الذي هو غير معقول؟ إذ لو فرضنا أن زيدا كان معاصراً لعمر و ثم حاول أن يكذب على عمرو بعد موته بقليل فما الفائدة في زعم زيد أن عمرا مات من خمسين سنة وكل واحد يعرف أنه مات من شهر أو سنة أو سنتين؟ وهذا مما يضعف القول ببطلان الحكاية ويؤيدها.

ثم أشير إلى شيء آخر وهو أن خبر الجبائي لا موافقة بينه وبين الأخبار الأخرى عن محنة ابن الروندي بعد ظهور إلحاده. قال الجبائي: طلبه السلطان فهرب إلى ابن لاوى اليهودي ووضع له كتاب الدماغ ثم مات بعد أيام، ثم قال البلخي: إن أكثر كتبه ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك؛ ثم قال أبو العباس الطبري: بل ألف كتاب البصيرة لليهود، ويظهر أن ذلك لم يكن في آخر عمره البتة؛ ثم قال ابن عقيل: طلبه بعض السلاطين ثم هلك عن ست وثلاثين سنة؛ ثم قال ابن المرتضى: لما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله ولجأ إلى يهودي في الكوفة، ثم زاد: وقيل: مات في بيته، فيظهر أن هذه الزيادة ليست من الحكاية الأصلية، وحينئذ فلا يلزم البتة أن ننسبها إلى آخر أمره بل هي صريحة بأن ذلك حدث عند

ظهور ما ظهر منه، أي في ابتداء إلحاده. وهذا يوافقه ما ذكره الخياط في كتابنا (ص ١٣): «لقد ألّف هذا الماغن كتاباً في التوحيد يتجمل به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه» فيشير ذلك أيضاً إلى ابتداء إلحاده. والقول بأن المعتزلة سعت في قتله عند ظهور أمره واشتهار كفره أصرح وأرجح بكثير من حكاية الجبائي. وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يكون الجبائي خلط وأخطأ في حكايته لمجرد بعده عن ابن الروندي زماناً وعصره، ولغموض أحواله والتباس أمره عليه، فيؤيد ذلك قوله بأن ابن الروندي مات في زمن أبي عيسى الوراق، أي حول سنة ٢٥٠هـ^(١) فلكل واحد من القولين سند، لكن القول الثاني وهو أن ابن الروندي مات سنة ٢٩٨هـ أو ٣٠١هـ عندي أوضح وأسهل وأبدر إلى الفهم، والله أعلم.

ومع هذا الاختلاف البعيد فاتفقوا جميعاً على أنه ولد فيما بين ٢٠٥هـ إلى ٢١٥هـ فإن من قال بأنه مات سنة ٢٤٥هـ قال: إنه انتهى من عمره إلى أربعين سنة، ثم قال بعضهم: إنه انتهى إلى أكثر من ثمانين، فإذا حققنا القول بأنه مات سنة ٢٩٨هـ فيفضي بنا ذلك إلى أنه ولد في الزمان المذكور أيضاً.

ولقد كان لكتاب فضيحة المعتزلة تأثير واسع بعيد في الإسلام وبقي صدها إلى زماننا هذا، فإنه قد اقتبس منه معظم أعداء المعتزلة من أي مذهب

(١) لا شك أن ابن الروندي مات قبل الثلاثة لأن البلخي ذكر أنه ألّف مقالاته سنة نيّف وتسعين ومائتين ورقة ١ ب.

كانوا لاسيما أهل السنة والحديث مع كفر مؤلفه ورغبتهم الشديدة عن الرافضة، لأن المعتزلة كانت من أبغض الناس إليهم، ولا ترى في الدنيا خصمين إلا ويجتمعان للورود على عدوّ يقاتلها معا. ودليل ذلك أن البغدادي في تأليف كتاب «الفرق بين الفرق» أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين، وسنشير في التعليقات إلى بعض مواضع تقطع بوقوف البغدادي على كتاب فضيحة المعتزلة. ثم ألف هو نفسه كتابا سماه «الفضيحة المعتزلة» (راجع كشف الظنون ٤: ٤٤٦) ولم يبق منه إلا اسمه، لكن هذا الاسم فيه إيماء ظاهر إلى مأخذه. وترى في وصف ابن خلكان لابن الروندي من الاحترام وحسن الظن به مالا يخفى.

وأما الشهرستاني فقد ورد في كتاب الملل والنحل ما يدلّ على معرفته بكتاب «الفضيحة المعتزلة» إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضع ونقل عنه أشياء تجد بعضها في كتاب الانتصار وهي:

(١) ص ٤٢ من كتاب الملل والنحل: «قال ابن الروندي: فإنهما (أي فضل الحداثي وأحمد بن حائط) كانا يزعمان أن للخلق خالقين: أحدهما قديم وهو الباري تعالى، والثاني محدث وهو المسيح - عليه السلام - لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ وكذّبه الكعبي في رواية الحداثي خاصة لحسن اعتقاده فيه» يقابل ذلك ص ١٥٢ من كتاب الانتصار، والظاهر أن الخياط قد اختصر الحكاية.

- (٢) ص ٥٠ منه: «وحكى ابن الروندي عنه (أي عن ثمامة) أنه قال: العالم^(١) فعله الله تعالى بطباعه» يقابل ذلك صفحة ٢٢ من كتاب الانتصار.
- (٣) ص ٥٣ منه: «وحكى ابن الروندي عنه (أي عن الجاحظ) أن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً» وهذا لم يرد في كتاب الانتصار، ويجوز أن يكون من كتاب فضيحة المعتزلة.
- (٤) ص ١٤١ منه: «حكى ابن الروندي عن هشام [بن الحكم] أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه ولولا ذلك لما دلت عليه» لم يرد في كتاب الانتصار، ولعله ليس من كتاب فضيحة المعتزلة^(٢).
- ومع ذلك فلم يَبْنِ الشهرستاني كلامه في المعتزلة على كتاب ابن الروندي كما بنى البغدادي كلامه فيهم عليه، وورد في كتابه أشياء كثيرة عن المعتزلة لا يقابلها في كتاب ابن الروندي وكتاب البغدادي شيء، أو وردت بنص آخر يدل على مأخذ غير مأخذهما.

(١) في الأصل: فعل.

(٢) «ولعله من كتاب فضيحة المعتزلة».

فائدة الكتاب

لقد اشتغلت منذ زمان بتاريخ العقائد الدينية في الإسلام، وإنما رأيت أن أنشر هذا الكتاب خدمة للباحثين عن هذا الموضوع. فعليّ أن أوضح الآن ما هو الغرض الذي حدا بي إلى مثل هذه الأبحاث وماذا يُجتنى منها من الفوائد وإلى من ترجع ثمرتها، فأقول:

يتوقّف علم كل طبقة من العلماء على ما قد انتهت إليه الطبقة أو الطبقات المتقدّمة، كما أن عمرنا الحاضر يتوقّف على عمر الجيل السابق، وكما أن الآن الحاضر ليس إلا الجزء الأخير من الماضي والجزء الأوّل من المستقبل. فإذا تكفلت طبقة بما حصلت عليه الطبقة السابقة وجب عليها الاشتغال به من وجهين: أحدهما تحرير آراء العلماء المتقدّمين ومذاهبهم ومقالاتهم حتى يحصل عندها علم شامل مفصل بكل ما كان في ذهن كل عالم عالم وما أرادته عباراته وأحكامه، وما غرضه من الاشتغال بالعلم وما رمى إليه، وتدخل في هذا العلم أيضاً معرفة أحواله ومطامعه وعصره وما انتهى ذلك العصر إليه من العلم والأخلاق والمقاصد وغير ذلك مما يظهر أثره في أبحاث كل واحد من العلماء. ويشترط في ذلك أن تبقى آراء العلماء

على ما هي عليه بلا زيادة ولا نقصان وبغير تحريف عن مواضعها وبغير تأويل لها لم يجوزوه هم أنفسهم أو يخالف مقاصدهم العامة والخاصة أو يتناول ما يظن أنه لم يخطر قط على بال أهل عصرهم. فيطلب ممن يقوم بهذا البحث أن يسكت هو حتى يتكلم الآخر بلسانه حتى كأنك سمعته، فكأنه يحيي موتى ويخرجهم من عدمهم المقيد إلى وجود ذهني مطابق لوجودهم الحقيقي ويقوم بدورهم مثل الممثل في المسرح، أو بعبارة أخرى فهو كالمحامي في المحكمة يوضح أمر من يدافع عنه ويفحص عن الداعي له إلى فعله ويقرر ما فعله وما لم يفعله ويثبت ما قصد إليه ويبين ما لم يرم إليه وسواء في ذلك أأثم هو أم بريء، كافر أم مؤمن، فقير أم غني.

والوجه الثاني هو نقد الآراء وإلزام صاحبها كل ما فيها والكشف عن ضعفها الذي يحتاج إلى التقوية أو الإصلاح أو التبديل، والتمييز بين الحسن منها والقبيح وبين الحق منها والباطل. فيطلب من الباحث في هذا المقام أن يقضي في الأمر ويحكم ويبرز حكمه على الكل وجزئياته، ويشترط في ذلك العدل والقسط وعدم المحاباة والغضب والإسراف، فينبغي وهو في ذلك أن يشبه بالقاضي في المحكمة فله ماله وعليه ما عليه. ورأينا أن نسمي هذا البحث المتناول الوجهين نقداً، إذ يؤدي في الغالب إلى نقد ظواهر الأمور والأخذ بضد ما عليه العامة، ولنسم الوجه الأول نقداً داخلياً، فإنه يتول في دائرته ولم يخرج عنها، والوجه الثاني نقداً خارجياً إذ يطبق فيه على الآراء حكم الغير أي حكم من الخارج.

فإن قال قائل: ما الفائدة من النقد الداخلي إذ المقصود من الأبحاث أولاً وبالذات الحصول على معرفة الموضوع ويكفيها في ذلك النقد الخارجي؟ قلنا: لا قسط ولا إنصاف في حكم من الأحكام إلا بعد معرفة وافرة وفهم تام، كما لا قسط في أحكام المحاكم إلا بعد التحقيق الدقيق، فإذا كان التحقيق ناقصاً أو يختلطه شيء من التحزّب بقي الحكم مطعوناً فيه وتبدل العدل ظلماً على المحكوم عليه، وذلك مما يضرّ بالعلم كما يضر بالأخلاق ويفسد بعض ما يرام بالاستغلال به. فضلاً عن ذلك فإن للنقد الداخلي نتائج عظيمة زيادة عن كونه تمهيداً للنقد الخارجي، فإنه من مصادر المعرفة بأحوال الجنس البشري وبالقوانين التي يترتب عليها تاريخ الإنسان، فهو مأخذ الفلسفة ومحكّ نظرياتها إلى غير ذلك مما يطول.

فإذا التفتنا إلى تاريخ العقائد الدينية في المسيحية والإسلام وجدنا النقد الخارجي وافراً والنقد الداخلي ناقصاً، وقد جاء من هنا ظلم كبير للخصم المغلوب والتحكّم عليه وإلزامه ما ليس من قوله ووصفه بأوصاف لم يستحقها وبنيات لم يتوها. ومما يتمثل به على ذلك في الإسلام الرأي العام في المعتزلة، فإننا رأينا كلا من خصومها من الرافضة وأهل السنة يقول عليها كل شر وسوء ويرميها بالكفر والزندقة وسوء النية والقصد إلى هدم أركان الإسلام والطعن في الدين ويخرج كل قول من أقوالها على الشر حتى لا تكاد تذكر إلا مع التقييد والتكفير. ولو أن في مذهبها مبالغة - وهو الواقع - وغلوّاً وتحكيم العقل وإظهاره في غير مظهره وكلاماً ضعيفاً لا أساس له، ولو أن

نقد خصومها كان وجيها في عتة أمور وأنهم قد قطعوها وأبرزوا من الكلام ما هو أصوب وأصدق وإلى ذات دين الإسلام أقرب، مع ذلك فالمؤرخ الواقف على الحياد يحكم بغير حكم الخصوم على نياتها ومقاصدها، فتحل المعتزلة حينئذ من التاريخ محلا غير المحل الذي ألحقها به المؤرخون المتعصبون المتحزبون من العيب والعار، ويتضح ذلك بالنظر التاريخي إلى أصلها وأفكارها الرئيسية، فأقول:

إن الاعتزال أول ما نشأ من القدرية وهي فرقة من فرق السلف كانت تقول بالقدر خيره وشره من العبد وباختياره في أفعاله ليعاقب عليها ويثاب. ثم جاء واصل بن عطاء وعمر بن عبيد في آخر دولة بني أمية وكانا في الأول من أصحاب الحسن البصري ووسعا مجال القدرية وأدخلا فيها ملاحظات جديدة ودققا وفصلا، فقارقا مجلس الحسن البصري وأسسا مذهبا لأنفسهما مخصوصا لهما منسوباً إليهما، وهو مبني على أصول خمسة وهي:

(١) القول بالتوحيد وفيه أن الله واحد لا شريك له من أي جهة كان ولا كثرة في ذاته البتة وهو خالق الجسم وليس بجسم ومحدث الأشياء وليس كالأشياء، وأنه منزّه عن المخلوق ولا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخر.

(٢) القول بالعدل وفيه أن الله تعالى لا يحب الشر والفساد وهو بريء من كل ذلك ولا يخلق ولا يفعل إلا ما فيه مصلحة للعباد، وأفعال العباد منسوبة إليهم يفعلونها بقدرة خلقها الله فيهم، ولهم استطاعة قبل الفعل.

(٣) القول بالوعد والوعيد وفيه أن الله تعالى صادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته فلا يغفر عن كبيرة إلا بعد التوبة.

(٤) القول بالمنزلة بين المنزلتين وفيه أن صاحب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن لكنه فاسق والفسق حال مستقل عن الكفر والإيمان، ويستحق الفاسق النار بفسقه.

(٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيه تكليف المؤمنين بالجهاد وإقامة حكم الله على كل من خالف أمره أو نهيه سواء أكان كافراً أم فاسقاً.

هذه الأصول قد وقفت المعتزلة عليها واعتقدتها وأصرت عليها حتى أن الخياط قال في كتابنا (ص ١٢٦): «ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة» ونقل ذلك المسعودي عنهم أيضاً (مروج الذهب ٦: ٢٣)، وللمؤرخ أن يبحث عن الأسباب الداعية إلى إثباتها إذ لا وجه لمجرد الحكم عليها بأنها بدع أو ليست بدع وريثما لاحظناها من جهة النقد الداخلي، فنقول: الظاهر أن النقطة المبدئية في نشأة هذا المذهب هي القول بالمنزلة بين المنزلتين إذ كانت حالة المجرمين من الأمة مسألة حيوية اجتماعية وشخصية لم يزل بحر المناظرات والمجادلات فيها زاخراً في ذلك الزمان لأسباب شتى، والخلاف مشهور وهو أن المرجئة قالوا بأن صاحب الكبيرة مؤمن، وقال الخوارج: إنه كافر، وقال الحسن البصري: إنه منافق، فأظهر وأصل قوله بأنه فاسق وله منزلة بين الكفر والإيمان، إلا أنه ألحقه بالكفار بحسب الحكم الأخرى. فيلوح من ذلك أن كلام وأصل إنما وضع

لإصلاح ذات البين وللمشاركة والمصالحة بين خصمين، ولا يخفى على أحد أن رأيه في هذا الباب قريب جداً من رأي الخوارج كما هو قريب من رأي الحسن، فالبون الواسع ليس بين هؤلاء الثلاثة بل بين هؤلاء الثلاثة وبين المرجئة.

ويشهد بعظم شأن هذا الأصل عند نشوء الاعتزال أن كثيراً ممن حكى عن واصل خصوه بالذكر دون غيره من الأصول الخمسة، ويشهد بشأنه أيضاً نفس اسم المعتزلة، لأنه لا ريب في أن هذا الاسم مشتق من الاعتزال، وصرح المسعودي بأن كلمة «الاعتزال» في اصطلاح هذا المذهب هي عبارة عن القول بالمنزلة بين المنزلتين أي القول بأن صاحب الكبيرة قد اعتزل عن الكافرين والمؤمنين (راجع مروج الذهب ٦: ٢٢ و ٧: ٢٣٤). واتفق الجمهور من أهل السنة على أنهم سموا بذلك لأنهم اعتزلوا عن مجلس الحسن، وهذا لا وجه له إذ وردت تسميتهم بأهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال أيضاً، ولو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية. ولتلك التسمية عدة نظائر في عرف ذلك الزمان، من ذلك أن «المرجئة» يرادفها «أهل الإرجاء» وهم الذين قالوا بالإرجاء، و«الرافضة» يرادفها «أهل الرفض» و«من قال بالرفض» وستجد في كتابنا ما هو الرفض (راجع ص ١٠٥ - ١٠٦). وإذا كان ذلك كذلك فيلزم أيضاً أن تكون الدهرية سميت بهذا الاسم لقول مخصوص لهم في الدهر إذ يرادفها «أهل الدهر» و«من قال بالدهر»، وكذلك تجد «الثنوية» مرادفة لقولهم «من قال بقديم الاثنين».

وأما الأصول الباقية من أصولهم الخمسة فيمنعنا قلة معرفتنا بافتراق السلف أن نثبت الدواعي إليها إلا ظناً، غير أنه ظهر لي بمظهر اليقين أن الأصل الأول موضوع للرد على المجسمة، ونعلم أن التجسيم قد دخل الإسلام في ذلك الزمان من كل باب، فقال غلاة الشيعة والرافضة منهم بأسرها بأن الله تعالى قدأً وصورة وأنه جسم ذو أعضاء، ووضع كثيرون من أهل الحديث والرواة والقصاص أحاديث وروايات فيها من تشبيه الله بخلقه ووصفه بصفات البشر ما لا يليق بالعظمة الإلهية، ومن المعروفين بذلك مقاتل بن سليمان الذي عاش في زمن واصل وعمرو. فرد واصل على كلا الطرفين من المجسمة ولقد بالغ في إثبات نقيض ما وجد عليه خصومه وإنه في ذلك لمعذور. ولم يكن غلوّه في هذا الباب كغلوّ جهم بن صفوان الذي انقطع إلى الرد على مقاتل بن سليمان وأصحابه في خراسان فإنه انتهى به الأمر إلى تجاوز حدود الإسلام.

وأما الأصل الثاني فهو بلا شك موضوع أولاً للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة، وكانت المجبرة قد قويت ونمت في ذلك الزمان وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذي أقدم على ما لا يطاق من القول بالجبر وغالى فيه مغالاة لم يسبقه إليها أحد. وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منه، يشهد بذلك ما ورد في كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بعض أصحابه لخراسان لمباحثة جهم ومنازلته، ويشهد به أيضاً شعر أنشد لبشر بن المعتمر في كتابنا

(ص ١٣٤) ويشهد به ما صرح به الخياط في كتابنا (ص ١٢٦) من البغض لجهنم والبراءة منه.

ولقد كان دار الإسلام في القرنين الأولين بعد الهجرة دار الحرب والنزاع، فتشاجرت فرق الأمة وتخاصمت الأمة الإسلامية وأسم الأديان السابقة على الإسلام في الشرق، فإن التاريخ يدل على أن أمر الإسلام لم ينفذ إلا تدريجاً ولم يَخْطُ إلا خطوة خطوة. ولم يزل في دار الإسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والثوية لاسيما أصحاب ماني الذين كان مركزهم القديم في العراق، ولم يزل هناك كثيرون على مذهب الديصانية والمرقونية وغيرهم من فرق الثوية، وكانت الدهرية وهم الفلاسفة ذات شأن وقوة ونشاط، وظهرت السُّننية وأصلها من بلاد الهند، وهلم جرا. وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدق وعقائد محررة مقررّة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منظمة؛ وكان الإسلام في بادئ أمره لم يبين علماؤه عقائده ولم يبحثوا عنها على طريق منطقي فلسفي، فلم يكن للمسلمين ما يكفيهم مؤونة الخصوم ولم يستطيعوا أن ينازعوهم بأسلحتهم. وفضلاً عن ذلك فكان للأديان المذكورة استعداد وتعود منذ قرون على الرد على خصومهم ببراہين ودلائل ولم يكن في الإسلام من ذلك إلا شيء قليل. ثم دخل من تابعي تلك المذاهب عدد لا يحصى في الإسلام، فلما أسلموا لم يتركوا في الحقيقة ما قد كانوا عليه من الشعور والوجدان والأفكار، فانسل في الإسلام ما هو غريب عن روحه بعيد عن أصله وإن كان ظاهره الإسلام.

ويظهر عند البحث التاريخي أن الشيعة كانت محل امتزاج الثنوية بالإسلام خاصة، إذ في أفكارها الرئيسية من المناسبة لآراء الثنوية مالا يخفى، مثال ذلك قولها في أئمتها وتجسيمها الذي هو أقرب شيء على تجسيم الثنوية؛ ثم ثبت عن كثير من رجالها أنهم جمعوا بين الرفض والزندقة، والزندقة هي مذهب الثنوية، فذكر صاحب الفهرست (ص ٣٣٨) عدداً ممن أظهر الإسلام وأبطن الزندقة، منهم أبو شاعر الديصاني الذي يدل مجرد لقبه على أصله وعده الخياط من الرافضة (ص ٤١ و ١٤٢ من كتابنا)، ومنهم أبو عيسى الوراق وهو أستاذ ابن الروندي ويُعدّ من الرافضة (ص ١٤٩ و ١٥٠ و ١٥٢ من كتابنا) ثم أخبر الخياط عنه أنه كان يستكره قتل الحي من أي صنف كان (١٥٥) وهو مذهب ماني بعينه، ومنهم نعمان وابن طالوت وهما من شيوخ ابن الروندي (ص ١٤٢ من كتابنا)؛ وكان هؤلاء من المتأخرين الذين ظهروا بعد محنة الزنادقة في أول دولة بني عباس، فما ظنك بالمتقدمين! وكان منهم ابن المقفّع وإن لم يضح أمره، لكنني أميل إلى أنه كان مع المذكورين على حدّ سواء، إذ كان أصله مجوسياً ثم انتقل إلى الإسلام وانتسب إلى الرافضة، وما ورد في بعض الكتب القديمة من كلامه يدل بالأقل على أنه كان يعبر عن إسلامه بعبارات الثنوية وعن أفكار زندقية بعبارات إسلامية.

وقد تقدّم أن بعض أهم أصول المعتزلة كانت موضوعة أولاً للرد على الرافضة والملحدين، والواقع أنهم لم يزلوا على أشدّ عداوة عليهم إلى آخر أمرهم. فإذا شئت البرهان على ذلك فانظر إلى مجالس أبي الهذيل مع هشام

بن الحكم ومجاذلات النظام مع رافضة عصره والمناظرات بين السكاك الرافضي وبين الإسكافي وجعفر ابن حرب في البصرة (ص ١١٠ - ١١١ و ١٤٢ من كتابنا) وإلى ما عمله الجاحظ حين سلّ صارمه عليهم وانظر إلى نفس الكتاب الذي بين يديك! ولم تقتصر المعتزلة على الرافضة، بل دعاهم الحال وما وجدوا الرافضة عليه من الصلة بالثنوية إلى أن يحولوا الحرب إلى محالفيهم ويحاصروا قلعتهم ويحملوا على مخازنهم، فتهجموا على الثنوية والديصانية والذهرية وغيرهم ممن استمدّ الرافضة منهم، ولم يسبقهم في الإسلام أحد إلى الرد بمثل هذا المقدار، وتاريخ المعتزلة مفعم بما جرى من هذا الجنس. فتجد في زمان واصل وعمرو وبشار ابن برد وصالح بن القدّوس وهما بلا شك من الثنوية، فقاما واصل وعمرو عليهما وناظراهما ونقضاهما وطرداهما، وكذلك فعل عمرو بجريير بن حازم الأزدي السُّمّني في البصرة كما جاء في كتاب الأغاني (٣: ٢٤)، ثم جاء أبو الهذيل العلاف وناظر الثنوية في البصرة ونقل عدداً كبيراً منهم إلى الإسلام، منه مجوسي اسمه ميلاس كما ورد في كتاب ابن المرتضى في ترجمة أبي الهذيل. ثم ظهر النظام وهو من أحق من تكلم في الشرق ولم يزل على حرب مستمرة مع الثنوية والديصانية والذهرية وقطعهم وأبطل كلامهم. هذا ما قد تجلّى شيء منه عند البحث الدقيق عن الأخبار المتفرقة في الكتب وعن حكايات أهل السنة في كتبهم في الفرق مع سعيهم في تحريف مقاصد المعتزلة، ثم أخبر عن ذلك صراحة ابن المرتضى والجاحظ في الكتب الباقية منهما، ثم ظهر الآن كتاب

الانتصار وهاهو بين يديك وستقرأ فيه ما يؤيد ذلك كل التأييد، وستجد خصوصاً تفصيل مناقشات النظام مع المذاهب المذكورة. وهذه المناقشات مما يبطل تماماً كذب الخصوم على المعتزلة بأنهم قصدوا إلى الزندقة وهدم الإسلام، والواقع أنهم كانوا على ضد ذلك قطعاً وهم أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام في ذلك الزمان وحمية على مخالفة، وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى. ولم يصدر هذا الكد من هوى حل بهم ولم يقع عبثاً بل قامت المعتزلة بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل، فلم يكن بد من الاستغراق في الأبحاث والدقائق ليظهر الإسلام في مظهر التحدي ويفوز ما أراد فوزه. ولو لم يقم بهذا الواجب من الأمة من كانت له كفاءة له لما تقرب الإسلام إلى الأذهان ولما نهض بين الأديان ولما صار له إلا سلطة ظاهرة فانية. فحلّت المعتزلة من تاريخ الإسلام محلّ المدافعين عن حوزة المسيحية في أول أمرها من تاريخ المسيحية، وفي هذا الملحظ مفتاح غيب المعتزلة وبيان مصيرهم. فكما أنه لا ريب في أن أولئك المدافعين هم الذين أسسوا علم اللاهوت بمنابراتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاصهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأستته. ومعنى الكلام هو المكاملة والمناظرة والمجادلة، وتشهد كل صفحة من كتابنا بأن تلك

المناظرات بين المعتزلة والملحدين وأصحاب سائر الأديان هي مصدر
 كلامها ومأخذ آرائها ومناط دلائلها، ولا يفهم شيء من مغزى كلامها إلا عند
 المراجعة على هذا الأصل. وهذا اجتهاد بقي ثمره إلى الآن، إذ استمد أهل
 السنة منه في كل باب عند الخوض في مناسبات هذه المسائل، كما هو
 معروف عن الإمام الأشعري أنه كان من تلاميذ الجبائي قبل ظهوره بمذهبه،
 ولو لم تكن المعتزلة مهدت الطريق لما كان لأهل السنة تقدّم في هذا الفن
 مثل تقدّمهم. ثم نريد أن نشير إلى شيء آخر وهو أن قوما هذا شأنهم
 وموقفهم إزاء أعداء كثيرين ونحل مختلفة متدرّبة على المناظرة لابتدأ وأن
 يكون في أسلوبيهم شيء من الضعف والتردد والعدول عن سواء السبيل، إذ من
 نازل عدواً عظيماً في معركته فهو مربوط به مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله
 ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه
 روح العدو وحيله. كذلك في معركة الأفكار أيضاً، وفي الجملة فللعدو تأثير
 في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه حتى إن بعض الحنابلة قد
 شكوا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أذاهم أنفسهم إلى
 الإلحاد! ففي عمل المدافعين أجمعين أشياء كثيرة لا بقاء لها وينبغي أن تزول
 بزوال شروطها وأن يضرب عليها ويؤتى بأحسن منها وأصوب، ولا يزعم
 زاعم أن المعتزلة بريئة من ذلك. لكن نيتها ظاهرة وهي الذبّ عن الإسلام،
 والنية إنما هي ميزان الأعمال كما جاء في الحديث:

«إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى. فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

بقي عليّ أن أقدم شكري الخالص لكل من ساعدني وعضدني على نشر هذا الكتاب وإظهاره، فأشكر أولاً من صميم قلبي لجنة التأليف والترجمة والنشر التي كلفت نفسها مؤونة الصرف على طبع الكتاب والتي من ديدنها الاعتناء بنشر العلوم والمعارف بين الأمة المصرية المجيدة وهو السبب الذي من أجله تألفت، فلرجاحة تقديرها الأبحاث العلمية التاريخية ولغيرتها على رفاة الشعب المصري وإعلاء شأن المستوى العلمي تقدّمت تقدماً باهراً سارت بذكره الركبان. ولعلمي بغيرتها وحبها وسهرها على تغذية عقول النشء بلبان العلم تقدّمت بهذا الكتاب إليها راجياً نشره على حسابها فأسعدني الحظ بأن لبّت طلبي؛ فاعترافاً بجميلها هذا نحوي أشكر كرمها الجزيل وأذكرها دائماً خصوصاً حضرة رئيسها الأستاذ العالم الجليل فضيلة الشيخ أحمد أمين القاضي بالمحاكم الشرعية المصرية الذي حثني وأيدني وقوّاني وأرشدني أثناء قيامي بهذا العمل الشاق بالاستمرار على إنجازهِ لما فيه من الأدب واللياقة والعلم وبعد النظر في منفعة هذا الكتاب؛ وهو الذي صحح عباراته العربية في كل من المقدّمة والتعليقات والفهرس، وكان هذا لازماً إذ إنني أجنبي عن هذه اللغة العظيمة الواسعة التعبير الكثيرة الاصطلاحات

والمفردات التي يغرق في بحرها الطمطم رجل ضعيف مثلي غريب عن ديارها.

كذلك أجدني مدفوعاً إلى تقديم امتناناتي القلبية إلى صديقي الفاضل محمد نديم أفندي ملاحظ مطبعة دار الكتب المصرية الذي بذل جهداً عظيماً في طبع هذا الكتاب وإخراجه بين المألاً حتى صار نموذجاً للطباعين لعظيم إتقانه الفنّي الظاهر بين طياته، فضلاً عن أنه هو السبب في إرشادي إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ولا يفوتني أن أسطر شكري الوافر للمصححين الذين كانت عليهم مشقة قراءة التجربة الأولى من كل ملزمة ملزمة، وهم حضرات الأساتذة الشيخ محمد منصور البرهامي والشيخ عليّ أحمد الشهداوي والشيخ محمد عبد الجواد الأصمعي خصوصاً حضرة رئيسهم فضيلة الأستاذ الشيخ أحمد زكي العدوي. ثم أشكر جميع موظفي دار الكتب المصرية الذين أيدوني وساعدوني فيما اقتضاه عملي اليومي، إذ من المعلوم أن العالم لو انقطعت عنه امتدادات ديار الكتب لما بقي طرفة عين ولا تمحى له كل أثر علمي.

لكل أولئك أقدم شكري وأخلد ذكر خدماتهم الجليلة لي وتفضلهم عليّ بتسهيل مشقة التصحيح والمراجعة وحرصهم على معاونتي ليس لي شخصياً فحسب، بل للعلم وللباحثين كلهم؛ حفظهم الله تعالى وبارك فيهم أجمعين.

الدكتور نيرج

القاهرة ١٩ يونيه سنة ١٩٢٥م

جدول التصحيحات

النسخة الوحيدة الباقية من كتاب الانتصار المحفوظة في دار الكتب المصرية ليست في غاية الصحة والضبط، فإن فيها ما يرد في المخطوطات كلها قديمها وحديثها من إسقاط النقط عن الحروف المنقوطة وغلطات في النحو والإعراب وكتابة شاذة ووضع الحركات على غير قياس ونحو ذلك؛ فصححت الكل على قدر وسعي إلا أنني تركت بعض أشياء شاذة على ما وجدت عليها في الأصل نظراً إلى قدم المخطوط، إذ يجوز أن تكون فيها إشارة إلى عُرِفَ كان معروفاً في ذلك الزمان ولغة في ذلك العصر متعارفة؛ وفضلاً عن ذلك فيظهر أن ناسخاً كان جاهلاً بما كتبه لم يتعرف بالمسائل الدقيقة التي نقلها، فحرف بعض مواضع وغفل في أكثر، فضيَّع كلمات وعبارات ضرورية لإدراك المعنى حتى لقد حذف في بعض مواضع سطرًا كاملاً أو أكثر على ما يظهر. وكلما وجدت الكلام ناقصاً باعتبار المعنى كملته من تلقاء نفسي بعد بحث دقيق عن مغزى الكلام ومقتضيات السياق، فوضعت هذه التكميلات بين الحاصرتين [...]، ثم وضعت أيضاً بين

الحاصرتين [...] [...] كل ما كان موجوداً في الأصل ثم ذهب وانطمس ثم كملته تخميناً أو مهتدياً عليه بالرسوم الباقية، غير أنني أشرت عند تصحيح المواضع المطموسة برقم إلى أسفل الكتاب ولم أفعل ذلك فيما لا يوجد منه في الأصل شيء. فإذا رأيت رقماً فوق ما بين الحاصرتين علمت أنه كان موجوداً في الأصل شيء. ثم راجعت الكتاب مرة بعد أخرى بعد الفراغ من الطبع وعثرت على عدّة غلطات، ثم راجعه صديق لي أيضاً وكشف بما فيه من جودة العقل وقوة الذكاء عن غلطات أخرى وعرض علي بعض تصحيحات لطيفة جميلة، فأشكره من صميم قلبي على هذه الخدمة ولقراء الكتاب، وأودّ لو أذن لي أن أشكره بذكر اسمه لكنه استكره ذلك غاية الاستكراه.

كتاب الانتصار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) وعلى آله الطيبين اللهم إنا نستعينك على
جهاد الأعداء والرد على السفهاء ونسألك كلمة العدل في الغضب والرضا. قد
قرأت - أسعدك الله بطاعته ووفقت لإتباع مرضاته - كتاب الماجن السفيه وفهمت
ما ذكره فيه فرأيت كتاب إنسان حَيِّقٍ على أهل الدين شديد الغيظ على المسلمين
يحكي عنهم ما ليس من قولهم [ويرميهم] (٢) بما ليس من مذهبهم، جرأة منه
على الكذب والبهتان وتهاوناً منه بركوب الإثم والعدوان ورأيت مع ذلك متعدياً
لطوره متجاوزاً لقدره واضعاً لنفسه في غير موضعها. ذكر المعتزلة فشتهم
وبهتهم بما ليس فيهم وأوهم جهال الرافضة وحشو أهل الإمامة أنه من نظراء
المعتزلة وأكفائها وأنه عالم بملذاتها وأقاويلها. فأما أهل النظر وأصحاب الكلام
فقد علموا جميعاً أنه ليس بنظير للمعتزلة ولا كفوء (٣) لهم وأنه كان زماناً تابعاً
من أتباعهم وحدثاً من أحداثهم يختلف إلى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم إلى
أن ألحد في دينه وجحد خالقه ونفته المعتزلة عنها وباعدته من مجالسها، فحمله

(١) مخروم في الأصل.

(٢) مخروم في الأصل.

(٣) في الأصل: كفواً.

الغيظ الذي دخله والوحشة التي صار إليها على أن فضح نفسه بأن وضع عليها كتاباً كذب عليها فيه ونحلها ما ليس من قولها وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها بل يقول بها ويذهب إليها. ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب المعترلة والكذب عليها ورَميها بما ليس من قولها وقد آلف عدة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبیین عليهم السلام والأئمة الهادين، وهي كتب مشهورة معروفة. فمنها: كتاب يعرف بكتاب التاج أبطل فيه حدث الأجسام ونفاه وزعم أنه ليس في الأثر دلالة على مؤثر ولا في الفعل دلالة على فاعل وأن العالم بما فيه و... (١) وقمره وجميع نجومه قديم لم يزل لا صانع له ولا مدبّر ولا محدث له ولا خالق، وأن من ثبت للعالم خالقاً قديماً ليس كمثله شيء فقد أحوال وناقض. ومنها: كتاب يعرف بكتاب التعديل والتجويز زعم فيه أنه من أمراض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم ولا ناظر لهم ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وابتلاهم، وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه، وأنه من خلّد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيه^(٢) غير حكيم ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب. ومنها: كتاب يعرف بكتاب الزمرد ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله

(١) محروم ومطموس في الأصل.

(٢) في الأصل: سفيهاً.

عليهم وسلم فظعن فيها وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاءوا بها سحرة مُمَخْرِقُونَ وإن القرآن من كلام غير حكيم وأن فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل؛ وجعل فيه باباً ترجمه «على المحمدية خاصة» يريد أمة محمد صلى الله عليه وسلم. ومنها: كتاب يعرف بكتاب الإمامة يطعن فيه على المهاجرين والأنصار، ويزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف عليهم رجلاً بعينه واسمه ونسبه وأمرهم أن يقدموه ولا يتقدموا عليه وأن يطيعوه ولا يعصوه فأجمعوا جميعاً إلا نفرأ يسيراً خمسة أو ستة على أن أزالوا ذلك الرجل عن الموضع الذي وضعه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقاموا غيره، استخفافاً منهم بأمر رسول الله عليه السلام وتعمداً منهم لمعصيته. فمن كان هذا قوله في رب العالمين وفي الأنبياء والمرسلين وفي سلف الأئمة الصالحين المرضيين كيف يتعجب من شتمه المعتزلة وكذبه عليها وقد كذب على الله تعالى وعلى أنبيائه المرسلين وعلى أصحابه الطاهرين. وأنا بعون الله ذاك ما في كتابه وناقضه عليه حرفاً وحرفاً ومبين كذبه على العلماء وتحريفه لأقوالهم وبالله أستعين.

ابتدأ كتابه فقال: أما بعد فلاني وجدت كثيراً من المعتزلة يستطيعون على جملة الشيعة ويتسلفون على إبطال حقهم لوصف مقالات لغلاتهم ليست من التشيع الذي بانوا به من جميع المبطلين في قبيل ولادبير. فنقول - والله الموفق للصواب - إن المعتزلة لم تعب جملة الرافضة بقول تفرّد به بعضها - هذا لا

يفعله عاقل ولا يصير إليه إلا جاهل - وإنما عابت جملة الرافضة بقولها بالرفض الذي قد استوى فيه جميعها، ثم عابت كل فريق منها بما تفرّد به دون ما سواه، وكيف تفعل المعتزلة ما حكاه صاحب الكتاب عنها وفي دينها ﴿أَلَا تَرَوْا وَازِرَةً وَّرَزْرًا أُخْرَى وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾. ثم قال صاحب الكتاب: ورأيت ما فعلوا قد أثر في قلوب العوام ونفّرهم عنهم وحال بينهم وبين قبول حقهم، ولولا أن كثيراً من الشيعة ينفرون من الكلام ومن مخاطبة أهله لوجدوا في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُرْبِي قليله على عظيم كفر اليهود والنصارى. (ثم قال) وسأرسم في كتابي هذا جملاً من شنيع مذاهبها نجتزئ ببعضها في معارضتهم. يقال له: ما أثر في قلوب العامة والخاصة ولا نفّرهم عن الرافضة إلا قبح قولها وخطأ مذهبها وفساد مقالاتها في ربها من تشبيهه بخلقه وتجويره في حكمه ومخالفتهم سنن محمد صلى الله عليه وسلم وطعنهم في القرآن وإكفارهم المهاجرين والأنصار. وأما قوله: «ولولا أن كثيراً من الشيعة ينفرون من الكلام ويعيبون النظر» فلعمري أن الرافضة تنفر^(١) من الكلام وتعيب النظر، وما ذاك إلا لعلم رؤسائها بضعف قولها ووهّا^(٢) مذهبها وأنها إن نظرت فيه وبحشت عنه بدأ عواره

(١) في الأصل: لنفر.

(٢) كذا في الأصل.

وكشف خطؤه فليس شأن رؤسائهم إلا عيب الكلام وذم النظر وتنفير أتباعهم عنه لئلا يعرفوا خطأ ما هم عليه فينتقلون عنه. وأما قول صاحب الكتاب: «إن الرافضة لو نظرت في الكلام لوجدت في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُرْسِي قَلِيلُهُ عَلَى عَظِيمِ كُفْرِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى» يقال له: أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها فليس يمكنك عيبه ولا الطعن فيه ما كنت مظهراً لدين الإسلام، لأن الأمة بأسرها تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها؛ وهو أن الله واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ولا تحيط به الأقطار وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل وأنه ﴿الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ وأن ﴿فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ وأنه القديم وما سواه محدث، وأنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه الناظر لعباده، وأن لا يحب الفساد ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ ولا يريد ظلماً للعالمين، وأن خير الخلق أطوعهم له وأنه الصادق في أخباره الموفى بوعده ووعيده وأن الجنة دار المتقين والنار دار الفاسقين. وهذه الأقاويل، الأمة مجمعة عليها ومصدقة قول المعتزلة فيها. وأما جملة قول الرافضة فهو أن الله عز وجل ذو قد وصوره

وحدّ يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويخفّ ويثقل، وأن علمه محدث وإنه كان غير عالم فعلم وأن جميعهم يقول بالبداء وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله. هذا توحيد الرافضة بأسرها إلّا نفرّاً منهم يسيراً أصحابوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد فنفتهم الرافضة عنهم وتبرّت منهم فأما جملتهم ومشايخهم مثل هشام بن سالم وشيطان الطاق وعليّ ابن ميثم [وهشام] بن الحكم وعليّ بن منصور والسكاك فقولهم ما حكيت عنهم ثم قولهم في القدر: إن الكافر كفر لعله وبسبب من قبل الله ألجأه إلى الكفر بل ألجأه إلى كفره واضطرّاه إليه وأدخله فيه، وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية. ثم هم بأجمعهم يقولون بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة.

ثم قولهم: إن القرآن بُدِّلَ وغيرُ وزيد فيه ونقص منه وحُرّف عن مواضعه. ثم مخالفتهم جميع الأمة في الصلاة في^(١) كثير من الفرائض والسنن. ثم قولهم: إن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف على أمته رجلاً بعينه واسمه ونسبه، وإن الأمة بأسرها إلّا نفرّاً يسيراً اجتمعوا على خلاف رسول الله ومعصيته وتأخير مَنْ قدّم واستخلاف غيره.

هذا قول الرافضة بأسرها وجميع الأمة له منكر ومكذب فلو قلت: إن قليله يُرْسِي على عظيم كفر الدهرية والثوية، وإذا صرنا إلى ما حكاه عن رجل من المعتزلة عرفناه كذبه على من كذب عليه. وأما من صدق عليه منهم فنعرفه أن خطأه إنما هو في فرع

(١) لعل الصواب «وفي».

لا تُنقض به جملته التي اعتقدها من التوحيد والعدل. أوكيس من الدليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدمها في العلم أن صاحب الكتاب لما أجهد نفسه في عيبيها وذكر خطأ من أخطأ منها فإنما ذكر الكلام في فناء الأشياء وبقائها والقول في المعاني والكلام في المعلوم والمجهول والكلام في التولد والكلام في إحالة القدرة على الظلم والكلام في المجانسة والمداخلة في الإنسان والمعارف. وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه مما لم يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ إليه. ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفاً واحداً إلا لمن خالفه فيه من المعتزلة، فأما لغير المعتزلة فلا تجد حرفاً واحداً في هذه الأبواب إلا لإنسان سرق كلاماً من كلام المعتزلة فأضافه إلى نفسه.

ثم إن الماجن السفیه ذكر أبا الهذيل رحمه الله، فحكى عنه قولاً قد كان أبو الهذيل يناظر فيه على البحث والنظر. وذلك لأنه باب من الكلام شديد وهو أصل من أصول التوحيد عظيم وهو الكلام فيما كان ويكون وما يتناهى وما لا يتناهى والكلام في البعض والكل. وإنما يُعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين. على أن أبا الهذيل لو كان يقول بالقول الذي حكاه عنه الماجن لم يكن مما تقوله الرافضة في قليل ولا كثير، لأن الرافضة تقول وهي معتقدة: إن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك

ويسكن ويزول وينتقل، وإنه كان غير عالم ثم علم، وإنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره. وهذه صفة غير الله؛ تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وأبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه ويثبت له واحداً ليس بجسم ولا بذئ هيث ولا صورة ولا حد، وأنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». وإنما القول الذي حكاه عنه هذا السفیه غلط في المحدثات وصفاتها هل هي متناهية أم غير متناهية، وهل لها آخر في القدرة أم لا آخر لها؟ ثم إنني بعد هذا ذاكر ما حكاه عن أبي الهذيل ومبين كذبه عليه وبهته إياه، ومحتج للمذهب الذي نحلّه الماجن أبا الهذيل ليعلم من قرأ هذا الكتاب أن شبه المعتزلة ليست من شبه الرافضة في شيء. على أن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته، أخبر بذلك جماعة غير متهمين منهم جعفر بن حرب رحمه الله.

زعم الماجن السفیه أن أبا الهذيل كان يقول: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه. وهذا كذب على أبي الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر، وسأعرفك ذلك إن شاء الله. أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول: إن الله عز وجل يعلم نفسه وإن نفسه ليست بذئ غاية ولا نهاية. هذا هو التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل، فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما يعلمه الله غاية ونهاية وهو يعلم نفسه وليست بذئ غاية

ولا نهاية؟ أما ما يقدر عليه، فإن أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين فيقول: إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والإحصاء له فنعم ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه. وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء وتقض^(١) فلا. وقال الماجن: فقليل له: فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يُفني شيئاً من خلقه أو أن يبقّيه أو أن يحييه أو أن يميتَه أو أن يحركه أو أن يسكّنه؟ قال: هذا كله محال. (قال) قيل له: أفليس هو المبقّي لما يبقى منه والمُسكّن لكل ساكن منه والمحيي لكل ذي روح؟ قال: بلى^(٢)! (قال) فقليل له: فيجوز أن يُبقي شيئاً ولا يسكّنه وليس بقادر على إِماتته ولا تحريكه؟ قال: نعم! ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله. (ثم قال) هذا وهو يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور، ويلزم أصحاب النجّار أن يزعموا أن الكافر لم يفعل إذا كان غير قادر على خلافه.

اعلم - علّمك الله الخير وجعلك من أهله - أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها. وذلك لمخالفة القديم للمحدث.

(١) في الأصل: ويقضى.

(٢) في الأصل: بلا.

فلما كان القديم عنده ليس بنبي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعض ولا كلّ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلاً وجميعاً. قال: ووجدت المحدثات ذات أبعاد، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلّ وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاد لا كلّ لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بنبي أبعاد. فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله. ومن أدلته على ذلك أيضاً قول الله عز وجل ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و ﴿يَكُلِّ شَيْءٌ عَلِيمٌ﴾ و ﴿يَكُلِّ شَيْءٌ مُحِيطٌ﴾ وبقوله ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾. قال: فقد ثبت بقول الله عز وجل أن للأشياء كلاً وثبتت نفسه عالماً به محيطاً له، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه^(١) ذي غاية. (قال): فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتت لها كلاً مُحْصَى مُحَاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات، وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين مسكوناً باقياً ثابتاً لا يفتنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد. وأما قول صاحب الكتاب: «فشل فليل له: فيجوز أن يبقى الله شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إمانته وتحريكه؟ قال: نعم! ولو يقول بخلافه ترك قوله» فلإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن

(١) في الأصل: لمتناهي.

يقال هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده. ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله، أو البقاء الذي قد أوجده أو أضدادها من الإفناء والحركة والموت، لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضده منها بخروجه. وأما إلزامه المجبرة أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه، فإن أبا الهذيل قد أصاب في إلزامه المجبرة هذا الكلام وهو له غير لازم، لأن المجبرة تزعم أن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الإيمان الذي تركه. فقال لهم أبو الهذيل: فإذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعلٍ له بل هو مضطر إليه مجبر عليه، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه. فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه، والمجبرة أحالت في تثبيتها القدرة على أحد الضدين ونفيها إياها عن الآخر. وأبو الهذيل لما نفى القدرة عن أحد الضدين نفاها عن الضد الآخر. وهذا هو سبيل القدرة: إذا صحت على فعل صحت على ضده، وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده.

قال الماجن السفیه: فقیل له: أفلیس نعیم أهل الجنة فی قولک یتناهی
إلی غایة لا یحدث بعدها شیء غیرها؟ فلم یقدر علی دفع [ذلک]^(١). قیل له:
فهل یجوز أن یأکل أهل الجنة بعد ورود تلك الغایة أو یتكلموا أو یتزاوروا
علی حدّ ما كانوا یفعلون جمیع ذلك قبل ورود تلك الغایة؟ (قال) فلم یجد
بُداً عند تحقیق الكلام من إحالة ذلك وتخطئة من جوزه. وهذا كذب علی أبی
الهدیل وهو عنده كفر بالله، لأن الله جل ذكره یقول ﴿أَكُلْهَا ذَائِرٌ وَظِلُّهَا﴾
وقال ﴿خَلْدَيْنَ فِيمَا أَعْبَدُ﴾ وأبو الهدیل كان یزعم أن أكل أهل الجنة وشربهم
وجماعهم وتزاورهم ولا تبید. وإنما هذا الذي حکاه صاحب الكتاب قول
جهم، لأن جهما كان یزعم أن الله یفنی الجنة والنار وما فیهما ویبقى وحده
كما كان وحده ویستدل علی قوله هذا بقول الله تعالی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾
قال: فالأول هو الذي كان ولا شیء معه وكذا (زعم) الآخر هو الذي یبقى
وحده لا شیء معه. فأما أبو الهدیل فإنه كان یزعم أن الجنة والنار وما فیهما
باقیتان لا تفنیان ولا تبیدان أبداً. قال الماجن: فقیل له: ولِمَ قلت ذلك وما
برهانك علیه؟ (قال) فأجاب بأنه لو جاز أن یتأنف شیئاً بعد شیء لا إلی
آخر لم یمتنع مضيّ شیء قبل شیء لا إلی أول، ولو جاز هذا لم یکن لنا فیما

(١) هذه الكلمة مطموسة فی أول السطر والآثار الباقية منها تدل علی «ذلک».

زعم سبيل إلى تثبيت حدوث الجسم وللزمن نفي محدثه بنفينا حدوثه إذا كان لا يُعرف حسّاً وإنما يُعرف بأفعاله. فتقول - والله المعين على كل صواب :- إن الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه وإنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدة ولعنايته به. وهذه هي سبيل العلماء: إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه. ومن بعد فهل يعرف في الأرض فصل بين هذين الكلامين إلا للمعتزلة^(١) كإبراهيم والأسواري ومعمّر وبشر بن المعتمر وجعفر والإسكافي رحمهم الله، لأنهم المعنويون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين. ولقد أُلّف^(٢) هذا الماجن كتاباً في التوحيد يتجمل به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه، فما فصل بين هذين الكلامين إلا ببعض فصول المعتزلة. ولقد فصل الإسكافي بينهما بكلام يسير واضح بين وهو أن قال: إنما تُبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أوّل تبتدأ^(٣) منه لا شيء قبله أوّل استحال وقوع شيء منها. وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أوّل ابتدئت منه. وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغيير جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها. وفصل بفصل آخر فقال: في إيجاب أن

(١) في الأصل: المعتزلة.

(٢) تستقيم العبارة هكذا: «فهل يعرف في الأرض [من] فصل بين هذين الكلامين إلا للمعتزلة».

(٣) في الأصل: اللف.

(٤) في الأصل: يبدأ.

حركة قبل حركة لا إلى أوّل إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله وهذا محال. وليس في إيجاب أن فِعْلٌ^(١) بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله. وقد فصل إبراهيم بينهما بفصل واضح بين وهو موجود في كتابه في التوحيد لولا كراهة التطويل لذكرته. أفلا ترى الكلام كلّ للمعتزلة دون من سواها؟

ثم إن الماجن السفیه بعد هذا شتم أبا الهذيل وسبّه بما هو أولى به وقد برأ الله أبا الهذيل منه. ثم قال: والعاقل إذا رجع إلى نفسه علم أن من جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها بغير تغيير دخل عليه، كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئاً لما فيه من الصلابة والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه ولغير نقصان لحق ذاته. (قال) فإذا نفى أبو الهذيل التغيير والزيادة والنقصان والعجز والعوارض والموانع عن الله جلّ ذكره ثم أحال^(٢)...

الذي أضافه إليه من أفعاله كي لا يلزمه بزعمه تصحيح مذهب الدهرية، فكانه قال: اعلّموا أن ما ذهب إليه الدهريون صحيح مستقيم كما أن ما قد صح في عقولكم من كون شيء بعد شيء لا إلى آخر فصحيح مستقيم. اعلّم - علّمك الله الخير - أن الكلام الذي ذكره صاحب الكتاب والتشبيه بالحجر كلام^(٣) لأبي موسى

(١) كذا في الأصل.

(٢) كلمة واحدة مخرومة في أوّل السطر.

(٣) في الأصل: كلاماً.

كان سأل عنه في منزل ثمامة، فويل صاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ في كتبه كلها إلى كلامها ومساثلها وجواباتها عجزاً منه عن أن يأتي بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها؟ ثم اعلم بعد ذلك أن أبا الهذيل كان يزعم أن القول في الفاعل اليوم كالقول في الحجر الذي ذكر: ليس يفعل فاعل فعلاً إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع، فحينئذ يتعذر عليه ما كان ممكناً له للعجز الحادث، لأن الأشياء المقدور عليها اليوم لم تخرج^(١) كلها إلى الوجود فأما إذا خرجت المحدثات كلها إلى الوجود ولم يبق منها شيء معلوم متعلق بقدرة فاعله استحال القول بأن الفاعل للفعل يقدر على مثله إذا كان لا مثل له في القدرة، وقد خرجت الأفعال كلها إلى الوجود. وكذلك القول في الحجر: إذا كسر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله لمثل ما جاز من الفاعل اليوم إذا فعل مثله. وسبيل الحجر إذا كسر به شيء عند خروج المحدثات كلها إلى الوجود حتى لم يبق منها شيء مقدور عليه يحدث سبيلُ الفاعل في تلك الحال شيئاً سواه، لا فصلُ عنده بينهما. وقد كان أبو الهذيل يشك في تثبيت نهاية الأشياء المقدور عليها فيقول: حدثوني عن كل الأجسام: أليس غير كل الأعراض؟ أو بعض الأجسام أعراض وبعض الأعراض أجسام؟ (قال) فإن قلتم:

(١) في الأصل: يخرج.

«إن بعض الأعراض أجسام وبعض أجسام أعراض» خرجتم من عقول المجانين فضلاً عن الأصحاء.. وإن قلتم: «إن كل الأعراض غير كل الأجسام» أقررتم بالكل للأجسام والأعراض. وكان يقول: حدثوني عن كل ما كان ووجد: هل منه واحد يوصف بأنه لا يكون؟ (قال) فإذا قلتم: لا - ولا بد لكم من ذلك - قيل لكم: فكل ما يكون سيوصف يوماً ما بأن قد كان؟ فإذا قلتم: نعم! فقد أقررتم بالكل لما كان وما يكون. ولقد سأل أبو الهذيل رجلاً مرة فقال له: حدثني عما يكون من الحركات: هل تدري لعل ما يكون منها حجارة وحديد ولحم^(١) ولعل منها ما هو مُقام^(٢) في المكان؟ قال: بل أدري أنه ليس منها شيء كذلك. قال له: نفيت ذلك عن كلها أو بعضها؟ فعرف الرجل ما يلزمه. - وإنما ذكرت هذا الكلام لأعرف من قرأ كتابي هذا أن أبا الهذيل لم يكن يُعنى بهذا الباب من الكلام إلا وهو من شديد الكلام، وأن الشبهة فيه ليست كالشبهة في خطأ الرافضة. تلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم. ومن بعد فإن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقد أنه كان يناظر فيه على البُور والنظر - أخبر بذلك عنه جماعة ثقات لا يُتهمون في أخبارهم فليس يحل لأحد قرؤه به.

(١) في الأصل: وحديداً ولحماً.

(٢) في الأصل: مقاماً.

ثم إن الماجن قال بعد سفيه كثير وشتم أتى به هو أولى به: إن جاز أن يكون القديم لم يزل فاعلاً وفعله محدث جاز أن يكون الجسم لم يزل متحركاً وحركته محدثة. (ثم قال) وقد دان بهذا المذهب إبراهيم النظام ومعمّر وعليّ الأسواري والجاحظ وهؤلاء المعتزلة.

فسبحان الله العظيم ما أشدّ بهت هذا الماجن السفيه وأكذبه! أما استحيا أن يقرأ هذا الكتاب رجل من أهل الكلام فيعرف كذبه وبهته وقرّفه المعتزلة بما ليس فيهم! وهل على الأرض أحد ردّ على أهل الدهر الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً وحركاته محدثة سوى المعتزلة كإبراهيم وأبي الهذيل ومعمّر والأسواري وأشباههم؟ وهل يعرف أحد صحّ التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف^(١) فيه الكتب وردّ فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم؟ ومعرفة أهل النظر والكلام ببراءة المعتزلة مما قرفها هذا الماجن به من القول بهذا تُغني عن الإكثار فيه.

ثم إن الماجن الجاهل قال: فأما النظام فإنه زعم أن الله تعالى إذا علم أن فعل شيءٍ أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه، وهو يزعم أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت. فلماذا قيل له: أيقدر الله الذي خلق أهل الجنة أن يميّتهم وقد علم

(١) في الأصل: واللف.

أن تنعيمهم وإحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت، حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال. فنقول - والله الموفق^(١) للصواب - إن هذا الذي حكاه عن إبراهيم أكثر الأمة توافقه عليه إلا من ثبتت له القدرة على الظلم من المعتزلة. فأما المجبرة بأسرها والرافضة كلها والمرجئة ومن تكلم من النواب فإنهم بأجمعهم يحيلون القدرة على الظلم ويزعمون أن الله إذا أخبر أنه يفعل أمراً من الأمور فقول القائل: «إن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعله» محال لا وجه له. وإذا كان هذا هكذا ثم وجدنا الله تعالى قد أخبرنا أنه يخلد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار فقد صح أن قول القائل اليوم بعد ما أخبر الله بما أخبر به: «إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يُفنيهم» عند من سمينا محال لا وجه له. وهذا هو قول إبراهيم الذي حكاه عنه الماجن، فإن لزم إبراهيم بهذا القول عيب أو خروج من التوحيد فهو لازم لجميع من شاركه وقال به معه. وأما قول الماجن: إن إبراهيم يزعم أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت فهذا أيضاً قول الأمة أجمعين، وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ وقال ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾. وأما حكايته عن إبراهيم: «إن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح لخلقه استحاله منه تركه» فإن هذا شيء ألزمه أصحابنا لإبراهيم قياساً على قوله في إحالة القدرة على الظلم ولم يكن بقوله.

(١) في الأصل: الموفق.

ثم قال الماجن: وأما معمر فإنه يزعم أن فناء الشيء يقوم بغيره، فإذا قيل له: هل يقدر الله أن يفني العالم بأسره؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يُحلّ فيه فناؤه. فإذا قيل له: أفيقدر الله أن يفني ذلك الشيء الذي يحلّ فيه فناء العالم؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يحلّ فيه فناؤه. فإذا قيل له: فيقدر الله أن يفني خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال. اعلم - علمك الله الخير - أن الكلام في فناء الشيء: هل هو غيره أو ليس بغيره، أو هل يحلّ فيه أو يحلّ في غيره؟ من غامض الكلام ولطيفه. وقد اختلف الناس فيه اختلافاً شديداً، فزعم قوم أنه ليس للشيء فناء غيره، وأن الله إذا أراد أن يفني شيئاً أبطله لا بأن يحدث شيئاً سواه. وزعم قوم أن الله جلّ ذكره إذا أراد أن يفني شيئاً أحدث له فناء وأن ذلك الفناء قائم بالله تعالى. وزعم قوم أنه إذا أراد الله أن يفني شيئاً أحدث له معنى يحلّ فيه فيفنى في الحال الثانية من حلول ذلك المعنى فيه. وإذا فني سُمّي ذلك المعنى فناء. وزعم قوم أن الله يفنى ذلك الجسم لم يحدث له بقاء ففني الجسم. أليس من نعمة الله على المعتزلة وإحسانه إليها أن عدوّها لما اجتهد في كيدها وبلغ أقصى ما عنده من عداوتها لم يقدر على أن يعيها إلاّ بأن يكذب عليها

ويبتهها بما ليس فيها ولا من قولها ولا من مذهبها أو يعيب بعضها بقوله في فناء الشيء أين يحل وبما أشبهه من الفروع التي لا ينقض الخطأ فيها توحيداً ولا عدلاً، ليس كخطأ الرافضة الذي فيه إبطال التوحيد وجحد الرسالة ورد الإجماع والتكذيب بالقرآن؟ فالحمد لله الذي منّ علينا بالتمسك بدينه وإتباع رسله. ومن بعد فإن صح ما حكاه صاحب الكتاب عن معمر: من أنه محال أن يفني الله جميع خلقه حتى يبقى وحده، فقد شاركه في هذا القول كثير من الأمة: وهم الذين يزعمون أن الله عزّ وجلّ إذا أخبر أنه يفعل شيئاً فقول القائل بعد ذلك الخبر: «إن الله يقدر ألا يفعله» محال. وقد أخبرنا الله أنه يبقى الجنة والنار وما فيهما، فقول القائل: «إن الله يقدر بعد ما أخبر بدوامهما وبقائهما وخلود أهلها فيهما أن يفنيهما ويميت أهلها» عندهم محال لا وجه له. فإن لزم معمرًا عيب بالقول الذي حكاه عنه صاحب الكتاب فهو لازم لجميع من شاركه في قوله.

ثم قال الماجن: وأما الأسواري فإنه زعم أن الله إذا علم أنه يكون شيئاً أو أخبر أنه يكونه لم يجز في قدرته أن لا يفعله. فإذا قيل له: أفليس الله قد أخبر بدوام أفعاله في الآخرة؟ قال: بلى! فإذا قيل له: أفيقدر الله ألا يديهما وأن يقطعها حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال. وهذا خطأ عن علي الأسواري وكذب عليه، وقوله المعروف الذي حاول هذا الجاهل حكايته فأخطأ

فيها هو أنك إذا قرنت القول بأن الله قد أخبر أن الله يكون شيئاً مع القول بأنه يقدر ألا يكونه أحال القول بذلك. فأمّا إذا أفردت أحد القولين من الآخر لم يُحِلْ واحداً منهما. فأمّا أن تزعم أنه لا يجوز في قدرة الله أن يفعل ما حكى عنه صاحب الكتاب فخطأ عليه. ومن بعد فالقول بإحالة القدرة على الظلم والكذب قد شارك إبراهيم فيه وأصحابه عالم من الناس من جميع فرق الأمة وأصنافها، وكلهم يزعم أن وصف الله جلّ وعلا أنه يقدر أن يفني الجنة والنار وأهلها أو يميتهم بعد ما أخبر عن بقائهم وحياتهم محال لا وجه له. فإن لزم إبراهيم وأصحابه عيب أو شناعة فهو لازم جميع من سمينا. وصاحب الكتاب كان يظهر القول بأن الله يقدر على الظلم والكذب. فإذا قيل له: فما أنكرت أن يفعل ما وصفته بالقدرة عليه من ذلك؟ قال: هذا كلام محال لا وجه له. فقد شارك إبراهيم وعلياً^(١) الأسواري فيما عابهما به وحكاها عنهما من إحالة وصف الله بالقدرة على إفناء أهل الجنة وإماتتهم لأنه يحيل القول بأن الله يفنيهم أو يميتهم. ومن العجب أنه يعيب قوماً بقول قد شاركهم فيه أو قال بمثله. وهذا يدل على حيرته وسوء سريره.

ثم قال: وأما الجاحظ فإنه يقول: إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها، وذهب في إحالة

(١) في الأصل: على.

بقاء القديم وحده إلى مذهب من سميناً من أصحابه. (ثم قال) ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال أيضاً وجوده بعد عدمه. ثم أقبل على الجاحظ يسّبه ويشتمه بما هو أولى به. وهذا كذب على الجاحظ عظيم، وذلك أن قول الرجل إنما يُعرف بحكاية أصحابه عنه أو بكتبه، فهل هذا القول في كتاب من كتبه؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس. أو هل حكاها عنه أحد من أصحابه؟ فإذا كان الرجل ميتاً فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب، فقد تبين كذبه وبهته وجهله. ومن بعد فمن قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة وكتابه في الأخبار وإثبات النبوة وكتابه في نظم القرآن علم أن له في الإسلام غناء عظيماً^(١) لم يكن الله عزّ وجلّ ليضيعه له:

ثم قال الماجن: وقد خبرني بعضهم أنه سمع ثمامة يزعم أن الله فعل العالم بطباعه. (ثم قال) وهذا كفر لأن قائله قد جعل ربه مطبوعاً والمطبوع محدث لا ينفك من أفعاله التي طبع عليها. (ثم قال) ولثمامة من شنيع الأقاويل ما سنذكرها. اعلم - علّمك الله الخير - أن صاحب الكتاب قد أحلّ نفسه عند أهل الكلام محلّ المجانين. ويله! من حكى هذا القول عن ثمامة أو ليس كتب ثمامة معروفة وقوله مشهور؟ وهل المطبوع عند ثمامة إلا الأجسام المعتملة المحدثّة؟ فأما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه

(١) في الأصل: عظم.

وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. وشيء آخر وهو أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لا يكون منها^(١) إلا التسخين والثلج الذي لا يكون منه^(٢) إلا التبريد. وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله المطبوع عليها. ثم إنني أعلمك أن المعتزلة قد غاظت هذا الماكن بنصبها للملحدين وإفسادها لمذاهبهم ووضعها الكتب عليهم، فأراد أن يكذب عليها وينحلها ما ليس من قولها ويشنع عليها بما لم يقله أحد منهم ليوهم الجهال ومن لا علم له بالكلام فعارفون بأقاويل المعتزلة وبراءة ساحتها مما قرفها به هذا الماكن الفاضح لنفسه على لسانه.

ثم قال: وزعم النظام كما وصفت بدياً أنه ليس يجوز من الله تعالى ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه. (قال) فقيل له: فيقدر أن يقدم ما علم تأخيرَه أصلح لهم من تقديمه؟ قال: هذا محال. (قال) قيل له: فإذا كان لا يقدر في زعمك على ترك ما فعل ولا على تقديمه وتأخيرَه، فما الفرق بينه وبين المطبوع المضطر؟ وهل للمضطر صفة غير ما وصفت به ربك؟ وهذا أيضاً كذب على إبراهيم لم يفعل الله عزّ وجلّ عند إبراهيم فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه إلا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم. والفرق بين المطبوع المضطر عند إبراهيم وبين ما يصف الله به

(١) في الأصل: منها.

(٢) في الأصل: مه.

أن المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على تركه ولا مختار ولا مؤثر له على غيره، ولا يكون منه في الأفعال إلاّ جنس واحد كالنار التي لا يكون منها إلاّ التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلاّ التبريد. والقديم عند إبراهيم قادر على فعله وعلى تركه مختار له...^(١)... كالحر والبرد والسواد واليباض واليبس والبلّة، وهذه كلها علامة بأن خلق الخلق صلاح لهم...^(٢)... قال: بلى! (قال) قيل له: قد زعمت أنه إذا علم أن الصلاح في فعل شيء لم يتركه ولم يؤخره. قال: نعم! (قال) قيل له: فقد لزمتك أن تزعم أنه لم يزل فاعلاً لما لخلقه فيه الصلاح إذ كان لم يزل عالماً به وبصلاحه. يقال له: إن كانت هذه المسألة لازمة لإبراهيم واجبة عليه فهي واجبة على أهل التوحيد أجمعين لازمة لهم. وذاك أن أهل التوحيد رجلان: عدلي ومجبر لا ثالث. فالمجبر يزعم أن الله خلق الخلق لينفع أوليائه ويضرّ أعداءه، فإذا قيل له: أفليس الله لم يزل عالماً بأن خلق الخلق صلاح ونفع لأوليائه وضرر وبلاء على أعدائه؟ قال: بلى! فقيل له: فإذا كان الله إنما خلق الخلق عندك لعلمه بأنه صلاح ونفع لأوليائه وبلاء وضرر على أعدائه وهو لم يزل عالماً بأن ذلك كله كذلك فقد لزمتك أنه لم يزل فاعلاً للخلق على حسب ما ألزم صاحب الكتاب

(١) سقط هنا بعض كلمات يشير إليها المعنى ويقتضيها السياق مع أنه لا يوجد يياض في الأصل.

إبراهيم. وأما العدلي فإنه يزعم أن الله إنما خلق الخلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم. فإذا قيل له: أفليس لم يزل الله عندك عالماً بما فيه نفعهم وصلاحهم؟ قال: بلى! قيل له: فإذا كان الله عندك إنما خلق الخلق لعلمه بأنه صلاح ونفع لهم وهو لم يزل عالماً بأن ذلك هو كذلك فقد لزمك أنه لم يزل فاعلاً للخلق على حسب ما ألزم صاحب الكتاب إبراهيم. وصاحب الكتاب يظهر القول بالعدل ويتجمل به عند أهله فقد وجب عليه وعلى جميع أهل التوحيد أن يزعموا أن الله لم يزل فاعلاً بنفس حكمه على إبراهيم بذلك. ثم يقال لصاحب الكتاب: إن صلاح الخلق ونفعهم معلق بأوقات تكون فيها^(١) وكما...^(٢)... [الله] عزَّ وجلَّ فعلم أن إرسال الرسل [وإرإ]^(٣) سال كل نبي في الوقت الذي أرسله فيه صلاح للخلق فأرسله في [ذاك]^(٤) الوقت الذي علمه دون غيره من الأوقات. وكذلك ما أمر به من الشرائع وإنما علم أنه أمر موسى عليه السلام بشرائع ثم نسخها على لسان عيسى وأمر بغيرها ثم نسخ أيضاً شريعة عيسى عليه السلام على لسان محمد صلى الله عليه وسلم [وعا]^(٥) ليهم أجمعين وأمر بغيرها، ففعل من ذلك في كل وقت وزمان ما يعلم أنه صلاح لخلقه ونفع^(٦) لعباده سبحانه وتعالى.

(١) في الأصل: فيه.

(٢) مخروم ومطموس في الأصل.

(٣) في الأصل: نفعاً.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد كان في أصحاب إبراهيم رجل يزعم أن الله علة لكون الخلق وكان مع هذا يلزم المنانية أن يزعموا أن المزاج قديم لقدم علته. وصاحب هذا القول أبو عفان الرقي. وهذا كذب على أبي عفان قد قرأنا كتبه في التوحيد والرد على الملحدين فما رأينا فيها ما حكاه هذا الكذاب عنه. وأبو عفان رجل من أصحاب الجاحظ والجاحظ من أصحاب إبراهيم وأصول إبراهيم معروفة، وما خالفه فيه الجاحظ معروف محفوظ. ويل صاحب الكتاب! فما الذي يدعوه إلى فضيحة نفسه؟ ثم يسمي كتابه بفضيحة المعتزلة ولعمري ما فضح غير واضعه ومؤلفه بما ملأه من الكذب والبهتان. ثم قال: وزعم النظام وأكثر أصحابه أنه ليس يجوز لأحد أن يصف الله بالقدرة على إدخال أحد من أهل النار الجنة ولا على إدخال أحد من أهل الجنة النار، ولا على إخراج أحد دخل الجنة عنها، ولا على إماتة أحد من أهل الدارين وإن كان هو الذي أحياء ولا على الزيادة فيما يجازيهم به ولا على النقصان منه. أعلم - علمك الله الخير - أن إبراهيم كان يحيل قول من وصف الله بالقدرة على الظلم وإدخال أهل الجنة إلى النار، وقد أخبر بتخليدهم في الجنة وجعله ثواباً على طاعاتهم له في دار الدنيا، لأن ذلك ظلم لا يجوز في صفة الله. وقد وافقه على هذا القول المجبرة والرافضة كهشام

ابن الحكم ومن قال بقوله ومن تكلم من الثوابت. فكل ما لازم إبراهيم في هذا القول فهو لازم لكل من وافقه به وقال به معه. وصاحب الكتاب يحيل أن يفعل الله جميع ما حكاه عن إبراهيم أنه يحيل القدرة عليه، فقد لزمه جميع ما شنع به على إبراهيم إذ كان شريكه في القول به. وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة. (قال) فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة. وكل ما أحال إبراهيم وصف الله بالقدرة عليه فصاحب الكتاب يحيل وصف الله بفعله وبوقوعه منه.

ثم قال: وكان يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه وسلم وأن الخلق يقدرون على مثله. (ثم قال) هذا مع قول الله عز وجل ﴿قُلْ لِّإِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾. اعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية، ومثل قوله ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾ الآية، ومثل قوله ﴿الَّذِينَ غَلِبَتْ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِن بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَبْعُونَ﴾ وقوله ﴿أَنكُم أَوْلِيَاءُ

لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» ثم قال «وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيَهُمْ» فما تمنّاه منهم أحد، ومثل قوله «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَ كُرٍّ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَ كُرٍّ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه في القرآن كثير. فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها وإياها عنى الله بقوله «قُلْ لِّإِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ». وأما قول صاحب الكتاب: «فإن زعم أصحاب إبراهيم كذا قيل لهم كذا» فليس منهم أحد يحتاج بما ذكره عنهم وإنما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه.

ثم ذكر قول إبراهيم في المجانسة فقال: وكان يزعم أن الكفر مثل الإيمان وأن العلم مثل الجهل والحب مثل البغض، وأن الله يعذب عبداً ويغفر لمثله. ثم طوّل وأكثر. وليس يقول إبراهيم بما حكاه عنه صاحب الكتاب. الإيمان عند إبراهيم مخالف للكفر والعلم عنده ضد الجهل والحب خلاف البغض، ولكنه كان يقول في الجملة: إن أفعال الحيوان جنس واحد. وقد قالت المجبرة بأسرها بأكثر من هذا: زعمت أن المحدثات كلها يشته من باب مُحدث ومُحدث ويختلف من باب كفر وإيمان وطاعة ومعصية وحركة وسكون. وهذا أغلط مما قاله إبراهيم. ثم قال صاحب الكتاب:

وهو يزعم (يريد إبراهيم) أن الكفر لم يكن كفراً قبيحاً بالكافر ولكن بالله وحده، لأنه إنما كان كذلك بالاسم والحكم. والاسم والحكم من الله لا من الكافر. وهذا قول الضرارية بعينه. وهذا الذي حكاه صاحب الكتاب عند إبراهيم شرك وكفر بالله: لم يكن الكفر كفراً ولا قبيحاً إلا بفاعله ومحدثه وهو الكافر، وإنما كان بالله عند إبراهيم تقبيح الكفر وهو الحكم بأنه قبيح فأما نفس الكفر فبالكافر كان لا بغيره وليس هذا من قول الضرارية في شيء، لأن قول الضرارية: إن الكفر بالله كان كفراً وبه كان قبيحاً، ومعناها في ذلك أن الله أنشأ عين الكفر وأحدثه كفراً قبيحاً. فما يشبه هذا القول من قول إبراهيم لولا جهل المشبه بينهما. ثم قال: وقد وافقه على هذا المذهب كثير من المعتزلة وهم الذين زعموا أن ما ليس بإنكار من المعاصي إنما صار كفراً بحكم الله لا لأن عينه كانت قبل حدوث حكمه وتسميته كذلك. وقول هؤلاء القوم - فيما حكى عنهم - كقول إبراهيم: إن المعصية والكفر بالعبد كانت معصية وكفراً، وإنما كان بالله التقبيح للمعصية والكفر وهو الحكم بأنهما قبيحان. وهؤلاء القوم يفرقون بين ما جاز نسخه وبين ما لم يجوز نسخه وتغيير حكمه [فما جاز نسخه وتغيير حكمه] فإنما كان معصية عند نهي الله عنه وما لم يجوز نسخه ولا تغييره فهو معصية لعينه، والذي يجوز تغيير حكمه فالعبد فاعله على ما هو عليه لا فاعل له غيره ولا محدث له سواء.

ثم قال صاحب الكتاب: وأعجب من هذا أنه يسوم المنانية (يعني إبراهيم) أن الأرواح تفعل الصدق والكذب والذنب والاعتذار والإساءة ليلزمها إذا صارت إلى ذلك القول بأنها تفعل جنسين مختلفين خيراً وشرّاً. وهو نفسه يزعم أن الأرواح تفعل الصدق والكذب والذنب والاعتذار لا يلزم نفسه القول بأنه يفعل جنسين مختلفين. إعلم - عَلمَكَ اللهُ الخير - أن المنانية تزعم أن الصدق والكذب مختلفان متضادان وأن الصدق خير وهو من النور والكذب شر وهو من الظلمة. فسألهم إبراهيم عن مسألة ألزمهم فيها أن الإنسان الواحد قد يكذب في حال ويصدق في حال أخرى ليلزمهم على قولهم أن الفاعل الواحد قد يكون منه شيان مختلفان خير وشر وصدق وكذب. وفي هذا هدم القول بقدم اثنين أحدهما خير والآخر شرير وهي مسألة مشهورة. قال لهم: حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه: من الكاذب؟ قالوا: الظلمة. قال: فإن^(١) ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال: «قد كذبت وقد أسأت» من القائل: «قد كذبت»؟ فاحتلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون^(٢). فقال لهم إبراهيم: إن زعمتم أن النور هو القائل: «قد كذبت وأسأت» فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله والكذب شر فقد كان من النور شر وهذا هدم قولكم. وإن قلتم

(١) في الأصل: فإنه.

(٢) في الأصل: يقولوا.

إن الظلمة قالت: «قد كذبت وأسأت» فقد صدقتُ والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب وهما عندكم مختلفان فقد كان من الشيء الواحد شيان مختلفان خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين. وليس هذا من قول إبراهيم في شيء، لأن إبراهيم يزعم أن الإنسان الواحد قد يصدق في حال ويكذب في أخرى ويفعل الخير في حال ويفعل الشر في حال أخرى. ولكنه كان يزعم أن الجنس الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل ويستدل على ذلك بالنار التي لا يكون منها إلا جنس واحد وهو التسخين والتلج الذي لا يكون منه إلا التبريد الذي هو جنس واحد.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد رأيته يتعاطى تصحيح كثير مما أفسد من أقاويل الملحدين. فمن ذلك أنه ألزم المنانية ما وصفت آنفاً ثم أسقطه واحتج لإسقاطه بغاية ما أمكنه. يقال له: لولا انتكاس الدهر بالناس لم يكن مثلك يقول لإبراهيم أنه يتعاطى تصحيح أمر ثم يعود عليه بفسده. ويقال له: قد أخبرنا على أي وجه ألزم إبراهيم المنانية ما ألزمهم [من] استحالة مزاج النور والظلمة إذ كانا مختلفين في الجنس والعمل وكانت جهات تحركهما مختلفة، وأنهما مع ذلك يجتمعان ويتداخلا؛ واحتج لهذا المذهب بغاية ما في قدرته بعد أن احتج في كسره بغاية ما يمكنه؟ يقال له: ليس ما قاله إبراهيم في هذا الباب مما قالت المنانية في شيء، لأن المنانية

زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضادان في أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حركاتهما^(١) مختلفة. قال لهم إبراهيم: فإذا كانا على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلوا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما كما يمنع الحجر مما في طبعه من الانحدار وكما يمنع الماء مما في طبعه من السيلا ن بل ينبغي أن يكونا لا يزدادان إلا تبايناً ومفارقة على قولكم؟ - وإبراهيم يزعم أن للأشياء خالقاً خلقها ومديرأ دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أراد تفريقه. فهذا الفرق بين ما قاله إبراهيم وما قالت المنانية وهو بين لإخفاء به.

ثم قال صاحب الكتاب: ومنه أنه أنكر عليهم قولهم: إن الهامة قطعت بلادها ووافت بلاد النور، وقال: إن كانت بلادها لا تنهاى فقطع ما لا يتناهى يستحيل، لأن المقطوع مفروغ من قطعه والفراغ من الشيء يدل على نهايته. وإن كانت تنهاى فهذا نقض قولكم.

(قال) ثم زعم مع هذا أنه ليس من بلاد قطعنها الأرواح إلا وهي غير متناهية في التجزؤ وأنه ليس من قطع فرغت منه إلا وهو غير متناه^(٢) في عينه. أعلم - أسعدك الله بطاعته - أن المنانية زعمت أن بلاد الهامة لا تنهاى في الذرع والمساحة. قال لهم إبراهيم:

(١) في الأصل: حركاتها.

(٢) في الأصل: متناهي.

فما لا يتناهى في الذرع والمساحة لا يجوز أن يفرغ من قطعه، والفرغ منه دليل على تناهيه. وإبراهيم لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلائداً لا تتناهى في المساحة والذرع حتى يفرغ قطعها. لو قال هذا لعمرى كان قد دخل فيما عابه وأنكره على المنائية. ولكنه لم يقله وهو عنده محال، وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين. وله في هذا الباب مسائل لا يقدر على حلها وكسرهما صاحب الكتاب ولا أمثاله، وإنما يقدر على حلها وكسرهما من خالفه في هذا الباب من المعتزلة. والدليل على ذلك أنك لا تجد على إبراهيم حرفاً واحداً في الجزء إلا للمعتزلة فقط. ثم قال: ومنه أن ألزمهم أن يقضوا بتناهي النور والظلمة من بعض جهاتها على تناهيهما من جميع جهاتها. (قال) ثم أبطل ما ألزمهم من ذلك بأن العالم لا يتناهى من جهة التجزؤ ويتناهى من جهة الذرع والمساحة. ف قيل له: فاقض بتنايه من إحدى جهتيه على تناهيه من الجهة الأخرى! فأبى ذلك وناقض. يقال له: هذا كالذي قبله وذلك أن المنائية زعمت أن النور والظلمة تتناهى في بعض جهاتها في المساحة والذرع. قال لهم إبراهيم: فأقضوا على تناهيهما في المساحة والذرع من كل جهة! وهذا كلام صحيح ولم يزعم إبراهيم أن الأجسام تتناهى في المساحة والذرع من جهة ولا تتناهى فيهما من جهة أخرى

فيلزمه التناقض والدخول فيما ألزمه المنانية، بل كان إبراهيم يزعم أنه قد ألزم نفسه هذا القضاء بعينه فكما أن المنانية يلزمها تناهي بلاد الهمامة في المساحة والذرع من جميع الجهات إذ أقرت بتناهيها من جهة، فكذلك زعم إبراهيم أنه لما لم يجد جسماً من الأجسام إلا وهو متناهٍ^(١) في مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتنصيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله.

قال صاحب الكتاب: ثم عطف (يريد إبراهيم) على أهل الدهر يسألهم في النهايات ويوجب عليهم تثبيتها الحدود. فقال لهم: ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ^(٢) فإن كان متناهياً فله أول وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية فليس له أول وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية فليس له أول وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته. (قال) ثم زعم أنه لا نهاية للقاطع ولا لقطعه فإذا زعم أنه قد فرغ من قطعه فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهى، وما لا يتناهى لا أول له عنده. فهذا بعينه ما أنكره على أهل الدهر. يقال له: هذا كالذي قبله لأن لأهل الدهر يزعمون أنه لا نهاية للأجسام في المساحة والذرع فالزعمهم بقطعها أنها تتناهى في الذرع والمساحة وهو بريء من هذا القول. وقوله

(١) في الأصل: متناهي.

(٢) في الأصل: متناهي.

ما حكيناه من تناهي الأجسام في ذرعها ومساحتها وأن لها أولاً لا أول قبله وكما قضى على تناهيها بالفراغ من قطعها فكذا (زعم) قضى على أنه لا شيء منها إلا وهو ذو نصف لأنه لم يجد منها شيئاً إلا كذلك. ثم قال صاحب الكتاب: ومنه أنه سألهم عن قطع الكواكب فقال: لا بد من أن يكون متساوياً أو متفاوتاً. فإن كان متساوياً فعدد الشيء وعدد مثله أكثر من عدده على الانفراد أعني انفراده. وإن كان متفاوتاً فإنها قَطْعاً متناهية^(١) القطع. والقلة والكثرة يدلان على النهاية. (قال) ثم زعم أن قطع الكواكب متقارب في الكثرة والقلة، وأن تفاوته لا يوجب تناهيه في العدد. (قال) وكذلك قوله في تفاوت عدد أجزاء الجبل والخردلة. أعلم - عَلمَك الله الخير - أن سؤال إبراهيم هذا الذي حكاه صاحب الكتاب من جيد الكلام على الدهرية، لأنهم يزعمون أن الكواكب من أن تكون متساوية القطع لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض. فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقل من قطع جميعها وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد. وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً فما دخلته القلة والكثرة

(١) في الأصل: متناهي.

أيضاً متناه^(١). وإبراهيم يثبت لكل قطع أولاً ابتداءً منه لا أول قبله. فما يشبه قول إبراهيم من قول أهل الدر لولا جهل صاحب الكتاب. فأما قوله في تفاوت أجزاء الجبل والخردلة فإن إبراهيم يزعم أن الجبل إذا نُصِفَ بنصفين ونصف الخردلة بنصفين فنصفاً^(٢) الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قُسماً أرباعاً وأخماساً وأسداساً فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاءهما إذا جُزئاً أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة وجميع أجزائهما متناه^(٣) في مساحته وذرعه.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان إبراهيم يزعم أن الأرواح جنس واحد وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح آفة عليها، وأن أهل الجنة يدخلونها وقد نَفَسَ عنهم برفع بعض هذه الآفات إلا أنه لا بد عنده من أن يبقى فيهم بعضها وإلا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح. أما قوله: «إن إبراهيم كان يزعم أن الأرواح جنس واحد» فقد صدق: كذلك كان يقول إبراهيم. وأما قوله: «إن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح آفة عليها» فإنما كان يقول: إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في دار الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومِحَن، فهي مشوبة بالآفات لتتم

(١) في الأصل: متناهي.

(٢) في الأصل: فنصفى.

المحنة ويصح الاختبار فيها، فأما الجنة فإنها عنده ليست^(١) بدار محنة ولا اختبار وإنما هي دار نعيم وثواب فليست بدار آفات. ولا بد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفيهما ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح، لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها. ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أنه لا بد من أن يكون في أرواح أهل النار فضل عن مقدار عذابهم، لأنه لو استغرقها العذاب لغمرها ولو غمرها لعطل بزعمه حسها ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً. (قال) وتأويل قوله: «لا بد من أن يكون في أرواحهم فضل عن مقدار عذابهم» أن أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم. فالويل لصاحب الكتاب! ما يحمله على هذا الكذب؟ وما في الكذب على الخصوم من الراحة والفرج؟ وقول إبراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعاً، وهو أن الله عزّ وجلّ يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن النور من شأنه أن يكون عالياً على كل شيء وأنه إذا سلم من الشوائب المحتبسة له

(١) في الأصل: ليس.

في هذا العالم لم يثبت طرفة عين وارتفع [على] كل شيء حتى يجاوز العرش إلا أن يكون من جنسه، فإن كان من جنسه اتصل به ولم يفارقه. (ثم قال) وهذا بعينه قول المنانية في النور. يقال له: إن الأمر الذي كفرت فيه المنانية ليس قولها: إن نوراً موجوداً^(١)، ولا إنه يذهب علواً، ولا إن الظلمة موجودة، ولا إنها تذهب سفلاً. وإنما كفرت وألحدت بقولها: إن النور والظلمة قديمان لم يزل^(٢)، فمن وافقها في قولها الذي كفرت فيه فهو كافر مثلها ومن خالفها في كفرها فليس بكافر وإن كان قد وافقها في أشياء أخر ليست من كفرها في شيء. فما حكاها صاحب الكتاب عن إبراهيم إن كان إبراهيم قاله فليس هو من الذي كفرت فيه المنانية وإنما كفرت بقولها: إن النور الذي هذا سبيله والظلمة التي^(٣) هذا سبيلها قديمان لم يزل. وإبراهيم يثبت حدث الأنوار كلها والظلام ويثبت الله جل ثناؤه قديماً وحده. أولاً ترى أنه قد وافق اليهود والنصارى للمسلمين في الإقرار بنبوة إبراهيم وموسى عليهما السلام وليس ذلك مبطلاً؛ فأما موافقته فيما لم يبطل فيه فليس ذاك بعيب على من وافقه. أو ليس صاحب الكتاب يقر بأن نوراً موجوداً^(٤) وأن ظلمة موجودة

(١) في الأصل: موجوداً.

(٢) كذا في الأصل. وهذه الطريقة مطردة في الكتاب كله.

(٣) في الأصل: الذي.

(٤) في الأصل: موجوداً.

وقد تقول ذلك المنانية أيضاً؟ فهل يوجب على نفسه مساواته لهم وموافقته إياهم كما ألزم ذلك إبراهيم؟

ثم قال: وكان يزعم أن النار التي في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين وأن ما يرى منها في كل وقت غير ما رُئي في الذي قبله. يقال له: هذا كذب على إبراهيم، لأن النار عند إبراهيم حر وضياء والحر والضياء عنده جسمان يجوز عليهما البقاء. هذا قول إبراهيم المشهور في النار، فأما ما حكاه صاحب الكتاب عنه فكذب وزور. ثم قال: وكان يزعم أن النار شأنها الصعود فإذا أفلتت مما يحبسها في هذا العالم لم تثبت فيه طرفة عين ولحققت بعالمها الأعلى. وهذا بعينه هو قوله في الأرواح. (ثم قال) وحدثني بعض أصحابه قال: قال أبو إسحاق: «إن كانت الأرواح ثقيلة [وَحُلًّا^(١) تيت (؟) ثقيلة لم تثبت بعد التخلص من أضدادها في هذا العالم طرفة عين ولم تقصر دون النزول إلى عالمها. وإن كانت خفيفة لحقت ببلدها الأعلى». (قال) والمعتزلة تَقْرِفُهُ بقوله: «إن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط ومتحرك بنفسه وميت يحركه غيره» بقول الديصانية. أعلم - أكرمك الله - أن صاحب الكتاب أوهم بقوله هذا الذي حكاه عن إبراهيم أنه كان يثبت عالماً في العلو وعالماً في السفلى غير عالما الذي نحن فيه. وليس هذا من قول

(١) مطموس في الأصل.

إبراهيم وإنما عني إبراهيم بقوله: إن الخفيف من شأنه العلوّ وإن الثقيل من شأنه الانحدار إلى السفلى، أن^(١) الخفيف إن خُلِّي وما طبعه الله عليه [علا ولحق بأعلى عالمنا هذا وأن الثقيل إن خُلِّي وما طبعه الله عليه] نزل ولحق بأسفل عالمنا هذا، لا أنه يثبت في العلو وفي السفلى عالمين سوى عالمنا هذا يلحق بهما الخفيف والثقيل إذا خليا وما طبعاً عليه. وليس هذا من قول المنانية في شيء، لأن المنانية تثبت عالماً للنور في العلو وعالماً للظلمة في السفلى سوى عالمنا هذا وأنها غير متمزجين، وأن عالمنا هذا ممزوج من جزئين من ذينك^(٢) العالمين وأن العالمين بما حويا قديمان لم يزلأ وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط. وأما قوله: إن إبراهيم يقرف بقول الديصانية بقوله: إن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط وحي متحرك بنفسه وميت يحركه غيره، فلا أعلم أحداً موحداً ولا ملحداً إلاً وقوله إن في هذا العالم أشياء خفيفة إذا خلّيت وما طبعت عليه علت كالنار والدخان وما أشبههما وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط إذا خلّيت وما هي عليه نزلت كالحجر وما أشبهه وإن الحي يتحرك من ذات نفسه والميت يحركه غيره. هذا قول الناس أجمعين، فكيف يقرف من قاله بقول الديصانية لولا جهل صاحب الكتاب؟ بل المقروف بقول الديصانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف

(١) في الأصل: وإن.

(٢) في الأصل: ذلك.

بصحبة أبي شاذان الديصاني الذي قصد إلى الإسلام فطعن [فيه من] ^(١) أركانه فقصده إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جل ثناؤه جسم، فأبطل دلالة الأجسام على الحديث بحكمه أن منها ما هو قديم. ثم قصد إلى الرسالة فأبطلها بقوله: إن أمة محمد صلى الله عليه وسلم ارتدت بعد وفاته وخالفت أمره وبدلت حكمه وأزالت خليفته عن مقامه، وإن القرآن الذي خلفه رسول الله في أمته قد حُرِفَ وبُدِّلَ وَغُيِّرَ [وزيد] فيه ونقص منه فليس يُعرف اليوم محكمه من متشابهه ولا عامه من خاصه. وهذا قول هشام وقول الرافضة وهو الإلحاد المجرد يعلم من أنصف أن واضعه إنما أراد إبطال الدين من أصله وإفساده على أهله.

﴿وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يُتَمَّ نُورُهُ، وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ ^(٢) وويل صاحب الكتاب من الملحدين والذب عن التوحيد لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حيطة التوحيد ونصرتهم والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلبائتها وجمع حطامها. ولقد أخبرني عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أنني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء. اللهم فإن كنت تعلم أنني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي

(١) مطموس في الأصل.

(٢) في الأصل: المشركون.

وسهل عليّ سكرة الموت! - قالوا: فمات من ساعته. وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به، والله تعالى شاكر لهم ذلك.

ثم قال الماجن السفیه: وقد كان مخالفوه سألوه، لما أحال وصف الله بالقدرة على الظلم واعتلّ في ذلك بأن الظلم لا يقع إلّا من ذي حاجة حاملة على اعتقاده أو جاهل منفعة ولا لدفع مضرة؟ قال لهم: إن العدل وإن كان لا يقع إلّا لاجتلاب منفعة ودفع مضرة فإن الذي [يفعله] يحدوه عليه العلم بحسنه. فالله ليس يجتلب المنافع ويدفع المضارّ، ولكن يفعله لحسنه وشرفه. فقلّ له: أفليس الله لم يزل عالماً بحسن العدل وشرفه؟ فمن قوله: بلى! فقلّ له: فتزعم أن الله لم يزل فاعلاً له. فمن لم يزل [متأذياً بالظلمة لم يزل] ممازجاً للظلمة إذ كان إنما مازجها لتأذيه بها وبخشونتها التي لم يزل ولا يزل متأذياً بها. وإذا كان القديم لم يزل عالماً بحسن العدل ولعلمه بحسنه ما فعله ولم يكن هذا موجباً عليك القول بأنه لم يزل فاعلاً، فما الفرق بينك وبين الديصانية إذا زعموا أن النور لم يزل متأذياً بالظلمة وأنه مازجها لتأذيه بها، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها؟. اعلم - أكرمك الله - أن صاحب الكتاب دائماً ينادي على نفسه: «اعلموا أنني ملحد». ويله! لو أراد أن يقول: «إن دين الديصانية حق» هل كان يعدو ما قال؟

أليس الذي يظهر من قوله أن الله لم يزل عالماً بحسن العدل وشرفه وبأن خلق العالم صلاح لأهله ونفع لهم وأنه إنما خلقه لعلمه بأن خلقه صلاح لأهله؟ هذه جملة، كل من اتحل العدل يقول بها ويعتقدها، فكيف ألزم إبراهيم القول بأن الله لم يزل فاعلاً وأنه نظير قول الديصانية لقول هو يقول به ويعتقه؟ فمن كان هذا مقدار عقله كيف يتعاطى وضع الكتب على المعتزلة؟ ثم إني مخبر بالفصل بين إبراهيم للقول الذي حكاه عن إبراهيم وبين ما ألزم الديصانية ونريه أن ما ألزمه إبراهيم للديصانية لازم لهم. فنقول: إن الديصانية زعمت أن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع وأن خشونة الظلمة وتأذي النور بها جوهر وطباع، قال لهم إبراهيم: فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة إذ كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة وفعل الحكمة من جوهره وطباعه. وما كان من طباع الشيء فغير مفارق له. هذا واجب لازم.

وإبراهيم لم يزعم أن الله جلّ ثناؤه يفعل العدل طباعاً فيلزمه أنه لم يزل فاعلاً، وإنما زعم أنه يفعله باختيار منه لفعله والمختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ولا بدّ له من أن يتقدم أفعاله ويكون موجواً قبلها. فهذا هو الفصل بين قول إبراهيم وبين ما قالته الديصانية.

ثم قال أيضاً: سأل المنانية عن شبيه بهذا فقال: إذا كان النور لم يزل مبايناً للظلمة فهل تخلو علة مباينته لها من أن تكون

طباعاً أو اختياراً؟ (قال) فإن كانت^(١) طباعاً فأفعال الطباع لا تزول إلا بزوال الطباع. وإن كانت اختياراً فما يدريكم إذ كان النور مختاراً، لعله سيختار الشر على الخير ولعل الظلمة ستختار الخير على الشر؟ (ثم قال) وهو يزعم أن الله مختار للعدل وأنه محال فيه اختيار الجور وأن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه في بعض الحالات. (ثم قال) وليس بين أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصلا بطباعهما وبين أن تمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما فرق. اعلم - علمك الله الخير - أن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما ألزمه المنانية فيقول: وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به. والجهل والحاجة دالان على حدث من وصف بهما ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. (قال) فالذي أمني من فعل الله للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه الدالة على حدث من وصف بها. (قال) وليس يجوز للمنانية أن يعتلوا بمثل علتني، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه. فإذا كان ذلك كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه. هذا إن زعموا أن النور مختار فألزمهم أن يجيزوا وقوع الخير من الظلمة والشر من النور بما وصفت. وأما ما عارض صاحب الكتاب إبراهيم من فصله الثاني من اتصال الشكل بشكله في بعض

(١) في الأصل: كان.

الحالات ومفارقة له فإنه يقول: إنما يفارق الشكل شكله الذي من طباعه الاتصال به إذا قُهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الانحدار والماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع. فأما إذا خُلّي وما من شأنه وطباعه لم يكن إلا أن يتصل الشكل بشكله. (قال) وليس للمنانية أن يعتلوا في إزالة ما سألناهم عنه بمثل هذا، لأنه لا مانع يمنع النور والظلمة من أن يمتزجا إن كان طباعهما الامتزاج إذ لم يكن ثالث سواهما. واعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب يزعم أن الحجر إنما يتحرك بطبعه وقد يسكن في بعض الحالات فلا يتحرك، وإنما الماء يسيل بطبعه وقد يقف في بعض الحالات فلا يسيل، وأن النار تلتهب وتذهب علواً طباعاً وقد توجد عينها وهي تذهب سفلأً عند بعض الموانع. ثم هو يعيب إبراهيم بما هو يقول به ويلزمه من قول المنانية قياساً على قول قد شاركه فيه والله المستعان.

ثم قال: وأصحابه يصلون على الناس بدليل له في الحدوث وهو أن قال: وجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما. فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما. (ثم قال) وهو يزعم أن الإنسان

الذي لا يجوز منه اختراع الأجسام يُدخل النار على الماء البارد حتى يصيِّره فاتراً ويجمع بينهما مع تضادهما وأنه يجمع بين ييس التراب ورطوبة الماء حتى يعتدلاً ويتماسكا ولا يجعل ما يفعله من ذلك دليلاً على أنه مخترع للأعيان. اعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب لا يعدو أحد أمرين: إما أن يكون أجهل خلق الله أو يكون معتمداً للكلام بما يعلم أنه باطل. وأنا بعون الله واصف ما استدلل به إبراهيم ليعلم من قرأ الكتاب أن ما ألزمه صاحب الكتاب لإبراهيم غير لازم وأن دليله صحيح غير منتقض ولا فاسد. قال إبراهيم: وجدت الحرّ مضاداً للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما^(١) مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما. وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه، لأن حُكْم ما أشبهه حكمه في دلالة على الحدث، وهو الله رب العالمين. فأما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضاً على حدثها غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعهما، لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليهما. فمخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها

(١) في الأصل: لها.

هو الذي لا يشبهه شيء و«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^١ ثم قال: ومن قوله إن الله يفرق بين المتضادات في هذه الدار ثم يردّها إلى حال الاجتماع لا بأن يخترع أعيانها، وإن اجتماعها ثانية لا يدل على أن الذي جمعها اخترعها مجتمعة. وقد مضى شرح دليل إبراهيم بما يُغني عن إعادته ثانية. وإنما أراد إبراهيم أن تصريف هذه الأشياء ونفوذ التدبير فيها وصرفها عما في طبعها يدل على ضعفها، وضعفها دال على حدوثها وحدثها يوجب أن لها محدثاً أحدثها إذ كان محالاً^(١) أن يكون حدث لا محدث له.

ثم قال: وأصل ما يعتقد في الأجسام أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله. (قال) ولو قيل له: «أيقدر الله أن يخترع الحر مبرداً والبرد مسخناً وأن يقهرهما على ما ليس في جوهرهما؟» لأحال السؤال. (قال) ومع هذا يزعم أن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرهما. اعلم - علّمك الله الخير - أن صاحب الكتاب قد أبدى صفحته وكشف قناعه وأظهر ما في قلبه وطعن في دليل الحدث طعناً مكشوفاً. يقال له: أما ما حكيته عن إبراهيم أنه كان يُحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترع البرد مسخناً والحر مبرداً فهذا شيء أهل التوحيد كلهم يوافقونه عليه.

(١) في الأصل: محال.

وأما حكايته عنه أنه يزعم أن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها، فإن إبراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع ليس في جوهرها إذا خُلِّيت وما هي عليه، فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة وقُهرت على الاجتماع، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر لها كما أن من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه، وهذا شيء أكثر الخلق شركاء إبراهيم فيه وهو أمر واضح غير غامض ولا خفي. أنت تعلم أن من شأن الماء السيلان وقد يمكن منعه من ذلك، وأن من شأن الحجر الثقيل الانحدار وقد يمنع منه، ومن شأن النار التلهب والصعود علواً وقد تمنع من ذلك فتأخذ سفلاً. فما على إبراهيم في هذا عيب والحمد لله.

ثم قال: وقد تعجب إبراهيم من قول المنانية: إن النور يأمر أشكاله المختلطة بعدوها في هذا العالم بفعل الخير وهي لا يجوز منها فعل الشر، وإن الظلمة تدم على فعل الشر وإن كانت لا تستطيع فعل الخير. (ثم قال) وهو مع هذا يزعم أنه قد يجب على المسلمين أن يحمّدوا الله على فعل العدل وإن كان محالاً منه فعل الجور، وأن يسألوه الحكم بالحق والخيرة في أمورهم وفعل ما هو خير لهم وإن كان محالاً منه ترك ذلك والتخلف عنه. يقال له: إن إبراهيم قد تعجب من عجب وذلك أن المنانية زعمت أن النور أمر أشكاله بفعل ما يعلم أنه مطبوع عليه لا يمكنه أخذه ولا تركه والتخلف عنه.

وإنما هو بمنزلة النار في حرارتها والثلج في تبريده، فكما أن الأمر للنار بالتسخين والثلج بالتبريد قد جهل وعبث، فكذلك الأمر لما كان في مثل سبيلها عابث جاهل أيضاً. وشيء آخر أيضاً هو أن المنانية تزعم أن النور يجتلب المنافع ويدفع عن نفسه المضار، وما كان كذلك عند إبراهيم فجائز عليه فعل الشر كما يجوز عليه فعل الخير. فعجب إبراهيم منهم إذ زعموا أن النور أمر بفعل الخير، ثم زعمت أنه لا يجوز منه فعل الشر وقد وصفته^(١) بصفة من يجوز منه فعل الشر. وكذلك عجب من ذمها للظلمة على فعل الشر مع قولها: إنه لا يجوز منها فعل الخير، مع وصفها لها أيضاً بصفة من يجوز منه فعل الخير. وإبراهيم يزعم أن الله تعالى مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق وللخير الذي يفعله لعباده، يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية ويقدر على تركه. وإنما أحال قول من زعم أن الله يقدر على الظلم والكذب وهما لا يقعان إلا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وُصف بها متعال^(٢). وقول إبراهيم هذا قول كثير من أهل الكلام: قد قالت به المجبرة كلها وقال به هشام بن الحكم وأتباعه؛ وصاحب الكتاب أيضاً يزعم أنه يحمد الله على ما فعل من الخير والتفضل والإحسان ومحال عنده أن يُبدل ذلك، وأنه قد حكم بالحق

(١) في الأصل: وصفه.

(٢) في الأصل: متعالي.

ومحال عنده ألا يحكم بالحق. فبماذا يفصل بين قوله هذا وبين ما حكاه عن المنانية؟

ثم ذكر قول إبراهيم في الأصوات وأنها تُسمع بالمدخل. والكلام في الأصوات: على أي وجه تسمع؟ من لطيف الكلام وغامضة وليس لأحد فيه قول يُعرف إلا للمعتزلة، لأنهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضة بعد إحكام جليل الكلام وظاهره. ثم قال: وكان يزعم أنه لا يعلم بخبر الله ولا بخبر رسوله أن له رباً عزيزاً كريماً ولا أن للجسم فاعلاً هو غيره. (ثم قال) وقد شاركه في هذا القول جميع المعتزلة. فسبحان الله العظيم! ما أجزأ هذا الماجن على الكذب! ويله! أما يعلم أن من أخبار الله عند المعتزلة القرآن وهو حجته على من خالفهم في توحيد أو عدل أو وعد أو وعيد أو أمر بمعروف أو نهى عن منكر، فكيف يزعمون أنه لا يعلم بخبر الله ولا بخبر رسوله أن لهم رباً؟ أو ما سمع المعتزلة ومن أعظم أدلتها على المشبهة قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وعلى المجبرة قوله ﴿لَا يَظِلُّمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ و﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ و﴿لَا تُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ وما أشبه هذه الآيات من القرآن؟ فكيف استجاز أن يكذب عليها هذا الكذب الذي لا يخفى على عاقل؟

(١) في الأصل: ولا يريد.

ومن قرأ كتب المعتزلة على من خالفها عرف كذب صاحب الكتاب. ثم ذكر قول إبراهيم في الأخبار فكذب في أكثره، ولولا طول الكتاب لذكرته وذكرت ما كذب فيه واحتججت لإبراهيم بحججه في قوله في الأخبار مما يعرف به من قرأ هذا الكتاب قدر إبراهيم في النظر. وإنما قصدت من الاحتجاج لقول إبراهيم لما أوهم صاحب الكتاب أن إبراهيم وافق فيه الملحدين: في هذين الموضوعين لم يرمه بموافقة الملحدين فتركتهما لذلك.

ثم قال: وكان يزعم أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بأسرها قد يجوز عليها الاجتماع على الضلال من جهة الرأي والقياس لا من جهة التنقل عن الحواس. يقال له: هذا غير معروف عن إبراهيم، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط وقد أغفل في الحكاية عنه. وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر. ثم قال: وقد كان يزعم أنه من نام مضطجعاً لا تجب عليه الطهارة. وهذا أيضاً حكاية الجاحظ وليس بالمحفوظ عليه إعادة. وهذا كذب عليه حكاه عنه أبو عبد الرحمن الشافعي وقد غلب [ط] في حكايته.

ثم قال: وكان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكرم بعض الأشياء

في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها^(١) من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً. وهذا كذب على إبراهيم، والمعروف من قول إبراهيم أن الله جلّ ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية. وكان مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملة، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله. هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام. ثم قال: وكان يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها. وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه.

ثم قال: وكان يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم، وأنه بمنزلة خبر النبي صلى الله عليه وسلم في إيجاب الحجة إذا كان مخبره جسماً محسوساً. وهذا أيضاً كذب على إبراهيم: ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله عند إبراهيم خبر أحد. ثم قال: ولم يكن يفرق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبد أيضاً، لا لأنه رأى أن لإحدى الشهادتين فضلاً على الأخرى. وهذا (زعم) لا خلاف بين المسلمين في فساد. اعلم - علمك الله الخير - أن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون

(١) في الأصل: ظهورهما.

بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلّا فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين. فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين.

ثم إن الماجن السفیه ذكر معمرًا فاستعمل من الكذب عليه ما استعمله فيمن كان قبله، فقال: فأما معمر فإني سمعت بعض أصحابه يزعم أن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد من أن يكون المعلوم غير العالم. (قال) فقلت له: أبهذا كان يقول صاحبكم؟ قال: نعم! وهذا كذب منه على معمر وهذه حكايات الناس عن معمر [فأصحابه] مثل إبراهيم بن السندي وأبي عبد الله السيرافي وأبي يعقوب الشحام وأبي عبد الرحمن الشافعي ووهب الدلال، ليس أحد منهم يحكي عنه ما قاله صاحب الكتاب. وكيف تكون حكايته عن معمر صحيحة والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره، فكيف يحيل أن يكون الله جلّ ذكره يعلم نفسه لأن نفسه ليست غيره؟ ثم قال: وكان يزعم أن ألوان السموات والأرضين وما بينهما وكل ذي لون وطعمهم وأرايحهم وحرّهم وبردهم فعل لغير الله، وأنه لا يقع من حي قادر مميز ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر. اعلم - علمك الله الخير - أن معمرًا كان يزعم أن هياكل الأجسام فعل للأجسام

طباعاً على معنى أن الله هياًماً هيئة تفعل هيئاتها طباعاً. وكان يزعم مع ذلك أن الله هو الملوّن للسماء والأرض ولكل ذي لون، بأن فعل تلوينها، وصاحب الكتاب يوافق معمراً في أفعال الطبائع، فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون وتأليف وافتراق ومماسّة ومباينة فعل غير الله، وأنه لا يقع من الحي القادر المميز ولا يقع إلا من الموات الذي ليس بعالم ولا قادر ولا حي. فكيف يعيب معمراً بقول هو يقول به؟ وهذا يدلّك أنه غير معتقد لدين والله المستعان. ثم قال: وكان يزعم أن الإنسان ليس بطويل ولا عريض ولا عميق. ثم وصف قول معمر في الإنسان فكذب عليه في بعض حكاياته، ثم يقول بقول معمر في الإنسان لا يخالفه فيه، ثم رجع عليه يعيبه به ويشنّع عليه به. ويله! أفما علم أنه إنما شنّع على نفسه وعاب مذهبه وذمّ قوله وخبر بسوء اختياره وأتهم نفسه؟

ثم قال: وكان يزعم أنه ليس من فعل يقع في العالم إلا ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال. ومحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً أو مائة ألف فعل. ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه ما لا يتناهى من الأفعال. هذا وهو ينكر على النظام قوله: إن الله يفعل في حال واحدة ما لا يتناهى من الأجسام [فلا] فرق. (ثم قال)

والمعتزلة ترميها بهذين القولين بالتعطيل. اعلم - علّمك الله الخير - أن هذا المذهب الذي وصفه صاحب الكتاب من قول معمر هو القول بالمعاني، وتفسيره أن معمرأ زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معنى حلّه دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. قال: فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً من معنى حدث له حلت [من أجله] الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. (قال) وكذلك أيضاً إن سُئِلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله. والذي أدخله في القول فيما حكيت عنه تثبيته الحركة، إذ كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى أمثالها من الأعراض، فأراد حيطة دلائل الحدث عند نفسه لعنايته بالتوحيد ونصرت له. ثم يرميه هذا الماخذ بما هو أولى به منه وأحق.

وأما حكايته عن إبراهيم أنه يثبت ما لا يتناهى من الأجسام في حال، فإن إبراهيم لا يقول بما حكى عنه. الأجسام كلها عند إبراهيم متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع، وإنما أحال إبراهيم جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم (يريد معمرًا) أن الأمراض والأسقام من فعل غير الله، وكذلك في ما يصيب النبات. اعلم - أسعدك الله - أن معمرًا كان يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمضائب التي تكون من قبله. فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك بريء وهو من فاعله من ظلمة الناس ثم أعلم أن صاحب الكتاب يوافق معمرًا في فعل الطبايع وله فيه كتاب ثم هو يعيبه به ويذم المعتزلة بأن فيها من يقول بقول هو عنده حق وصواب - لتعلم أنه من الدين بريء. ثم قال: وقد اختلفوا عنه في الحياة والموت: فمنهم من زعم أنه كان يضيفهما إلى الله تعالى مجملًا لقول الله ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾. ومنهم من زعم أنه كان يضيفهما إلى غيره وهو الحي الميت. وقد عجبت من توقّيه في هذا الموضع وقوله: «قد اختلفوا عنه الحياة والموت» وكيف لم يقطع عليه بأن الله لم يخلق الموت والحياة؟ ولعله أراد أن يوهم بهذا القول أن معه توقيا للكذب وتورعاً عن القول بغير علم. وقول معمر إن الله خلق الموت والحياة. وكيف يجوز له القول بغير هذا، والله يقول ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ فنص على خلقهما نصاً وجميع ما يلزم معمرًا أن يقول به في هذا الباب فهو لازم

لصاحب الكتاب، لأن قولهما في فعل الطبائع واحد لا خلاف بينهما فيه.

ثم قال: وكان يقول: ليس في السموات والأرض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته. وهذا كذب عليه، ما سمعنا أحداً قط حكى هذا القول عن معمر سوى صاحب الكتاب. فإن كان هذا يلزم معمرأ عنده لقوله بفعل الطبائع فإن هذا له لازم لمشاركته له في القول به. ثم قال: وكان يزعم أن القرآن ليس من فعل الله ولا هو صفة له في ذاته كما تقول العوام، ولكنه من أفعال الطبيعة. اعلم - أرشدك الله إلى الخير - أن معمرأ كان يزعم أن الله هو المكلّم بالقرآن وأن القرآن قول الله وكلامه ووحيه وتنزيله لا مكلّم له سواء ولا قائل له غيره، وأن القرآن محدث لم يكن ثم كان. فإن لزم معمرأ قياساً على قوله في فعل الطبائع أن يزعم أن الله لم يفعل القرآن فهو لازم لصاحب الكتاب بمشاركته له في الأصل الذي قاسه عليه.

ثم قال: وأما هشام الفُوطي فإنه كان ينهى الناس عن أن يقولوا ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾. اعلم - علمك الله الخير - أن هشامأ كان يزعم أن الوكيل في أكثر ما يتعارفه الناس فوقه من وكله. قال: فأكره أن أصف الله بصفة توهم عليه ما لا يجوز

من صفاته. فقليل له: أفليس قد مدح الله قوماً في القرآن قالوا ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾؟ فقال: قد علمت بمدح الله لهم أنهم لم يقصدوا بهذا القول إلا إلى معنى صحيح، لأنهم لو قصدوا إلى معنى لا يجوز على الله جلّ ذكره لما مدحهم ولأخبر بخطئهم فيه.

ولكن ليس لأحد أن يقول اليوم قولاً ولا يصف الله بصفة تحتل أمرين أحدهما يجوز على الله والآخر لا يجوز عليه، إلا أن يكون الله قد وصف نفسه بها فتبع في ذلك ما قال. ولم يكن يمتنع من أن نقول: «حسبنا الله» وإنما كان يمتنع لفظه «وكيل» فقط ويبدل مكانها «المتوكل عليه». وإنما هذا غلط من هشام في لفظ منعه احتياطاً عند نفسه وأبدل مكانه لفظاً آخر، ليس كخطأ شيطان الطاق وهشام بن سالم وهما شيخا الرافضة حيث عبدا مثلهما - تعالى الله عن قولهم وقول من أشبههما. ثم قال: وكان يخطئ من زعم أن الله يعذب بالنار ويحيي الأرض بعد موتها بالمطر. يقال له: إن هشاماً كان يقول: إن الله لا يستعين في أفعاله بشيء - تعالى الله عن ذلك - فكان يقول: إن الله يعذب أعداءه في النار ويحيي الأرض عند إنزال المطر إليها، وإنما هذا غلط في عبارة واختيار لفظ مكان لفظ. ثم قال: وكان يقول: ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا بيس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله، وذلك أن هيئات

الأجسام كلها لا تدل على خالقها. إعلم - أكرمك الله - أن هشاماً كان يزعم أن الأدلة على الله لا بد أن يُعرف وجودها باضطرار. (قال) والأعراض إنما يُعرف وجودها باستدلال ونظر، وإنما الأدلة عنده الأجسام التي يعرف وجودها حساً ومشاهدة، لأن الله إذا دل خلقه على نفسه فقد قطع عندهم وأزاح عنهم ولا بد في حكمته من أن يُعرفهم ما نصب لهم من الأدلة على نفسه. ثم كان يزعم مع هذا القول أن الأجسام بألوانها وطعومها وأرايحها وتأليفها وافتراقها وحرها وبردها وبيسها وبلتها دلائل على الله أنه خلقها ودبرها.

ثم قال: وكان يزعم أن رجلاً، لو اسبغ الطهور ثم افتتح صلاة الظهر متقرباً إلى الله غير قاصد إلى غيره عازماً على تمام صلاته ثم قرأ وركع وسجد مخلصاً في جميع ذلك غير معتمد لقطعه ولا متشاغل بغيره إلا أن الله يعلم أنه يقطع صلاته في الركعة الرابعة، أن أول صلاته وآخرها معصية قد نهاه الله عنها وحرّمها عليه، وليس له سبيل قبل دخوله فيها إلى العلم بأنها معصية فيجتنبها. (ثم قال) هذا قوله بعينه لم نزد شيئاً. إعلم - علمك الله الخير - أن هشاماً كان يقول: إن هذا الذي وصف صاحب الكتاب شأنه قد أمره الله إذا هو قطع صلاته في الرابعة أن يعيد الظهر أربعاً ولا يعتد بالثلاث ركعات التي فعلهن. قال: فلو كان ما مضى من

الثلاث ركعات من صلاة الظهر كان الله قد فرض عليه صلاة الظهر سبع ركعات: الثلاث^(١) التي قطعها والأربع^(٢) التي عليه أن يأتي بها. وقد أجمعت الأمة على أن الله فرض الظهر أربع ركعات فقط.

ثم قال: وكان يزعم أن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها ويخطئ من قال ذلك. يقال له: إنك أوهمت عن هشام هذا القول أنه كان يقول: إن الله غير عالم ثم علم، حسب ما كان هشام بن الحكم يقوله. والقول بذلك كفر عند هشام الفوطي. وقوله إن الله لم يزل عالماً لنفسه لا بعلم سواء قديم على ما قال أصحاب الصفات، ولا بعلم محدث على ما قاله هشام بن الحكم وأصحابه من مشبهة الرافضة. وإنما خلاف هشام الفوطي في هذا الموضع خلاف في الأسماء المعلومات: هل هي أشياء قبل كونها أم ليست بأشياء؟ فأما في الله جلّ ذكره: هل هو عالم أم ليس بعالم؟ فلا. وهو يزعم أن الله لم يزل عالماً بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾.

ثم قال: وكان يزعم أن حرب الجمل لم تكن عن رأي أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه وطلحة والزبير، وإنما اجتمعوا (زعم) بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحابهم إلى الحرب عن غير رأيهم فكروهوا ذلك وأنكروه. يقال له: إن هشاماً لم يسبق الناس إلى هذا القول:

(١) في الأصل: التلاته.

(٢) في الأصل: والأربعه.

قد جاءت الأخبار عن الزبير أنه لما رأى الحرب يوم الجمل قال: «سبحان الله ما ظننت أن فيما جئنا له يكون قتال». وقد روى عن عليّ بن أبي طالب أنه قال: «أرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير من الذين قال الله ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾». قال: فلو كان طلحة والزبير خرجا عليه وجاءا يحاربانه ويريدان قتله لما قال فيهما هذا القول. وإنما دعا هشاماً إلى هذا القول لإرادة لسلامة أصحاب رسول الله وأهل بدر عليه. وقد قال بهذا القول غيره من المتكلمين كعليّ الأسواري وغيره من العلماء. ثم قال: وكان يزعم أن عثمان^(١) لم يُحصر طرفه عين، وأنه لو حصر بحضرة الصحابة لفسقوا بتركهم الدفع عنه. (ثم قال) وقد وافقه على هذه المكابرة قاسم الدمشقي وأبو زُفر. يقال له: هذا قول هشام وجماعة من المتكلمين كثيرة يزعمون أن الأمر في عثمان أن جماعات اجتمعت تشكر إليه عمّاله وتستعته من أشياء أنكرتها عليه، فدخل عليه قوم غفلة فقتلوه عن غير علم من المسلمين بذلك. قالوا: ويدلنا على ذلك قول عليّ بن أبي طالب حين بلغه ذلك: «تَبَّأَ لَكُمْ آخِرَ الدَّهْرِ» وقوله للحسن عليه السلام: «يُقْتَلُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْتَ حَاضِرٌ؟» فأخبره أنه لم يعلم بذلك. والذي دعا من قال بهذا القول إلى أن يقول به أنه زعم أن عثمان ليس يخلو، إن كان حُصر وقتل

(١) في الأصل: عثمان.

عنوةً بعلم المهاجرين والأنصار، من أن يكون مستحقاً لما فعل به أو غير مستحق؛ فإذا كان مستحقاً لذلك فلم يستحقه إلا وقد زالت عدائته ووجب فسقه وفجوره. وإن كان غير مستحق لذلك فقد فسق من ركب ذلك منه ومن أمكنه دفعه فلم يفعل. قالوا: فلما كان الوجهان جميعاً يوجبان علينا البراءة من إمام المسلمين ومن جماعة الأنصار والمهاجرين أبطلناهما، وقتلنا في الجميع قولاً يسلمون به علينا ونواليهم عليه؛ وقد جاءت الأخبار بما قالوه كثيرة. ثم قال: وكان يستجيز الغيلة ويرى أن يفتك بمخالفيه ويأخذ أموالهم بغير حق وجب له عليهم. وهذا كذب عليه لم يقل به. وإنما كان يقول: إن من صحت ردّته عن الإسلام ولم يكن يحضره إمام يقتله ثم قدر على قتله من حيث لا يُتَهم نفسه ولا يبيح دمه ويعلم أنه لا يعلم به أقام عليه حكم الله وقتله. وإن كان يخاف شيئاً مما وصفت لم يحلّ ذلك له.

ثم قال: وأما بشر بن المعتمر فإنه كان يزعم أن الله ما والى مؤمناً قط في حال إيمانه ولا عادى كافراً قط في حال كفره، وإنما يعادي الكافرين بعد كفرهم ويوالي المؤمنين بعد إيمانهم. يقال له: هذا الكلام الذي حكيتَه عن بشر توهم، ومذهبه غير هذا. وقول بشر الصحيح إن الله لا يوالي المؤمنين في أوّل أحوال إيمانهم وكذلك ليس يعادي الكافرين في أوّل أحوال كفرهم، وإنما يعاديهم

في الحال التي تليها وهي الحال الثانية من حال كفرهم. هذا قول بشر. وحجته في ذلك أن الله إنما وإلى المؤمن لإيمانه وجعل عداوته عقاباً للكافر على كفره. قال: فلو جاز أن يقع بعض الثواب وبعض العقاب على الفعل في حال جاز ذلك في كل الثواب وكل العقاب، ولو جاز ذلك (زعم) لجاز أن يمسح الله الكافر في حال كفره كما لعنه في حال كفره. (قال) وهذا محال لا يجوز في قول. (قال) فكذلك ما قلت في الولاية والعداوة. (قال) ولو جاز أن تكون العداوة إنما كانت للكفر وهي معه جاز أن يكون الفعل بالقوة وهي معه لم تتقدمه. ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن الإنسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأرايح والحرّ والبرد واليبس والبلة واللين والخشونة وجميع هيئات الأجسام. وقد كذب وقال الباطل: ليس يقول بشر بما حكاه عنه من فعل هيئات الأجسام. مما يستحيل عند بشر أن يقع من فعل غير الله، وإنما زعم بشر أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قبله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك الله ليس له فعل فيه. ثم قال: وكان يزعم أن الله يغفر للناس ذنوبهم ثم يعود فيما غفره لهم فيعذبهم عليه إذا هم عادوا إلى معصيته. (قال) فقليل له: حدثنا عن كافر تاب من كفره ثم شرب الخمر بعد توبته مُجْرِمًا^(١) لشربها فغافضه

(١) في الأصل: محرّمًا.

الموت قبل توبته: هل يعذب في القيامة على كفره الذي تاب منه؟ قال: نعم! قيل له: أفليس قد يجوز أن يعذب الله أهل الملة بعذاب الكافرين؟ قال: بلى! وقد كذب على بشر وحرف عليه قوله في حكايته عنه أن الله يغفر للناس ذنوبهم ثم يعود فيما غفر لهم فيعذبهم عليه. وقول بشر المعروف إن العبد إذا أتى كبيرة فقد استحق الوعيد ما لم يتب، فإذا هو تاب فقد استحق الوعد بالجنة ما لم يعاود ذنباً كبيراً، فإن هو عاود ذنباً كبيراً أخذ بالأول والآخر. هكذا وقع الوعد عند بشر، فإذا أذنب عنده ذنباً كبيراً ثم تاب منه عاوده فعذب على الأول والآخر. لم يكن الله بتعذيبه إياه على ذنبه الآخر عند بشر راجعاً فيما غفر له، لأنه إنما غفر ذنبه الأول على أن لا يعاوده فإذا عاوده عذبه. هذا قول بشر.

ثم قال صاحب الكتاب: والمعتزلة تكفّره لقوله: إن عند الله لطيفة لو آتاها الخلق لآمنوا، وقوله: إن ابتداء الخلق في الجنة كان أصلح لهم من ابتدأهم في الدنيا، وإن إمامة الله من علم أنه يكفر خير له من تبقيته، أعلم - علّمك الله الخير - أن صاحب الكتاب من شأنه الحكاية للكلام مبتوراً ليوحش جملة الحق عند من سمع حكايته. وهذا القول الذي حكاه عن بشر في هذا الموضع قد بتره، وهو القول باللطف وهو أن بشراً كان يزعم أن عند الله لطفاً لو أتى به الكفار لآمنوا طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب الدائم

في جنات النعيم، فلم يفعله بهم. فأنكرت المعتزلة ذلك عليه وناظرته فيه حتى رجع عنه وتاب منه قبل موته. واعلم أن صاحب الكتاب يوافق بشراً في القول باللطف ثم قد عطف عليه ليعيبه به. قال: وكان يزعم أن الله يقدر أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إياه، وأنه لو فعل ذلك كان الطفل بالغاً عاصياً مستحقاً للعذاب. (قال) فكأنه قال: يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً. أعلم أنه قد زاد في الحكاية عن بشر وحرف كلامه. إنما قال بشر: يقدر الله أن يعذب الطفل، فقيل له: فلو عذبه؟ قال: لو عذبه لما عذبه إلا وهو بالغ. فسئل فقيل له: أفليس إذا عذبه وهو بالغ فهو عادل عليه؟ فكأنك قلت: يقدر أن يظلمه ولو ظلمه كان عادلاً عليه. فجعل الكذاب سؤال المعتزلة له عن هذا الكلام حكاية عنه وجعله قد قال به. وهذا هو الكذب. والقول الذي يظهره صاحب الكتاب في القدرة على الظلم أعجب من قول بشر، لأنه يزعم أن الله جلّ وتعالى يقدر على الظلم والكذب، فإذا قيل له: فلو ظلم وكذب؟ قال: محال أن يظلم ويكذب. فقيل له: قد وصفته بالقدرة على المحال. وما بين مَنْ وصف الله بالقدرة على فعل جائز صحيح فلو فعله كان محالاً وبين مَنْ وصف الله بالقدرة على فعل الظلم فلو ظلم كان عادلاً من فصل.

ثم قال: فأما أبو موسى المردار فإنه هرب من هذا ووقع في ما هو أقبح منه. زعم أن الله يقدر على ظلم العباد، وأنه لو ظلمهم لكان إلهاً ظالماً. (ثم قال) هذا مع توبته من الخوض في اللطيف من الكلام كراهة المأثم. أما قوله: إن أبا موسى هرب من هذا الكلام إلى ما هو أقبح منه، فقول أبي موسى رحمه الله هو الحق، إذ وصف الله بالقدرة على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على ضده وتركه. وكان إذا قيل له: فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم كيف كانت تكون صفته؟ فكان يقول: هذا فيما بيننا يقبح أن يُذكر به الرجل الصالح منا، فالله تعالى أولى بتزيهه عن ذلك، وهو أنه يقبح أن يقال: لو سرق حسن البصري لكان فاسقاً ولو زنى ابن سيرين لكان رجل سوء وإن كانت الحقيقة كذلك، ولكن ليس هذا من أخلاق المسلمين أن يقولوه في صاحبهم فالله أولى بالذكر الجميل - جلّ ثناءه وتباركت أسماؤه. ثم ذكر عن أبي زُفر أنه أخبره عن أبي موسى أنه كان يجيز وقوع فعل من فاعلين على التولد؛ ثم مرّ في ذلك وشبه بينه وبين أصحاب المخلوق. وهذا كذب وزور. ويله! أما استحيا من هذه الحكاية؟ أما علم أن هذا الكتاب سيقروءه [الناس] ويقفون^(١) على هذا الكذب؟ وسواء عليه

(١) في الأصل: ويقفوا.

حكى عن أبي موسى أنه كان يجيز وقوع فعل من فاعلين أو حكى عنه التشبيه على مذهب داؤد الجوّاري ومقاتل بن سليمان. وهل يعرف الناس أن أبا موسى يحيل وقوع فعل من فاعلين على وجه إلا بما يعرفون به أنه يحيل قول مقاتل بن سليمان وداؤد الجوّاري في الله تعالى من كل وجه؟ ولقد بلغ من استعظام أبي موسى للجبر أن أكفر المجبر وأكفر الشاكّ في كفره والشاكّ في الشاكّ، كل ذلك استعظماً للجبر وتنزيهاً لله عن الظلم. فكيف يقول بما حكى عنه صاحب الكتاب؟ ولقد أخبرنا بعض أصحابنا أن أبا الهذيل حضر مجلس أبي موسى وسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالإحسان إلى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم إلى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم فبكى وقال: هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة وأبي عثمان رضوان الله عليهم. فما ظنك بقصص يستحسنه^(١) أبو الهذيل وهو نسيج وحده وواحد دهره في البيان ومعرفة جيد الكلام؟ ولقد ذكره الشاعر بعد أن ذكر عدّة من العلماء فلما بلغ إلى ذكره قال:

لكنّ مَنْ جمع المحاسن كلّها كهلٌ يقال لشيخه المُردار

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن من ذهب إلى أن الله تعالى يُرى بالأبصار بلا كيف فكافر بالله، وكذلك الشاكّ في كفره

(١) في الأصل: نسحنه.

والشاكّ في الشاكّ لا إلى غاية: هؤلاء عنده كلهم كفار وإن كانوا يوافقونه على أن الله لا يرى بالأبصار. (ثم قال) وهكذا كان يقول في أصحاب القضاء والقدر. (ثم قال) وله كتاب وضعه في هذا الباب قد أكفر فيه أهل الأرض. اعلم - علمك الله الخير - أن أبا موسى كان يزعم أن من قال: إن الله يرى بالأبصار، على أي وجه قاله فمشبّه لله بخلقه، والمشبّه عنده كافر بالله. فذلك من وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده ويقدرها فمسفّه لله في فعله والمسفّه لله كافر به، والشاكّ في قول المشبّه والمجبر فلا يدري أحقّ قوله أم باطل؟ كافر بالله أيضاً، لأنه شاكّ في الله لا يدري أمشبّه هو لخلقه أم ليس بمشبّه لهم، أسفيه هو في فعله أم ليس بسفيه؟ وكذلك الشاكّ في الشاكّ أبداً، إذا كان شكّه إنما كان في نفس التشبيه والإجبار أحقّ هما أم باطل؟ هذا قول أبي موسى المعروف، ولكن صاحب الكتاب يحرف الكلام إذا حكاه عن أهله يسمّجه ويوحش الناس منه. ثم زعم أنه بلغه عن إبراهيم بن السندي أنه استزار أبا موسى يوماً ثم سأله عن رجل رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعاً. هذا خبر واحد، وقلنا في خبر الواحد العدل إنه لا يوجب علماً بأن ما قال كما قال - فكيف بخبر واحد ما جن ملحد؟ ومن بعد فإن كان الذي يعيب المعتزلة ويحط من قدرها هو أن بعضها قد أكفر بعضاً فما علمنا فرقة من فرق أهل الملة سلمت من ذلك. هذه الخوارج

بعضها يكفر بعضاً وبيراً^(١) منه ويستحل سفك دمه وغنيمة ماله. وهذه الروافض يكفر بعضاً وبيراً^(٢) منه. وهذه أصناف المشبهة ببعضها يكفر بعضاً وبيراً منه. وهذه المجبرة فرق مختلفة وبعضها يكفر بعضاً وبيراً^(٣) منه. وهذه الثوابت فرق مختلفة في القرآن وبعضها يكفر بعضاً. فهو لازم لفرق الأمة أجمعين، وهو للرافضة ألزم لإفراط بعضها في إكفار بعض. ثم قال: وله قصة مشهورة عند أصحابه وهو أنه لما حضرته الوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته، وأن يفرّق ما خلف على المساكين. (قال) فقيل له: ولم ذلك؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم إياه ولم يزل ينتفع به طول حياته. (ثم قال) هذا وهو في المعتزلة كالراهب في النصارى. أعلم - أكرمك الله - أن أبا موسى رحمه الله لما حضرته الوفاة ذكر ما كان في يديه من شبهة لا يدري ما حكمها فأخرجه قبل موته إلى المساكين تحويلاً وإشفاقاً. وهذه من فضائله ومحاسنه، وهكذا سبيل أهل الإشفاق والوجل والخوف لله. وما أرى هذا الماكن أراد إلا عيب أبي موسى فمدحه وأراد ذمه فأحسن الثناء عليه، وليس يعجز أحد عن شتم الناس والكذب عليهم. ثم يقال له: أرايت لو قصد قاصد إلى أنسك الرافضة وأعبدتهم فزعم أنه فيهم

(١) في الأصل: وتبراً.

(٢) في الأصل: وتبراً.

(٣) في الأصل: وتبراً.

مثل الهربز في المجوس: هل كان عندك في ذلك إلا مثل ما عندنا فيما شئتم به أبا موسى رحمه الله؟

ثم قال الماجن السفیه: وقد كان أبو الهذیل یزعم أن أهل الجنة مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم لا یقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير، وأنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سکون أو قیام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سکوت، وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُرکت تحرکت وإن ترکت وقفت على حال واحدة، ولن یزالوا عنده هكذا حتى یرد عليهم السکون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده؛ فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم. ومن قال اليوم عند أبي الهذیل وأصحابه: إن الله یقدر في وقت السکون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغییر حال بعض خلقه فقد أخطأ. أعلم - علمک الله الخیر - أن أبا الهذیل کان یزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء وليس بدار عمل ولا دار أمر ولا نهی ولا محنة ولا اختبار. قال: فأهل الجنة في الجنة یتعمرون فيها ویلدنون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي یصل إليهم وهم غیر فاعلين له. (قال) ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم یجوز منهم اختیار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين. ولو كانوا كذلك

لوقعت منهم الطاعة والمعصية، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي ولم تكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل الدنيا. وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي^(١) والآخرة دار جزاء وليس بدار أمر ولا نهي، وهذا الإجماع يوجب ما قلت. فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة. وأما قول صاحب الكتاب: إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة، فقد كذب وقال الباطل: الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة، وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة لولا جهل صاحب الكتاب. وأما قول صاحب الكتاب: إنهم إذا صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم، فكذب وزور. سبحانه الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢) وإليه! أليس قد يزعم أنه ليس بملك ولا جانّ والله جلّ ثناؤه عنده ليس بملك ولا جان - أفتراه يعتقد أنه ورثه في ذلك بمنزلة واحدة؟ ما أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه!

ثم قال: وبلغني أن هشاماً (يريد هشاماً^(٣) الفُوطي) كان يقول في قصصه به: زعم أبو الهذيل أن وليّ الله بينا هو يتناول الكأس من بعض أزواجه في نعيمه بيده اليمنى، ويتناول من بعضهنّ بعض ما أتخفه الله به بيده اليسرى إذا حضر وقت السكون الدائم الذي

(١) في الأصل: فنهى. ولعل الناسخ قد صححه.

(٢) في الأصل: هشام.

هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال فبقي كهينة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفين. وهذا ضرب من التشويه، والله يتعالى عن التشويه بأوليائه. اعلم - أيّدك الله - أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي كان يبوره وينظر فيه أن الله تعالى يصيّر أوليائه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حال وأحسنها. ثم قال: وقد قص به جعفر بن حرب في بعض كتبه. ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب نقض به ذلك المذهب. يقال له: الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنها أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً، وإنما سألت بعضهم بعضاً فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها - لتعلم أن الكلام لهم دون من سواهم. ومن بعد فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه فلا وجه لذكره به.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أنه قد يطيع الله بعد المعرفة به والإقرار والقدرة على الإخلاص من لا يتقرب إليه بعمله ولا يبتغي به وجهه. وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا رب ولا خالق ولا ثواب ولا عقاب إلا وهو عند أبي الهذيل مع هذا من قوله مطيع لله بضرب من الطاعات لا يحصيها إلا الله. (ثم قال) وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، لأن الأمة بأسرها

تزعم أنه ليس من الدهري شيء من طاعة الله بل معه الكفر والضلالة والجهل، وكلهم يقول: لن يطيع الله إلا من أخلص عمله له. (ثم قال) وقد شاركه في جملة هذا القول النظام والمردار وجميع أصحاب المهلة. يقال له: قد رأيناك قصدت أبا موسى فعبته بإكفاره (زعمت) لأبي الهذيل ولغيره من المتكلمين وطعنت عليه بذلك وعجبت الناس من غلوة في هذا الباب وإقدامه على إكفاره الناس والبراءة منهم، ثم ذكرت أبا الهذيل فزعمت أنه بقوله بطاعة لا يراد الله بها قد خالف الإجماع وخرج مما عليه أهل الصلاة. فإن كنت صادقاً على أبي الهذيل بما رميته من مخالفته للإجماع وخروجه عنه فقد تعديت على أبي موسى وظلمته وكذبت عليه إذ رميته بالإقدام بالإكفار والبراءة على من لا يستحقهما، لأن الخارج عن الإجماع والمخالف للأمة مستحق للإكفار والبراءة منه. وإن كنت صادقاً على أبي موسى فيما رميته من التسرع إلى إكفار من لا يستحق أن يُكفّر والبراءة ممن ليس يستوجب أن يُتبرأ منه فقد كذبت على أبي الهذيل فيما رميته به من مخالفة الإجماع والخروج مما عليه أمة محمد عليه السلام. فمن كان مقلداً عقله وعلمه أن يجمع في ورقة واحدة من كتابه هذه المناقضة ولم يكن معه من الحفظ لما يقول ولا من المعرفة ما يفهم به هذا المقدار، كيف يتعرض لوضع كتاب على المعتزلة لولا الجهل والحين؟ ثم يقال له:

إن أبا الهذيل كان يقول في هذا الباب الذي حكيته عنه من طاعة لا يراد الله بها: وجدتُ الله تعالى. قد نهى الخلق جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركهما. (قال) ووجدت المجوسي تاركاً للنصرانية معتمداً للمجوسية فاعلاً لها فعلت أنه عاصي^(١) بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها مطيعاً بتركه للنصرانية التي أمر بتركها. (قال) ولو جاز أن يؤمر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهياً عن فعل المجوسية فيفعلها ولا يكون عاصياً لمن نهاه عن فعلها. (قال) وذاك أن المعصية فعل ما نُهيته عنه، والطاعة فعل ما أُمرت به، فكل من أمر بشيء ففعله فقد أطاع الأمر له وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له. وكذلك كان يقول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية: إنه مطيع بتركهما، لأنه أمر أن يتركهما، وهو عاصي^(١) كافر بقوله بالدهر، لأنه قد نُهي عنه. وكان يقول: ليس ترك الدهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمُخرج له من أن يكون طاعة، لأنه أمر به وبالتقرب به إلى الله فهو مطيع بفعله له عاصي^(١) بتركه التقرب إلى الله به. وهذا باب لا يُحسن فيه الكلام سوى المعتزلة، لا تجد علي أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجئ ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا تجد الكلام عليه إلا

(١) في الأصل: عاصي.

لإخوانه المعتزلة مثل النظام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأصحابه. وأما قول صاحب الكتاب: «هذا خلاف ما عليه أمة محمد» فإن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخلاف أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلاف. وأما قوله: «وقد شاركه في جملة هذا القول النظام والمردار وجميع أصحاب المهلة» فقد كذب وقد قال الباطل. قول النظام والمردار وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله جلّ ذكره إلا من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته إلا الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعة إلا على الوجه الذي فعله. هذا قولهم بعينه.

قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن علم الله هو الله وأن قدرته هي هو. (ثم قال) فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدره، إذ كان هو العلم والقدرة. (ثم قال) وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجتراً على هذا قبله. يقال له: إن أبا الهذيل لما صح عنه أن الله عالم في الحقيقة وفسد عنه أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة وفسد عنه أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة صح عنه أنه عالم بنفسه. ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾. هذا معناه، وإنما هذا غلط في اللفظ فقط. وأما قول الجاهل: «فكأن الله على قياس مذهبه

علم وقدره» فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال: إن الله علم وقدره. قال: ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون: إن وجه الله هو الله، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال: ﴿إِنَّمَا نَطَعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ وما أشبه هذا من القرآن، وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه - جلّ الله وتعالى عن ذلك - فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو كما يقال: «هذا وجه الأمر» و«هذا وجه الرأي»: هذا الأمر نفسه وهذا هو الرأي نفسه. (قال) فلما كان هذا وهكنا وفسد أن يقال: إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن الرأي وجه، فكذلك قلت أنا: إن علم [الله] هو الله كما قال قائلكم: إن وجهه هو، وفسد أن يكون جلّ ذكره علماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً.

ثم قال: وجميع من وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتي يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق. فنقول - والله الموفق للصواب - إن أراد بقوله: إن الموتي يقتلون الأصحاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين، أن^(١) الموتي يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق، فهذا محال وليس هذا قول أحد من المعتزلة

(١) في الأصل: وأن.

ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم. إذ كانوا قد سنّوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه. وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض. فنقولك إن هويّ الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول في رجل نزع [في] قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي؛ فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً: إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم أو فعلاً لا فاعل له أو فعلاً للرامي. وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يدخل الله جلّ ثناؤه في أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب، ولو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب. وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق. وهذا ضرب من التجاهل

والتجاهل باب السوفسطائية. قلنا: ولا يجوز أن يكون ذهب السهم فعلاً
للسهم، لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه
الفعل كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم. ولا يجوز أن يكون ذهب
السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له
وصياغة لا صائغ لها؛ ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له وفاعل
لا فعل له وهذا محال. فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهب
السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره إذ كان هو المسبب له. ثم إنني أعلمك
- علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب داخل في كل ما شئ به على من
أثبت التولد من المعتزلة. وذاك أنا نقول له: حدثنا عن إنسان نزع في قوسه
فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه، ثم إن السهم بعد ذلك
وصل إلى إنسان فقتله: حدثنا من القاتل له؟ فمن قوله: «إن الرامي القاتل له
وقتله إياه هو الإرادة لأن يرميه بالسهم غير أنه لا يسمى قاتلاً ولا تسمى تلك
الإرادة قتلاً حتى يصل السهم إلى المرمي وتخرج روحه من جسده» يقال له:
فإذا كان السهم إنما وصل إلى المرمي وخرجت روحه بعد أن أمات الله
الرامي أو أعدمه، أفلمست قد سميت قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحَي، وأن
المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحي القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل
وعلى من أثبت التولد من المعتزلة.

ثم قال: وأكثر المعتزلة يزعم أن كل واحد من الناس يقدر على الصعود إلى السماء وعلى شرب ماء البحر وعلى قتل أهل الأرض والسماء بأسرها. فنقول - والله [الموفق] للصواب - إنه إن لزم المعتزلة أن تقول بما حكى هذا الماجن عنهم لقولهم: إن الاستطاعة قبل الفعل وإنها باقية فيهم ما بقاها الله تعالى، فإنه لازم لصاحب الكتاب ولكل من خالف المعتزلة في تقديم الاستطاعة فزعم أنها مع الفعل وقال: إن كل أمر تزعم المعتزلة أن الإنسان قادر عليه فمن خالفها يزعم أنه جائز وموهوم وليس بمحال وقوعه منه. وإذا كان هذا هكذا فجائز من صاحب الكتاب شرب ماء البحر وموهوم منه الصعود إلى السماء وليس بمحال منه قتل أهل الأرض وأهل السماء كما لزم ذلك المعتزلة. فإن زعم صاحب الكتاب أن هذا له غير لازم لعله من العلل، فكذلك ما ألزم المعتزلة غير لازم لها لتلك العلة بعينها ولما هو أقوى منها مما لم يخطر ببال صاحب الكتاب. ثم قال: وكثير منهم يزعمون أن الزنج يقدرون أن يقرضوا الشعر وأن يصنعوا الرسائل. يقال له: هذا كذب وبهت شديد. الزنج لا تحسن الكلام بالعربية: كيف تقدر على أن تقرض الشعر وتعمل الرسائل والخطب؟ اللهم إلا أن يكون صاحب الكتاب قصد إلى رجل من الزنج نشأ في بلاد العرب وتعلم كلامهم وكانت معه قريحة تصلح لقرض الشعر وعمل الرسائل

والخطب، فإن ذلك صحيح مستقيم جائز. وقد كان بعض من مضى من الشعراء المجيدين حبشياً ويكون للزنج شعر بلسانهم ورسائل وخطب. فإن كان ذلك كذلك فهو غير مدفوع. وجملة الأمر في هذا الباب، فإنه كل ما قلنا: إن الإنسان يقدر عليه، فمن قول من خالفنا إنه جائز منه وموهوم وليس بمحال؛ فجائز من الزنج قرض الشعر وعمل الرسائل والخطب على حسب ما ألزمتنا صاحب الكتاب. ثم قال: وأكثرهم يزعم أن من قيّد بألفي رطل وغُلّ بمثلها وجعل في بيت سورة وسقفه من أصلب ما يكون من الحجارة قادر على التصرف والحركة من حبسه بل على قطع مسافات العالم بأسرها والصعود إلى السماء. (ثم قال) هذا قول من زعم منهم أن المنع يجامع القدرة. يقال له: هذا كالذي قبله: يلزمك أن يكون الذي وصفت شأنه جائزاً منه وموهوماً، وليس بمحال جميع ما حكيتَه عن المعتزلة أنه يقدر عليه. وأما قوله: «هذا قول من زعم منهم أن المنع يجامع القدرة» فلعمري أن من المنع ما يجامع القدرة ومنه ما ينفيها ولا يجامعها. فأما ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمانة. وأما ما يجامعها ولا ينفيها فالقيّد وما أشبهه. وذلك أن القيد لو كان ينفي القدرة لجاز أيضاً أن ينفي الصحة والسلامة، لأن القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات فكأنّ المقيّد غير صحيح الرجل بأن كان زميّاً. ولو كان كذلك لم يكن لتقييده وجه، بل تقييده يدل

على أنه إنما مُنِعَ مما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع منه لفعله. وهذا أمر واضح لا يخفى على عاقل.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان القصبيّ وهو المقدم على البغداديين في النسك بعد أبي موسى يزعم أن في فساق أهل القبلة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والذهرية. وهذا القول رد الإجماع. ثم وصف قبح هذا القول. وهذا كذب على أبي محمد جعفر بن مبشر رحمه الله، يعرف ذلك جميع من عرف جعفر بن مبشر من أهل الكلام. فويل لصاحب الكتاب! كيف يحمله غيظه على المعتزلة على فضيحة نفسه! وأما قوله: «وكان القصبي» يريد بذلك تصغيره والوضع من قدره، فقد علم الموافق والمخالف مقدار جعفر بن مبشر في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد. ومن قرأ كتبه في الفقه وفي الكلام مثل كتاب السنن والأحكام وكتاب الناسخ والمنسوخ وكتاب الطهارة وكتابة الأشربة وكتاب الخراج وكتاب معرفة الحجة وكتابه على أصحاب الرأي والقياس وكتابه على أصحاب الحديث وكتابه على أصحاب المعارف وكتابه في الحكاية والمحكى وكتابه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عرف تقدمه في علم الكلام والفقه والحديث والقرآن. ولم يوجد في فرقة من الفرق نظير لجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب رحمهما الله في العلم والعمل حتى أن المثل في العلم والعمل ليضرب

بالجعفرين كما يضرب في حسن السيرة بسيرة العمرين. ثم قال: وكان يزعم أن اجتماع الصحابة والتابعين على ضرب شارب الخمر خطأ، لأنهم اجتمعوا عليه برأيهم. وهذا أيضاً كذب على جعفر لا يعرف من قوله. وهذه كتبه مشهورة معروفة وأصحابه أحياء فهل وُجد في كتاب من كتبه أو حكى أحد ممن خالف جعفرأً أو وافقه هذه الحكاية التي حكاها هذا الماجن عنه؟ ثم قال: وكثير من المعتزلة تكفروه وتكفر بشر بن المعتز والنظام لقولهم: إن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة وإن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز. اعلم - علمك الله الخير - أن قول صاحب الكتاب في القرآن الذي كان يظهره هو قول جعفر بن مبشر بعينه ثم يعيبه به - لتعلم انصلاحه من الدين ومروقه منه. ولم يكن جعفر ولا من قال بقوله يزعم أن أحداً لم يسمع القرآن إلا على المجاز، بل كان قولهم إنهم قد سمعوا القرآن في الحقيقة وإن القرآن في المصاحف مكتوب، غير أن سبيل العلم بذلك السمع، وإنما كانوا ينكرون بالقياس أن يكون عرض في مكانين، فأما ما جاء به السمع فلم يدفعوه. ولقولهم نظائر مما تقوله الأمة بأسرها؛ من ذلك قولهم: إن فلاناً يقرأ بقراءة أبي عمرو وفلاناً يقرأ بقراءة عاصم وهذا كله حقيقة؛ وكما تقول: «ديني دين النبي» في الحقيقة، وقد علمنا أن ديني فعلي ودين النبي صلى الله عليه وسلم فعله وأن فعلاً من فاعلين محال. فكذا كان جعفر يقول:

إنه قد سمع القرآن في الحقيقة وعرض واحد في مكانين محال. ثم قال: وزعم أن من سرق حبة ذاكراً لتحريمها منسوخ من الإيمان والإسلام ليس بمؤمن ولا مسلم، خالد في النار طول الأبد مع الكفار لا ينفعه ما تقدم من عمله وإن كان كأعمال الصحابة. وهذا أيضاً كذب على جعفر، وذلك أن قول جعفر إن كل عمدة كبير فحاس عليه هذا الجاهل وحكى عنه ما ليس من قوله. وإنما كان جعفر يقول: إن من اعتمد معصية الله تعالى فهو فاسق، وهذا قول خلق كثير لا يحصون كثرة. وأما أخذ حبة شعير أو طاقة تبين فإن هذا عند جعفر مما لا يتمنعه الناس فيما بينهم، فلم يكن يوجب على أحدهما وعيداً، ولكن إن أخذ ما يتمنعه الناس أخذه مما قد حرّمه الله ذاكراً لتحريمه قاصداً إلى أن يعصي ربه فهو فاسق فاجر. وأما قوله: إنه منسوخ من الإيمان والإسلام، فقد كذب. في الفاعل لذلك عند جعفر إيمان وإسلام كثير، ولكن جعفر منعه اسم الإيمان، لأن الله وعد المؤمنين الجنة وأ وعد الفجار النار، فعلم أن الفاجر الذي أ وعد النار ليس هو المؤمن الذي وعد الجنة. ثم يقال لصاحب الكتاب: خبرنا عن الآخذ لحبة شعير مع ذكره لتحريم الله أخذها: أليس هو عندك منسوخ من البر والتقوى والهدى ليس هو براً ولا تقياً ولا مهدياً، ولو كان معه مثل أعمال الصحابة، فلا بد له من «بلى»!

إن كان يعتقد شيئاً من مذاهب أهل القبلة. فيقال له: فقد دخلت فيما أنكرته على جعفر.

ثم قال صاحب الكتاب: وزعم قاسم الدمشقي أن حروف الصدق هي حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير، وأن الحروف التي فيقول «لا إله إلا الله» هي الحروف التي في قول الكافر «لا إله إلا المسيح» بأعيانها، وأن الحروف التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يقولها في كلامه هي الحروف التي كان يؤلفها الكفار في تكذيبه، وأن الحروف التي في القرآن هي الحروف التي في الكذب والسفه. يقال له: إنك قد حرّفت الحكاية على أصحاب هذا القول، وذاك أنهم ليس يقولون: إن الصدق هو الحروف، ولا إن الكذب أيضاً هو الحروف، لأن الحروف عندهم الله خالقها، وإنما للناس تأليف بعض الحروف إلى بعض، فما كان للناس من ذلك ففيه يقع الصدق والكذب والمدح والذم، وهي غير الحروف التي فعلها الله، والصدق من ذلك غير الكذب والمدح غير الذم والصواب غير الخطأ. وليس عندنا عن قاسم الدمشقي أنه كان يقول بهذا القول ولا نأمن كذب هذا الماجن عليه. ثم قال: وكان يقول: من زعم أن الله فعل فساد الزرع فقد كفر ومن شك في كفره فقد كفر. ومن زعم أن الخير والشر من الله فقد كفر. (ثم قال) ولا أدري أكان يكفر الشاك في كفره أم لا. أما ترى - أكرمك الله - إلى إدخاله

الشك في خلال كلامه، ليوهم من لا يعرفه أن معه توكيلاً للكذب وتورعاً عن القول بغير علم. ثم اعلم - عَلمَكَ الله الخير - أن قاسماً كان يزعم أن الفاسد في الحقيقة هي المعاصي، فأما ما يفعله الله من القحط والجذب وهلاك الزرع، فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير، إذ كان الله جلّ ذكره إنما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقون الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصي فيسلموا من عذاب ذلك اليوم، وليس يكون ما نجى من العذاب بالنار وأورث الخلود في الجنان فساداً ولا شراً بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة. وأما ما حكى عنه من إكفاره من زعم أن الله خلق فساد الزرع والشاك في كفره، فإنه كان يزعم أن من قال: «ما نزل بالزرع من قِبَل الله فساد في الحقيقة» وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر. وأما حكايته عنه أنه يكفر من زعم أن الخير والشر من الله، فإنه كان يزعم أن الشر في الحقيقة هو المعاصي الموصلة إلى عذاب الله، وأن الأمراض والأسقام شر على مجاز الكلام، فأما في التحقيق فهي خير وصلاح ونفع. وكان يزعم أن من قال: «إن الله خلق الشر على الحقيقة» فقد كفر، لأن الشر في الحقيقة هو المعاصي. ثم إنني أعلمك - عَلمَكَ الله الخير - أن صاحب الكتاب ليس شأنه إلاّ تلبس

الكلام على سامعيه. حكى عن قاسم أنه كان يقول: «إن من زعم أن الله خلق فساد الزرع فقد كفر» ليوهم سامع هذا الكلام أن ما حل بالزرع من المصائب فمن فعل غير الله. وهذا شرك عند قاسم. وقول قاسم وقول جماعة أهل الحق إن الله الفاعل لما حل بالزرع من المصائب، وإنما أبى قاسم أن يسمى تلك المصائب شرًا.

ثم قال الماجن الكذاب: وزعم ثمامة أن أكثر اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والذهرية ونساء أهل القبلة وعوامهم وأطفال المؤمنين والبنين بأسرهم يصيرون في القيامة تراباً ولا يدخل اليهود والنصارى وسائر من عددنا من الكافرين ولا الأطفال وعوام أهل الإسلام الجنة. وهذا كذب على ثمامة. اليهود والنصارى وجميع الكفار عند ثمامة في النار ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ والكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له. فمن كان كذلك فهو كافر، فأما من لم يقصد إلى المعصية لله فليس بكافر عنده. وكيف يقول ثمامة بما حكاه صاحب الكتاب عنه، وقد وجد الله لعن اليهود والنصارى في غير موضع من كتابه؟ ولكنه كان يزعم أن هذا الاسم إنما يلزم القائل به بعد المعرفة، فأما من قال به وليس معه معرفة فلا حجة عليه ولا يسميه يهودياً ولا نصرانياً ولا كافراً. ولم يكن يقف على واحد ممن يظهر اليهودية فيقول: «هذا ليس يهودي» بل كان يحكم على كل من أظهر

شيئاً من الكفر بحكم ما أظهره ويعتقد بقلبه، إن كان قاله بعد المعرفة. وكان يقول: ما حكم لمن أظهر الإسلام بأنه مسلم ولم اعتقد بقلبه إن كان باطنه كظاهره فهو مؤمن، وإن كان بخلاف ظاهره فليس بمؤمن: فكذلك قلت أنا: إن من أظهر الكفر فهو كافر وعقدي، إن كانت معه المعرفة والقصد، وإلا فليس هذا الاسم له لازماً. وأما ما حكى عنه أنه كان يزعم أن نساء أهل القبلة وأطفالهم وأطفال المؤمنين يصيرون يوم القيامة تراباً، فكذب وباطل: لم يقله ثمامة ولا كان من مذهبه.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يقول بالماهية. والقول بها كفر عند المعتزلة. ولعمري أن القول بالماهية كفر عند المعتزلة، وثمامة من أبرأ الناس من القول بها. وقد كذب عليه في قرفه إياه بها. ثم قال: وكان يزعم أن مكة والمدينة والكوفة والبصرة وسائر دور الإسلام دار كفر، وأهلها عنده كفار مشركون. يقال له: قد حكيت عن ثمامة فيما تقدّم من كتابك أنه كان يزعم أن اليهود والنصارى والمجوس يصيرون يوم القيامة تراباً، ومعناك في ذلك لأنهم غير عارفين ولا قاصدين لله إلى معصية على العمد لها فزال عنهم بذلك عند ثمامة اسم الكفر وزال عنهم الوعيد بزوال اسم الكفر عنهم، لأن الحكم بالوعيد تابع^(١) للاسم عند ثمامة. ثم حكيت عنه

(١) في الأصل: تابعا.

في هذا الموضع أنه كان يزعم أن مكة والمدينة والكوفة والبصرة دار كفر وأهلها كفار مشركون: أفترى ثمامة لم يكن معه من المعرفة بالكلام ألا يناقض هذه المناقضة المكشوفة، وكان لا أقلّ عنده من أن يحكم لأهل مكة والمدينة والكوفة والبصرة بمثل ما حكم لليهود والنصارى والمجوس في زوال اسم الكفر عنهم الموجب عليهم حكم الوعيد؟ وكيف خص أهل الملة بأن حكم عليهم بالاعتماد للمعصية حتى أكفرهم وألحقهم الوعيد دون اليهود والنصارى والمجوس؟ وهذا يدل على جهلك بقول المعتزلة واعتمادك للكذب عليها والبهت لها بما ليس من قولها. وقول ثمامة في الدار قوله وقول إخوانه من المعتزلة: إنها دار إيمان وإسلام وإن أهلها مؤمنون مسلمون. ثم إن الماجن السفیه حكى عن ثمامة شيئاً كان هو الماجن يُعرف به وعوتب عليه مراراً فلم يتركه حتى أهلكه الله وصيّره إلى الأليم عذابه. ولولا صيانتى لهذا الكتاب عن ذكره لذكرته.

ثم أردف كذبه على ثمامة بكذبه على شيخ المسلمين وفقههم جعفر بن مبشر فرماه بقول هو أشبه به والوصف له به أولى؛ فتركنا ذكره أيضاً، لأنه سفه تُصان الكتب عنه. ثم حكى عن جعفر ابن مبشر شيئاً يُعلم كذبه عليه ضرورة: زعم أنه كان يقول: إن رجلاً لو وجّه إلى امرأة ليتزوجها فجاءته فوثب عليها من غير عقد نكاح ولا وليٍّ ولا شهود لكان نكاحه إياها طلقاً إذا كانت نيته (زعم)

أنه أحضرها ليتزوّجها. يقال له: لسنا نعجب بعد هذا من شيء نقوله. الويل لك! أما علمت أن كتاب السنن والأحكام في أيدي الناس وفيه باب النكاح قد وصف قوله فيه؟ وهؤلاء أصحابه قد طبّقوا الأرض، وهذه عانات أهلها كلهم يقولون بقوله وكانوا قبل ذلك على مذهب سليمان بن جرير فنقلهم إلى الاعتزال بحسن تأتية ورقة قصصه؛ يكف استجرت الكذب على رجل هذه حاله وقوله قد شهر وعرف؟ ومن بعد فإن قول جعفر في الفقه مشهور، وهو اتباع ما في ظاهر القرآن والسنة والإجماع وترك القول بالرأي والقياس، فمن كان هذا أصله في الفقه كيف يجوز له أن يقول بما حكاه عنه صاحب الكتاب؟ ولقد أخبرني بعض أصحابنا أنه كان في مجلس عليّ الرازي الفقيه وعنده جماعة من النوابت فذكروا جعفر بن مبشر فقالوا منه، فقال لهم عليّ الرازي: لا تفعلوا^(١) فليس هذه منزلة جعفر في العلم. لقد كنت أراه يناظر بشراً المريسي فيفرض بشر من يده. هذا وعليّ الرازي واحد الناس في الفقه. ثم يقال لصاحب الكتاب: هذا القول الذي حكيته عن جعفر بقول الرافضة أشبه، لقولهم^(٢) بالمتعة ولوطئهم النساء بغير تزويج ولا ملك يمين خلافاً لكتاب الله نصاً، ثم يرون أن يطأ المرأة الواحدة في اليوم

(١) في الأصل: تفعلون. ولكن فوق النون علامة تدل على أن واحداً قد وقف على الخطأ وأراد أن يصححه.

(٢) في الأصل: بقولهم.

الواحد مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء^(١) عِدَّة؛ وهذا خلاف ما عليه أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

ثم إن الماجن ذكر أبا جعفر الإسكافي رحمه الله فقال: كان يزعم أن الله ليس بمستحق للوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، ولكن يستحق الوصف بالقدرة على ظلم المجانين والأطفال. وهذا كذب على أبي جعفر؛ وقوله في هذا الباب أنه كان يزعم أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم. (قال) فليس يجوز أن يجمع وقوع الظلم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه. فقليل له: فلو وقع منه الظلم، كيف كانت تكون القصة؟ قال: كان يقع والأجسام معرّاة من العقول الدالة بعينها على أنه لا يظلم. هذا قول أبي جعفر، وليس كل من ارتفع عقله كان مجنوناً ولا طفلاً. وما ذكره لأبي جعفر وعييه له إلا كما قال الأعشى:

كناطح صخرةً [يوما] ليفلقها فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل

ثم قال: وفيهم اليوم من يزعم أن الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة. يقال له: هذا كذب وزور. لم يقل هذا أحد إلا إخوانك من أهل الإلحاد، فأما من ينتحل الإسلام فليس هذا - بحمد الله - قول أحد

(١) في الأصل: قضى.

منهم. والذي قصد إليه بهذا الكذب عباد، ومن قول عباد إن من زعم أن الله لم يخلق الكافرين والمؤمنين فقد نفى عن الله خلق الإنسان، لأن الكافر عنده إنسان وكُفِّر، والمؤمن عنده إيمان وإنسان، فإذا نفى عن الله خلق الكافر والمؤمن فقد نفى عنه خلق الإنسان وخلق إيمانه وكفره. ونفى خلق الإنسان عند عباد شرك بالله وكفر به. وقد كان يقول: إن الله خلق المؤمن والكافر أي خلق الإنسان المؤمن والإنسان الكافر. ثم قال: ويزعم صاحب هذا القول أن كل موجود على ظهر الأرض فلم يكن معدوماً قط بوجه من الوجوه، لأن الموجود عنده ليس بمعدوم ولم يكن معدوماً ولا يكون معدوماً أبداً. (ثم قال) وهذا التصريح بأن الأجسام قديمة، لأن المحدث ما وجد بعد عدم وما لم يكُ معدوماً لم يوجد بعد عدم. يقال له: إن صاحب هذا القول يزعم أن المحدث ما لم يكن فكان فالموجودات عنده من المحدثات لم تكن فكانت. فخرج من القول بقدم الأجسام بهذا القول.

ثم قال: وقد زعم الجاحظ مع ما حكيت عنه من إحالة فناء الأجسام وعدمها أن الله لا يخلد كافراً في النار ولا يدخله فيها، وأن النار تُدخل الكافر نفسها وتخلده فيها. (ثم قال) هرباً بزعمه من مسائل الملحدين في التخليد. (قال) فقلت لبعض أصحابه: وكيف صارت

النار هي التي تخلص الكفار في عذابها وتصيرهم إليها؟ (قال) فقال: من قبل أنهم عملوا أعمالاً فصارت أجسادهم لا تمتنع النار إذا حاذبتها في القيامة من اجتباها إليها بطباعها. ثم وصف كلاماً (زعم) دار بينه وبين هذا الرجل في هذا الباب. وهذا كذب وزور. وهذه كتب الجاحظ في أفعال الطبائع فانظر فيها، فإن وجدت فيها حرفاً واحداً مما حكاه عنه هذا الماخن فهو صادق؛ وإلا فاعلم أنه كاذب بهات، كذب عليه في الحكاية عنه أنه يحيل فناء الأجسام ثم أردفه بكذب آخر والله المستعان. ثم إنني أعلمك أن صاحب الكتاب يوافق الجاحظ في أفعال الطبائع لا خلاف بينه وبينه فيها^(١). فإن كان القول بفعل الطبائع يوجب على الجاحظ أن النار هي التي تدخل الكفار نفسها وتخلصهم فيها فهو واجب على صاحب الكتاب لمشاركته للجاحظ في القول بأفعال الطبائع.

ثم قال: وفيهم من يزعم أن سارقاً، لو قصد إلى بدرة ليست له ففتحها ثم تناول ما فيها أربعة أربعة، أنه لم يفسق ولم يفجر، فإن أخذها جملة فسق بأخذها. واعلم - أكرمك الله - أن صاحب الكتاب إنما دهره الكذب في حكايته أو تقبيح القول الذي يحكيه. وأصحاب هذا القول الذي حكاه صاحب الكتاب يزعمون أن السارق الذي وصفه لو أخذ أربعة دراهم ثم أخذ بعدها أربعة

(١) في الأصل: فيه.

أخرى فقد فسق بمنعه الأربعة الأولى والأربعة الثانية، فأما في نفس الأخذ فلم يفسق، لأنهم إنما يفسقون سارق خمسة دراهم أو خائنها قياساً على مانع الزكاة. ثم قال صاحب الكتاب: وزعم النظام أن رجلاً لو أخذ من مال يتيم مائتي درهم غير حبة لم يفسق، وأنه إن أخذ منه مائتي درهم سواء فسق وفجر وصار من أهل النار. اعلم أن النظام كان يفسق خائن مائتي درهم، لقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ والمال عنده لا يكون أقل من مائتي درهم، والوعيد عنده لا يعلم بالقياس وإنما يعلم بالسمع، وكذلك الأسماء إنما تعلم أيضاً بالسمع؛ فلما نطق القرآن بالوعيد لخائن المائتي درهم حكم به عليه ووقف دون ذلك.

ثم قال: وأكثرهم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا قصد إلى تأدية فرض من فروض الله جاز عليه الغلط والخطأ في تأديته، وأن اليهود إذا اجتمعت لتأدية فرض لم يجز عليها الغلط في تأديته. (ثم قال) فكأن الله عصم اليهود عندهم مما لم يعصم منه محمداً عليه السلام. وهذا كذب وزور، وأحسب صاحب الكتاب أراد أن يسب النبي صلى الله عليه وسلم وأن يضيف إليه فعل الخطأ، فذكره بذلك على السنة المعتزلة. وكيف تزعم المعتزلة أن اليهود إذا اجتمعت لتأدية فرض لم يجز عليها الغلط في تأديته واليهود بأسرها تدين

باليهودية وبأن الإسلام باطل وأن محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول؟ وهذا كله من تدينها وقولها كفر بالله العظيم عند جميع الأمة. ما أجراً هذا الماجن على الكذب وقول الزورا وأما ما ذكر به النبي صلى الله عليه وسلم إذا قصد إلى الأداء عن الله جلّ وعزّ والإخبار عنه بما أمره بأدائه إلى خلقه وبإخبارهم إياه، فليس يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك، لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم، فلم يكن جلّ ثناؤه ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ، ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط. وأما فيما سوى ذلك مما لم يأت به عن الله فيه نهى، فقد عاتبه الله في سورة عبّس وفي قصة الأسارى بيدر، ولكن كل ما يقع من النبي عليه السلام من ذنب فصغير مغفور لا يوجب عليه وعيداً ولا يزيل ولاية ولا يوجب عداوة، وقد أخبره الله بأنه قد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر. ثم قال: وكلهم أيضاً، إلا النظام ومن وافقه، يزعم أن الأمة لا يجوز عليها الخطأ وأن الخطأ جائز على النبي صلى الله عليه وسلم. يقال له: إن الخطأ غير جائز على النبي عليه السلام فيما يبلغه عن ربه ولا فيما جعله حجة فيه، هو صلى الله عليه وسلم بائن من الناس في هذا الباب. وكل واحد من الأمة سواء عليه السلام فجائز عليه الخطأ، والأمة بأسرها لا يجوز

عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها لأنها حجة فيما يُنقل عنه. ثم يقال له: خبرنا عن الأمة بأسرها: هل يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها صلى الله عليه وسلم لأنها حجة، أو يجوز عليها ارتكاب المعصية؟ فمن قوله: لا لأنه يظهر الرفض والقول بالإمامة، فليس يجوز له الإقرار بأن الأمة يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية، لأن الإمام أحدها والمعصية لا تجوز عليه. فيقال له: فخيرنا عن الأنبياء عليهم السلام: هل تجوز على أحد منهم المعصية؟ فإن قال: لا، تُلي عليه قول الله ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ وقول نوح ﴿إِنَّ أَبْنِيَّ مِنْ أَهْلِي﴾ وتوبته من ذلك. فلا بد من الإقرار بتصديق القرآن ما تمسك بإظهار الإسلام. فيقال له: فقد جاز عندك على الأنبياء المعصية ولم يجز ذلك على الأمة. وهذا ما أنكرته وشتتت به على المعتزلة. ثم قال: وزعم الجاحظ أن الأنبياء عليهم السلام اعتمدت المعاصي وواقعته على غير تأويل وارتكبتها مع العلم بأن الله قد نهاها عنها. يقال له: ليس يزعم الجاحظ أن الأنبياء ارتكبت المعاصي. هذا كذب منك عليه، وإنما قال الجاحظ: إن آدم كانت منه معصية صغيرة مغفورة لا توجب عداوة ولا تزيل ولاية، ولولا أن الله أخبر بها عنه لما أضافها الجاحظ إليه. والجاحظ يقول بالمعرفة ويزعم أن أحداً لا يعصي الله إلا بعد العلم بما نهاه عنه. وصاحب الكتاب يوافقه على القول بالمعرفة وأن أحداً لا يعصي الله إلا بالقصد إلى معصيته والاعتماد لها. فكل ما لزم الجاحظ من العيب بهذا القول فهو لصاحب الكتاب لازم.

جميعاً، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مُبطلّة ولم يتبين لنا مَنْ المحقّ منهم من المبطل فوكلنا أمر القوم إلى عالمه وتولينّا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا: قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندري أيّكما هي. ثم قال: وأما أبو موسى وجعفر بن مبشّر فإنهما كانا يُفسّقان عثمان ويبرأ^(١) منه. يقال له: هذا كذب منك عليهما. قولهما المعروف الوقوف في عثمان وخاذليه والبراءة من قاتليه والشهادة عليهم بالنار. ثم قال: وهم والذين من قبلهم مجتمعون على البراءة من عمرو ومعاوية ومن كان في شقهما. يقال له: هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر من القول به. ثم قال: وجعفر بن حرب يقول بهذا كله إلا أنه يقف في عثمان. يقال له: هذا كذب منك على جعفر. قول جعفر بن حرب ولاية عثمان والبراءة من قاتليه، وكذلك قول الإسكافي في عثمان. وأما قول جعفر بن مبشّر وجعفر بن حرب والإسكافي في طلحة والزبير وعائشة فإنهم يصحّون توبّتهم من خروجهم على عليّ ويتولّونهم لذلك.

ثم قال: وزعم النّظام أنه ليس في جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من قد أخطأ في الفتيا، وقال في الدين برأيه فأحلّ ما حرّم الله وحزّم ما أحلّ الله. (ثم قال) وفاعل ذلك عنده منسلخ من الإيمان.

(١) في الأصل: يبرئان.

(ثم قال) وكان يزعم أن أبا بكر الصديق ناقض بعد أن قال: «أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني؟» ثم قال: «أقول فيها برأيي». يقال له: كذبت على إبراهيم وقلت الباطل. الذين تكلموا في الفتيا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند إبراهيم لا يعدون أموراً: إما أن يكونوا قالوا برأيهم، فذلك منهم خطأ لا يضلّون به عنده ولا يخرجون من الولاية ولا يستحقون به العداوة، وإما أن يكونوا تكلموا فيها ليستخرجوا الحق من جُمَلِ الكتاب والسنة فذلك حق وصواب، وإما أن يكونوا تكلموا على جهة الإصلاح بين الناس فذلك أيضاً حق وهُدًى.

ثم قال الكذاب: وأما الأسواري فقد حكى عنه القول بالإمامة. وهذا كذب وباطل وما يُبالي مَنْ حكى القول بالإمامة عن الأسواري أن يحكي القول عنه بالإجبار والتشبيه، ولكن صاحب الكتاب لا يُبالي ما قال. وإن عندنا لمجالس دارت بين عليّ الأسواري وبين علي بن ميثم الرافضي في الإمامة أخزاه فيها وقطعه أوحش قطع.

ثم قال: وزعم الذين ثبّتوا إمامة علي منهم أن سعداً وأسامة وابن عمر ومحمد بن مسلمة وجميع القاعدين قد أخطؤوا بعودهم عنه، وأنهم لا يدرون لعلهم قد خرجوا بخطئهم من الإيمان وصاروا من أهل النار. وقد كذب أيضاً وقال الباطل: الذين ثبّتوا إمامة

عليّ عليه السلام وفضّلوه على جميع المؤمنين من المعتزلة قد اختلفوا في
 قعود مَنْ سَمِيَتْ عن عليّ، فزعم بعضهم أن قعودهم عنه إنما كان كقعود
 كثير من الناس اليوم عن الغزو وليس أنهم لا يرون الغزو، ولكن لما رأوا
 جماعة قد قامت به استجازوا القعود عند قيام غيرهم به. قالوا: فعلى هذا
 الوجه قعد القوم عن عليّ، لأنهم رأوه قد خرج إلى أهل الشام في ستين ألفاً،
 فجاز لهم عند أنفسهم الجلوس عنه من غير إنكار عليه. وقال بعضهم: بل كان
 جلوسهم عنه خطأ لا ندري ما بلغ بهم ذلك الخطأ غير أنهم لنا أولياء غير
 أعداء. ثم إن صاحب الكتاب وصف قول أصحابنا في تفضيل بعض الصحابة
 على بعض. ثم قال بعد ذلك: وزعم الذين قدّموا عليّاً أن الأمة بايعت أبا بكر
 بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه كان فيهم خلق كثير يسرون الكفر
 ويبغضون عليّاً لقتله مَنْ قتل من عشائره بين يدي رسول الله صلى الله عليه
 وسلم. ثم مرّ في كلام يشبه هذا. وقد كذب وقال الباطل: إنما احتج بهذه الحجة
 قوم من جهّال الرافضة وحمّقاها^(١). فأما مَنْ تشييع من المعتزلة فليس
 هذه علته ولا هذا قوله، وهذه كتب أبي جعفر الإسكافي في هذا الباب معروفة
 مشهورة - وهو من رؤساء متشيعّة المعتزلة - تخبر بكذب هذا الماजन
 السفیه، وقولهم في ذلك إن الذين عقدوا لأب بكر من أهل الفضل والأمانة

(١) في الأصل: حمقايهم.

شاهدوا من الأمة من الميل إلى أبي بكر والاجتماع إليه ما دعاهم ذلك إلى توليته أمورهم دون غيره من غير بغض كان منهم لعلّي ولا عداوة منهم له ظاهرة ولا باطنة. وكيف يجوز هذا عليهم وعداوة عليّ على ما ذكر صاحب الكتاب كفر بالله؟ ولو أبغضوا^(١) عليّا على ذلك لأبغضوا عليه رسول الله، لأنه أمره بذلك وأعانه عليه. ما أبعد هذه الصفة مما وصف الله به أصحاب نبيه عليه السلام! حيث يقول: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ الآية.

ثم قال الكذاب: في البغذايين اليوم جماعة تُفسق عبد الله بن جعفر وتبرأ منه بأخذه الأموال من معاوية ويزيد وإنفاقه إياها في إصلاح مروءته، وتقف في أمر الحسن بن علي وتقول: إن كان احتجن ما أخذ من ربه أو أنفد على نفسه وأهله فهو فاسق فاجر غير مسلم ولا مؤمن، وإن كان فرقّه على المساكين فلا شيء عليه. فمن وصف قول أهل هذا المذهب في زعمه يقال له: قد فضحت نفسك وهتكت سترك بما بدا من جهلك. ويلك! هذه المعتزلة ببغداد وغيرها من مدن الإسلام مجتمعين ومتفرقين يُسألون عن من ذكرت أنهم يتبرؤون منه ويقفون فيه، فإن سُمع من واحد منهم شيء مما قلت فأنت صادق، وإن وُجدوا بأجمعهم يتولون مَنْ ذكرت

(١) في الأصل: بغضوا.

ويتقربون إلى الله بولايته علم أنك كاذب. وما سمعت أحداً قط قال في عبد الله بن جعفر والحسن بن عليّ رضوان الله عليهما ما قال إلا هو. وإني سمعته وهو معتزلي في آخر أيامه قبل أن تطرده المعتزلة من مجالسها وتنفيه عن أنفسها بقليل يقول في عبد الله بن جعفر والحسن بن علي ما حكاه عن المعتزلة فأقبل عليه مَنْ حضر بالتعنيف والتوبيخ وقالوا: «قصدت إلى مَنْ خَبَّرَ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أحد سيّدَيْ شباب أهل الجنة بمثل هذا القول» وكان ذاك أوّل عداوة المعتزلة له.

ثم قال: وأهل هذا المذهب يزعمون أن أموال الناس محرّمة عليهم. ثم مر في وصف قولهم. وهذا القول كان يقوله الخبيث في آخر صحبته للمعتزلة، وصحبه على ذلك أحداث فكلهم ظهر إلحاده وانكشف كفره، ولولا طهارة المعتزلة وبراءتها من الأدناس لقد كان عرضها هذا الخبيث عند إظهاره هذا المذهب، ولكن الله أظهر براءتها منه فكانت هي أشد الناس عليه حتى لقد هجره أكثرها فبقي طريداً وحيداً، فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة وتقرب إليهم بالكذب على المعتزلة. ثم نحل هذا القول الشنع الذي كان يقوله أبا مجالد، ثم ذكره بما هو أولى به وأحق. وشهرة أبي مجالد بالفقه والعلم والفضل والدعاء إلى الحق تغني عن الإطالة لوصفه. ما ظنك

برجل جمع العلم بالحديث والفقه والكلام وتفسير القرآن مع حسن بيان وفصاحة لسان وإظهار للحق والدعاء إليه والقصص به أيام حياته والصبر على الأذى في الله حتى لحق به رحمه الله!

ثم إن صاحب الكتاب خَبَّرَ بأخبار كأنها من خرافات النساء والصبيان، لم يكن يُشاكل كذبه في كتابه إلا ضَمُّ هذه الخرافات إليه ليكون كتابه يشبه بعضه بعضاً. ثم ذكر التصديق النجوم فرمى به أبا مجالد، وما رأيت أحداً قط كان أغلظ على مَنْ صدَّق بها منه ولا أشدَّ إقداماً على فعله منه، ولا رأيت أحداً كان أشدَّ تصديقاً من هذا الماخن لها فعكس القصة وأضاف إلى أبي مجالد ما قد عُرف هو الخبيث به.

ثم قال: وأنا مبتدئ الآن في رد ما حاولوا به التشنيع على الشيعة عليهم ومُدخلهم في أكثر مما أنكروه عليهم. يقال له: إن ابتدأت بما ذكرت على حسب ما مضى في كتابك من الكذب والسفه فقد كمل كتابك وصار الغاية في جمع الكذب وقول الزور والنهاية في السفه على العلماء، ولا أحسبك تفعل غير هذا. ثم قال: وموجه بالكلام نحو الجاحظ فإني وجدته قد جمع كل حق وباطل أُضيف إليهم في كتابه الذي يدّعي «فضيلة المعتزلة» وجعله أبواباً، منها باب ذكر فيه قول مَنْ قال منهم بالجسم والماهية وحدوث العلم والقول بالرجعة

وإضافتهم جميع ما اختلفوا فيه على نُصَّارِهِ إلى أئمتهم. وباب ذكر فيه جنائيتهم (بزعمه) على وُلد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنعهم من التفقه في الدين وإيهامهم إياهم أن الله يُلهمهم العلم إلهاماً بغير تعلم ولا طلب. وباب ذكر فيه طعنهم على الصحابة (بزعمه) وإكفارهم إياهم في ظنه. وباب ذكر فيه أن فيهم طبقة تزعم أن الله ينتقل في الصورة، وطبقة تزعم أن علياً هو الله، تعالى الله. (ثم قال بجهله) وسأعرفكم أنه لم يرد بالطعن على الشيعة وحدها، وإنما قصد إلى الإسلام. (ثم قال) فتفهموا ما أقول فإنه قريب واضح. يقال له: وكيف يكون الجاحظ قصد إلى الإسلام، وإنما عاب الرافضة ووصف وحشة قولها بمخالفته للإسلام ومضادته لما أتى به محمد عليه الصلاة والسلام؟ قال: ثم يقال له: هل يدل غلط مَنْ غلط منهم في القول بالجسم والماهية والبداء على فساد قولهم: إن بني هاشم أهدى الخلق جميعاً، وإنهم فوقهم في الفضل والعلم؟ فإن قال: نعم! قيل له: من أيّ وجه دُلّ عليه؟ يقال له: لم يزعم الجاحظ ولا أحد من المعتزلة أن التشيع لبني هاشم باطل فيدل عليه. وكيف يكون ذلك عند الجاحظ وعند إخوانه من المعتزلة كذلك، ورسول الله صلى الله عليه وسلم الذي هدانا الله به من الضلالة واستنقذنا به من الكفر والجهالة هاشمي وعلي بن أبي طالب هاشمي والحسن والحسين سيदा شباب أهل الجنة هاشميان، والعباس

ابن عبد المطلب كهل قريش هاشمي وعبد الله بن عباس^(١) حَبَّر هذه الأمة هاشمي وعلماء بني هاشم ونَسَاكهم كثير بحمد الله ونعمته؟ ولكن الجاحظ أراد بذكره للقول بالجسم والبداء وحدث العلم أن يخبر أن الرافضة قد اشتملت من العيوب في أصل الدين وفروعه على ما لم تشتمل عليه فرقة ممن ينتحل الإسلام، وأنهم قد جمعوا إلى إكفار المهاجرين والأنصار والكفر في القرآن ومخالفة سنة محمد عليه الصلاة والسلام الجهل بالتوحيد الذي هو أصل الدين وعمود الإسلام فلم يحصل في أيديهم من الإسلام أصل ولا فرع.

قال صاحب الكتاب: ثم يقال له: هل يجوز أن يخطئ في شيء مَنْ يصيب في غيره؟ (قال) فإن قال: لا! فقد دفع الوجود. وإن قال: نعم! قيل له: فما تنكر أن يكون خطؤهم في هذا المذهب لا يدفعهم عن الصواب في التشيع لبني هاشم؟. يقال له: ليس يدفع الجاحظ ولا أحد من المعتزلة أن يكون إنسان يخطئ في شيء ويصيب في غيره، وليس يدفع أيضاً أن يكون التشيع لبني هاشم صواباً وهُدى - اللهم إلا أن تريد بالتشيع لبني هاشم الرفض والقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف علي بن أبي طالب على أمتة وجعله الإمام من بعده، وأن المهاجرين والأنصار اجتمعوا فأزالوه عن الموضوع الذي وضعه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) في الأصل: جعفر عباس. وكلمة «جعفر» قد ضرب عليها الناصخ.

وأقاموا غيره اعتماداً منهم لمعصيته وقصداً إلى مخالفة أمره، فإن كنت هذا المذهب تريد فهو عند الجاحظ وعند جماعة المعتزلة ضلال وباطل وزور، كما أن القول بالجسم والبداء وحدث العلم ضلال وكفر. ثم قال صاحب الكتاب: فإن قال: ليس إلى هذا قصدت، وإنما أردت تعريف الناس سوء اختيارهم لهذه المذاهب، (قال) قلنا له: ليس لك في هذا إلا ما عليك أكثر منه. (وقال) إنا قد وصفنا من سوء اختيار أصحابك ما لا يوجد منه في اختيار الملحدين فضلاً عن اختيار أهل القبلة. يقال له: لو صدقت في الحكاية عن أصحابه لما وجدت لهم من سوء الاختيار إلاّ فرعاً^(١) لا يكاد ينجو منه عالم، ولكنك كذبت عليهم وحكيت عنهم ما ليس من قولهم وأضفت إليهم ما ليس منهم. وبعد فهل حكيت عنهم أن الاختلاف فيما بينهم إلاّ القول في فناء الأشياء وبقائها، والكلام في المعاني والقول في المعلوم والمجهول وفي المقطوع والموصول وفي إحالة القدرة على الظلم وفي التولد؟ وهذه أبواب من لطيف الكلام وغامضه وقد تدخل شبه على العلماء، وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدث العلم وأن الله تعالى قد كان غير عالم فعلم وأنه يبدو له البدوات وأنه اضطر عباده إلى الكفر به والمعصية له بالأسباب المهيّجات، والقول بالرجعة إلى

(١) في الأصل: فرع.

دار الدنيا قبل الآخرة وأن القرآن قد غُيِّرَ وبُدِّلَ وحرِّفَ عن مواضعه وزيد فيه ونُقِصَ منه وأن الفرائض والسنن قد غُيِّرَت وبُدِّلَت وزيد فيها ما ليس منها وأن الأمة ارتدَّت بعد نبيها وكفرت بعد إيمانها. هذا جملة من سوء اختيار الرافضة لو طلبت مثله في اختيار اليهود لما أصبته.

ثم قال صاحب الكتاب: ثم يقال له: أيُّما أشنعُ القول بأن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها غير متناهي القدرة ولا محدود العلم لا يلحقه نقص ولا يدخله تغيير ولا تستحيل منه الأفعال لا يزال قادراً عليها، أم القول بأن الله شيء ليس بجسم متناهي القدرة والعلم، وأن لما في ملكه وسلطانه آخرٌ سيفعله فإذا فعله لم يخف عدوه منه ضرراً؟. يقال له: كيف يجوز للرافضة القول بأن الله عزَّ وجلَّ جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها مع القول بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد، وأنه ذو صورة وقدر وهيئة، وكيف لا يكون محدود العلم مَنْ علَّمه محدث وهل يكون محدث غير محدود، وكيف لا يدخله تغيير وقد كان غير عالم ثم علم؟ ولو أرادت الرافضة أن تزعم أن ربها محدث يشبهها في جميع المعاني ومن جميع الوجوه هل كانت تعدو ما وصفته به؟ تعالى الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^ط عما وصفه به الجاهلون. وأما قول صاحب الكتاب:

«إن الله شيء ليس بجسم متناهي»^(١) العلم والقدرة» يريد به أبا الهذيل، فكذب وباطل. لم يقل أبو الهذيل قط: إن الله متناهي العلم والقدرة، وذلك أن أبا الهذيل كان يقول: إن علم الله هو الله، والله عنده ليس بنهي غاية ولا نهاية و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وإنما زعم أن المحدثات متناهية محدودة مُحْصَاة محاط بها غير خارجة من علم الله، وقد بينا قوله فيما مضى من كتابنا. ثم جميع ما حكى عن صاحب هذا القول بعد هذا فكذب عليه، والكذب لا يغني عن الحق شيئاً.

ثم قال صاحب الكتاب: أيما أشبه بخلط العلماء: غلط هشام في العلم، أم غلط أبي الهذيل فيه؟ فإن قال: هذا على قدر قوة الشبه وضعفها، (قال) قلنا له: فنحن نصف بعض ما يعتلّ به هشام في العلم، وما يعتلّ به أبو الهذيل لمذهبه، ثم انظر في العلتين فإنك إن أحببت الهدى لم يخف عليك مقدار الشبهتين. قال هشام: ليس يخلو القديم من أن يكون لم يزل عالماً لنفسه كما قالت المعتزلة، أو عالماً بعلم قديم^(٢) كما قالت الزيدية، أو عالماً على الوجه الذي ذهبت إليه. فإن كان عالماً بدقائق الأمور وجلالها لنفسه فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم لذلك وما علمه الآن فهو لم يزل عالماً به. (قال) فإن كان هذا

(١) في الأصل: متناه.

(٢) في الأصل: قديماً.

هكذا فلم يزل الجسم متحركاً، لأنه لا يجوز أن يكون الله [لم يزل] عالماً بأن الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم؛ ولا بدّ أيضاً من أن يكون [الجسم لا يزال متحركاً لأنه لا يجوز أن يكون] لا يزال عالماً بأن الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم؛ ولا بدّ أيضاً من أن يكون لا يزال عالماً بأن الجسم متحرك، إذ النفس التي لها ومن أجلها علم ذلك لا تزال^(١) موجودة. فنقول - والله الموفق للصواب - إن صاحب الكتاب لما اجتهد في تحسين قول هشام وتقوية مذهبه وقوة شبهته وصف الله - تعالى عما وصفه به - بأنه^(٢) جاهل بالأمور غير عالم بها. ولو كان القول على ما قال لم يجوز أن يقع من القديم فعلٌ أبداً، لأن الفاعل لا بدّ من أن يكون قبل فعله عالماً بكيف يفعله وإلا لم يجوز وقوع الفعل منه، كما أنه إذا لم يكن قادراً على فعله قبل أن يفعله لم يجوز وقوع الفعل منه أبداً. ألا ترى أن من لم يحسن السباحة لم يجوز منه وقوعها، وكذلك من لم يحسن الكتابة لم يجوز منه وقوعها؛ فإذا تعلّمها وعلم كيف يكتب جاز وقوع الكتابة منه، وكذلك الذي لا يحسن يسبح إذا تعلّم السباحة وعلم كيف يسبح جاز وقوعها منه. وهذا حكم كل فاعل: لا بدّ من أن يكون قبل فعله عالماً به وإلا لم يجوز وقوعه منه. فإذا زعم

(١) في الأصل: يزال.

(٢) في الأصل: وبأنه.

هشام أن الله جل ثناؤه قد كان غير عالم بغيره فكيف جاز وقوع الفعل منه وهو غير عالم كيف يفعله؟ فإن احتج محتج فقال: جاز منه وقوع الفعل بأن أحدث لنفسه علماً به فكان يحدث ذلك العلم عالماً بكيف يفعل أفعاله فجاز منه عند ذلك وقوع الأفعال، قيل له: وكيف يجوز أن يحدث لنفسه علماً، وكيف يفعل ذلك العلم، وهل استحالة وقوع ذلك العلم منه مع جهله بكيف يفعله إلا كاستحالة وقوع سائر الأفعال منه مع الجهل بكيف يفعلها؟ ولئن^(١) جاز وقوع الفعل ممن لا يعلم كيف يفعله قبل فعله له ليجوزن وقوعه من غير قادر عليه، لأن بُعد الفعل ممن لا يعلم كيف يفعله كبُعد ممن لا يقدر عليه. وقد ذكر جعفر بن حرب أنه سأل السكاك في حدوث العلم وعارضه بحدوث القدرة والحياة فلم يأت بفصل، فلما لم يتهياً له الفصل قال له بعض أهل المجلس: وما عليك يا أبا جعفر أن تجيب إلى أنه كان غير قادر ولا حيّ ثم قدر وحيى كما كان غير عالم؟ فأجابه إلى ذلك. فقال له جعفر: فعلى أي وجه قدر وحيى: أهو أحيأ نفسه وأقدرها، أم غيره أحيأه وأقدره؟ وبعد فإنما نرجع في إثباتك الله جل ذكره إلى المشاهدة، فهل شاهدت ميتاً عاجزاً أحيأ نفسه وأقدرها فتصف الله بذلك؟ فانقطع السكاك. ثم قال له جعفر وأخذ نعله بيده فقال: دلّ على أن هذه

(١) في الأصل: ولأن.

النعمل لم تصنع العالم إذا كنت قد أجزت أن يصنعه من ليس بحي ولا قادر ولا عالم! فلم يأت بشيء. وهذا كله لازم لهشام لا حيلة له فيه ولا منجى له منه. وبعد فأين أحدث العلم: في نفسه أم في غيره أم لا في شيء؟ فإن كان أحدثه في نفسه فقد صارت نفسه محلاً للإحداث، ومن كان كذلك فمحدث لم يكن ثم كان. وإن كان أحدثه في غيره فواجب أن يكون ذلك الغير عالماً بما حلّه منه دونه، كما أن من حلّه اللون فهو المتلون به دون غيره، وكذلك من حلّه الحركة فهو المتحرك بها دون غيره. وليس يجوز أن يكون عالماً بعلم في غيره كما لا يجوز أن يكون متحركاً بحركة في غيره ولا متلوّناً بلون في غيره، هذا كله محال. وليس يجوز أن يكون أحدثه قائماً بنفسه لا في شيء يحل فيه، كما لا يجوز أن يحدث حركة قائمة بنفسها لا في متحرك ولا لوناً قائماً بنفسه لا في ملون. هذه شبهة هشام بن الحكم التي وصفها صاحب الكتاب بالقوّة واجتهد في تصحيحها وبلغ غايته في تحسينها ثم عارض بها (زعم) شبهة أبي الهذيل في العلم. ولا أعلم شبهة هي أضعف ولا أوهى ولا أخطّ لمقدار من دخلت عليه من شبهة هشام في العلم، ولشبهة ابن كلاب في قدم الكلام أقوى من شبهة هشام في العلم. ثم إنا نرجع إلى ما حكاه صاحب الكتاب من الاعتلال لهشام في حدث العلم، فنقول - والله الموفق للصواب - إنه لما فسد أن يكون القديم جلّ ثناؤه عالماً بعلم

محدث لما يَبْنَاءُ، وفسد أيضاً أن يكون عالماً بعلم قديم لفساد قِدَمِ الاثنين،
صح وثبت أنه لم يزل عالماً بالأُمور دقيقتها وجليلها على ما هي عليه من
حقائقها لنفسه لا بعلم سواه. وأما قول صاحب الكتاب: «إنه إن كان لم يزل
عالماً بدقائق الأُمور وجلالها لنفسه فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك
لنفسه، لأنه الآن عالم بذلك وما علمه الآن فهو لم يزل عالماً به» ففساد
غير صحيح. والصحيح من القول هو أن الله جلّ ثناؤه كان ولا شيء معه، وأنه
لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه إياها وتسكن.
ونقول أيضاً: إنه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حَلَّتْها الحركة وأنها ساكنة
إذا حَلَّتْها السكون، فهو جلّ ذكره لنفسه لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول
الحركة فيه سيتحرك، وأنه في حال حلول الحركة فيه متحرك. ومما يبيّن
ذلك ويوضحه أن النبي صلى الله عليه وسلم، لو أعلمنا يوم السبت أن زيدا
يموت يوم الأحد لكنّا يوم السبت نعلم أن زيدا قبل حلول الموت فيه سيموت
يوم الأحد، ونعلم أيضاً يوم السبت أنه ميت يوم الأحد إذا حل الموت فيه.
ووجه آخر وهو أن الله لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك^(١)
بعد خلقه إياها، فإذا خلقها وأوجدتها ثم تحركت قلنا عند حلول الحركة
فيها: إن الله جلّ ذكره لنفسه يعلم أنها قد تحركت، لا لحدوث علم فيه

(١) في الأصل: سَتَحْرُك.

جلّ ثناؤه ولكن لحدوث الحركة في الجسم. وذاك أن الله يعلم الأمور على حقائقها لنفسه، فلما كان حقيقة العلم بالجسم قبل أن يتحرك أنه ليس بمتحرك وأنه سيتحرك كان عالماً به على ما هو عليه من ذلك. ولما كان حقيقته في حال حدوث الحركة فيه أنه متحرك كان عالماً به في حال حدوث الحركة فيه أنه متحرك لأن حقيقته أنه كذلك؛ وإنما اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بالعبارة عن اختلاف أحوال الجسم، فلما كانت أحوال الجسم مختلفة اختلفت العبارة عنها ثم اتصلت العبارة عنها بالعبارة عن العلم بها فاختلفت العبارة عن العلم بها لاختلاف ما اتصلت به من العبارة عنها. ونظير ذلك أنا نقول إذا كان زيد في البيت: عن السقف فوقه، فإذا علا زيد على البيت قلنا: إن السقف تحته، والسقف بحاله لم يتغير، ولكن لما اختلفت أحوال زيد فصار مرة تحت السقف ومرة فوقه اختلفت العبارة عنه ثم اتصلت العبارة عن أحواله المختلفة بالعبارة عن السقف فاختلفت العبارة عن السقف أيضاً باتصالها بالعبارة عن أحوال زيد المختلفة. وكذلك أيضاً لما اتصلت العبارة عن العلم بأحوال الجسم المختلفة بالعبارة عن أحواله اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بها، لا لأن العلم اختلف ولا تغاير. وهذا بين والحمد لله. ووجه آخر وهو شبيه بما مضى، أن الله جلّ ذكره لم يزل عالماً بالجسم ولا يزال عالماً به وبما يحلّه، وقول القائل: «يكون الجسم

وهو كائن وقد كان ويتحرك الجسم وهو متحرك وقد تحرك» إنما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله، ولكن إذا ذكر^(١) العلم مع اختلاف أحوال الجسم اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكر معه. فأما العلم به في الحقيقة فمتقدم غير حادث.

قال صاحب الكتاب: فإن زعموا أن الله يعلم لنفسه أن الجسم متحرك إذا تحرك ويعلم لنفسه أن الجسم ساكن إذا سكن من غير أن يحدث له علم، فليما أنكروا أن يكون الجسم متحركاً إذا خلى^(٢) مكانه وفرّغه، ساكناً إذا صار فيه وثبتت، من غير أن يحدث له حركة وسكون؟. فنقول - والله الموفق للصواب - إن الجسم لم تختلف العبارة عنه لاتصالها بالعبارة عن الاختلاف بشيء آخر فيجب أن نقول فيه ما قلنا في العلم، ولكن الجسم اختلفت أحواله في نفسه وتغايرت على العيان وعلم ذلك منه ضرورة. والشيء الواحد لا يخالف نفسه ولا يكون غيرها. فوجب بذلك أن الاختلاف والتغاير إنما وقع بين شيئين هما سواء وهما السكون والحركة. فلذلك قلنا: إن الجسم إنما يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه. والقديم جلّ ذكره عالم بالأشياء على ما هي عليه من حقائقها لم يزل ولا يزال كذلك، وإنما اختلفت العبارة عن علمه بالأشياء قبل أن يوجد لها وفي حال وجودها لاتصال العبارة عن علمه بالأشياء

(١) في الأصل: ذكرت.

(٢) في الأصل: خلا.

بالعبارة عن الأشياء المتغيرة المختلفة الأحوال، فاختلقت لاختلاف ما اتصلت به.

ثم إن صاحب الكتاب أكد هذا الكلام بكلام أتى به، وقد تقدم جواباً فيه. ثم قال صاحب الكتاب: فهذا بعض ما يحتاج به هشام من القياس. يقال له: قد نقضنا قياس هشام الفاسد وبيننا فسادَه وأوضحنا خطأه بقياس صحيح واضح قريب ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

قال صاحب الكتاب: وقد احتج من القرآن بقول الله عز وجل: ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ وبقولــــه: ﴿أَلَمْ يَخَفْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾. قال: فكما أن التخفيف حدث الآن فكذلك العلم بضعفهم^(١)، لأن الكلام الثاني معطوف على الأول. (قال) ولهاتين الآيتين نظائر في القرآن كثير كان يعتلّ بها كاعتلاله بهما. يقال له: قد أوضحت من جهل هشام ما كفيت خصمه مؤونة التشنيع عليه، لأنك أفصحت بلسانك أن هشاماً كان يزعم أن الله إنما يستفيد العلم بالشيء عند كونه وحدوثه كما يستفيد الناس، وقد كان قبل أن يستفيد جاهلاً بالأمر لا يدري ما يكون ولا ما يحدث - تعالى الله العالم بالأمر الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء. فأما قول الله عز وجل ﴿فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ ففيها

(١) في الأصل: بضعفه.

للعلماء تأويلان. قال بعضهم: «تعملوا بالطاعة» وهي نظير قوله «لَعَلَّكَ تَرْضَى» أي لترضى. وقال آخرون: «ليعلم عملكم موجوداً» وإن كان عالماً به قبل وجوده. وأما قوله: «أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ» ففيها قولان: أحدهما أن «الآن» وقعت على التخفيف وحده والعلم بالضعف متقدّم. ونظير ذلك قول القائل: «اليوم أصير إلى فلان وأعلم أنه لا ينصفني» فمصيره إليه حدث في اليوم وعلمه به متقدّم كأنه قال: «أصير إليه وأنا أعلم بأنه لا ينصفني». والوجه الآخر أن «الآن خفف الله عنكم وعلم الضعف منكم موجوداً» وإن كان عالماً به قبل وجوده.

ثم قال صاحب الكتاب: واحتج من الإجماع بقول المسلمين: «الدار دار محنة، وإنما خلقت ليمتحن العقلاء فيها». قال هشام: وليس يصح الامتحان فيها لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها. ولو جاز أن يمتحن الشيء من يعلمه من جميع وجوهه جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه. فلما فسد تعرفه ممن لم يبق عليه من العلم به شيء فسد امتحانه ممن قد أحاط علمه بجميع حقائقه. فنقول - والله الموفق للصواب - إن التعرف سبب^(١) للمعرفة موصل^(٢) إليها، ومن المحال أن يتقدم المسبب سببه، وذلك أن الأشياء المعروفة لا تعدو أحد أمرين: إما أن تكون مستندلاً عليها

(١) في الأصل: سبباً

(٢) في الأصل: موصلاً.

أو محسوسة؛ فالاستدلال هو تعرّف الأشياء المستدلّ عليها و[الحس هو] إدراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس. ومن المحال أن تكون المعرفة لتقدّم الاستدلال الموصل إليها والحس الذي هو سبب إليها. وهذا بيّن واضح لا يخفى على ذي عقل. وليست هذه العلة موجودة في امتحان من قد علم أنه [غير] مطيع للممتحن له، إذ كان الممتحن له قد علم أنه قد أقدر من امتحنه على ما أمره به وأعانه عليه وأوضح له الطريق إليه ورغبه فيه ورهبه من تركه بغاية الترهيب فأثر الكفر على الإيمان و المعصية على الطاعة؛ فالمكلف لمن وصفنا شأنه الإيمان الممتحن له بفعله محسن إليه متفضل عليه وهو المسيء إلى نفسه، وإساءته إلى نفسه لا تغيّر إحسان الممتحن له ولا تزيل تفضله عليه.

ثم قال صاحب الكتاب: قال هشام: فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم وما معنى الاحتجاج عليهم وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيماً مَنْ دعا مَنْ يعلم أنه لا يستجيب له وَمَنْ لا يرجو إجابته؟. يقال له: فكان الله عند هشام إنما كان حكيماً في امتحانه لخلقه وأمره ونهيه لجهله بما تؤول إليه أمورهم، ولو كان بها عالماً كان غير حكيم! وكفى بقول قُبْحاً أن يكون قائله تلجأ في زوال السفه عن خالقه [إلى] أن وصفه بالجهل بخلقه وبما^(١) تؤول إليه

(١) في الأصل: ولما.

أمورهم وإلى ما يكون مصيرهم. ثم نقول: إن الله جلّ ذكره لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعاله وأعمال خلقه لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، وإن إرساله الرسل واحتجاجه على خلقه وتعريضهم للمحنة صواب في التدبير حسن جميل لا يقدر مَنْ أنصف من نفسه وترك الميل إلى هواه أن يدفعنا عنه. وذلك أن من خالفنا مُقِرّاً أن خلق مَنْ قد علم منه أنه يطيع ويؤمن ويستحق الخلود في الجنان حسن جميل. فإذا كان هذا على ما وصفنا ثم أرينا مَنْ خالفنا أن الذي علم منه أنه يكفر قد فعل به من التعريض والمحنة والبيان والتقوية والمعونة والدلالة والدعاء مثل الذي فعل بالذي علم أنه يؤمن ويطيع، فقد صح أن خلق مَنْ علم منه أنه يكفر ويعصي في الحكمة كخلق من علم منه أنه يؤمن ويطيع، إذ كان الأمر الذي حَسُنَ له خلق مَنْ علم منه أنه يؤمن ويطيع هو تعريضه لما يوصله إلى الخلود في جنات النعيم. وقد كفر الكافر ومعصيته وإساءته إلى نفسه لا تغيّر إحسان الله إليه بل ترجع باللوم على الإساءة إلى من فعلها وهو الكافر العاصي، وترجع بالوصف بالإحسان والإنعام إلى فاعله وهو الله جلّ ثناؤه. وكما أن داعياً لو دعا النبيّ صلى الله عليه وسلم إلى الكفر بالله والشرك لم يكن ترك النبي عليه الصلاة والسلام لإجابته ولا إياؤه^(١) لقوله بالذي يدفع عنه أن يكون قد دعا إلى أمر قبيح ليس

(١) في الأصل: إياؤه.

بحسن ولا جميل، فكذلك ترك الكافر ما أمره الله به من الطاعة لا يدفع أن يكون ما أمره الله به حسناً ليس بقييح.

ثم قال صاحب الكتاب: قال هشام: وما وجه قول الله لموسى وهارون ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾؟ هل يجوز مثل هذا الكلام ممن قد علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه، وهل يصح إلا من المتوقع المنتظر؟. يقال له: وهذا مما أكدت به أن هشاماً زعم أن الله تعالى أمر موسى وهارون أن يدعوا فرعون إلى الإيمان به وهو جاعل بما يجيبهما به لا يدري أيقبل منهما أو يردّ عليهما؟. فليت شعري على أي وجه عند هشام قال لهما ﴿فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِأَيِّتِنَا أُنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ﴾ (٢٥): أعلى العلم منه بذلك - فهذا ترك قوله - أم على التبخيت والتخويف؟ فالقائل لما لا يدري أيكون أم لا يكون: إنه كائن، كاذب عند كل ذي عقل. هذا قول هشام وهذه شبهه. ثم يزعم صاحب الكتاب أن شبه الرافضة في الغموض والشدة كشبه من غلط من المعتزلة. ولعظيم ما وصف به هشام ربه لخروجه من الإسلام خروجاً لا شبهة فيه على مسلم قال فيه الشاعر:

ما بال مَنْ ينتحل إلا سلاماً متّخذاً إمامه هشاماً

ثم إنا نرجع إلى الآية فنقول: إن معنى قول الله عز وجل ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾: ليتذكر ويخشى، وهو نظير قوله ﴿وَمِنْ آتَايَ الْيَلِّ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى﴾ لا على الشك. فكذاك هي ثم. والله محمود.

قال صاحب الكتاب: قال هشام: فإن سألتنا المعتزلة عن قوله ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُبُؤُوا عَنْهُ﴾ ونحوها من القرآن فليس هذا (زعم) إلا كالذي يسألون عنه من قوله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِمُؤْمِنٍ أَحَدٍ إِلَّا بِلِذَنِ اللَّهِ﴾ ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ و﴿هَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ﴾ ﴿تَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ و﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ونحو هذا من الآي، ولن يكون مخرجنا دون مخرجهم ولن يضيق علينا من التأويل ما يتسع عليهم. فالويل لصاحب الكتاب! لو أراد أن يقول: إن هشاماً لا شبهة له ولا حيلة عنده في تأويل ما ذكر أن المعتزلة سألته عنه من هذه وأخواتها من آي القرآن، هل كان يزيد على ما حكى عنه؟ أو ليس قد علم كل من قرأ كتابه أنه لم يترك تأويل الآية ويفزع إلى المعارضة بذكر الآيات التي تُسأل المعتزلة عنها في القدر إلا لعجزه عن أن يأتي لها بتأويل؟ ثم إنا نقول: إن تأويل المعتزلة للآي التي ذكرتها

معروف مشهور في كتبهم. فهلا ذكرت أنت تأويل هشام فيما ذكرت أن المعتزلة تسأله عنه لنعلم أنه قد لجأ إلى شبهة؟ وأي شبهة تكون لرجل يزعم أن الله تعالى لا يعلم الشيء حتى يكون وهو يسمع الله عز وجل يخبر عن أشياء لم تكن أنها ستكون وعن أشياء لا تكون أن لو كانت كيف كانت تكون، لولا حيرة صاحب الكتاب وجهله بما يكون منه؟ فأما تأويل المعتزلة لما تلا من الآيات فسهل قريب. أما قوله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَآرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ أي بعلم الله وتخليته. وأما قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ فإن هذا خبر عن قدرته وأن الذين عصوه وكفروا به لم يغلبوه وأنه لو شاء لأدخلهم في الإيمان كرهاً وأجبرهم عليه جبراً. وأما قوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ﴾ فإن هذا خبر عن اختلافهم ولم يضيف اختلافهم إلى نفسه جلّ ذكره بل أضافه إليهم؛ وليس علينا في هذه الآية مسألة ولكن صاحب الكتاب كالسكران. وأما قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ و﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ فليس ذلك على أنه منعهم مما أمرهم به - تعالى عن ذلك - ولكنه على الاسم والحكم والشهادة. ألا تراه يقول «بكفرهم» وإنما ختم على قلوبهم ما فيها من الكفر. وأما قوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، تَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ فإن الله جلّ ذكره يريد أن يضل الكافر وإضلاله إياه تسميته إياه ضالاً

وحكمه عليه بما كان منه من الضلال. وأما قوله ﴿تَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ فإنما ذلك بما يسمعه من الوعيد على ضلاله في آي القرآن وعلى السنة الرسل عليهم السلام من لعنه وشمته والبراء منه فيضيق صدره لذلك. وأما قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ فإنما اخبر نبيه عليه السلام أنه «لا يقبل منك من تحب قبوله منك، ولكن الله قادر على أن يدخل في الإيمان من يشاء من حيث يجبره عليه ويضطره إليه». وقالوا فيها وجهاً آخر قالوا: «إنك لا تحكم بالهداية لمن تحب لأنك لا تعلم باطن الخلق، ولكن الله يحكم لمن يشاء» ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ أي من علم منه أن باطنه كظاهره فذلك المهتدي عنده، وإنما عليك أنت الحكم بالظاهر. ويقال: إنها نزلت في أبي طالب. فهذه تأويلات المعتزلة لما تلا من الآيات وكلها واضحة قريب غير خارج من اللغة ولا مستكره المعنى ونحمد الله رب العالمين.

ثم قال: وقد أجمع الموحدون على أن الله كان ولا شيء، فإذا كان هذا هكذا وكان العلم لا يقع إلا على شيء فلا معنى لقول النائل: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل كونها، إذ الأشياء لا تكون أشياء قبل كونها. يقال له: إن قول الموحدين: إن الله كان ولا شيء، صواب صحيح، وليس ذاك بمفسد أن يكون الله لم يزل عالماً بالأشياء لأن الأشياء تكون. والمعتزلة لما قالوا: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء،

لم يزعموا أن الأشياء معه لم تزل. إنما قالوا: إنه لم يزل عالماً بأن الأشياء تكون وتحدث إذا أوجدتها وأحدثها سبحانه وبحمده. وأما قوله: إن الأشياء لا تكون أشياء قبل كونها، فإن أراد أن الأشياء لا تكون أشياء موجودات قبل كونها فصحيح مستقيم، ولكنها أشياء تكون وأشياء تحدث إذا أحدثها صانعها. ولو كان لا شيء معلوم إلا موجود كان لا شيء مقدور عليه إلا موجود، ولو كان ذلك كذلك لكان الفعل مقدوراً عليه في حاله غير مقدور عليه قبل حاله كما كان معلوماً في حاله وغير معلوم قبل حاله. ولو كان هذا هكذا كان القول بأن الله لم يزل قادراً محالاً كما أن القول بأن الله لم يزل عالماً عند هشام خطأ.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما أبو الهذيل فإنه اعتل في نهاية علم الله بقول الله ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وذكر أن هذا من قوله يوجب لعلمه غاية لا يتجاوزها إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية، وقد كذب وقال الباطل. لم يقل أبو الهذيل: إن علم الله ذو غاية ولا نهاية، ولا إنه محصور محدود. وذاك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله؛ فلو زعم أن علم الله متناهٍ لكان قد زعم أن الله متناهٍ، وهذا شرك بالله وجهل به عند أبي الهذيل. ولكنه كان يقول: إن المحدثات ذات غايات ونهايات مُحْصَاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء. ومما يدل على ميل صاحب الكتاب وتعصبه مع هشام

على أبي الهذيل رحمه الله، أنه ذكر ما احتج به هشام من القياس في أن علم الله محدث وما استدلل به من الخبر وأكد ذلك بغاية ما أمكنه، وترك أن يحتج لأبي الهذيل بحرف واحد مما كان أبو الهذيل يحتج بها وبآيات من القرآن وأشياء من الإجماع، ولكنه قول ليس يقول به أحد من المعتزلة فتخير بشبهته في القول به؛ على أننا قد ذكرنا في أول الكتاب من الاحتجاج^(١) له طرفاً.

ثم إن صاحب الكتاب سأل أبا الهذيل في عمومته الكل للأشياء المحدثات بسؤال سأل عنه جعفر بن حرب في كتابه «كتاب المسائل في النعيم»، فويل لصاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة ويخبر بضعفها في الكلام، ثم لا نجده يلجأ في مسألة ولا جواب إلا إلى مسائنها وجواباتها؟ فقال: هل دخل تعالى في هذا الكل الذي وصف الله نفسه بالعلم به؟ فإن قال: نعم! فقل له: أوليس القديم ليس بذئ نهاية؟ فمن قوله: بلى! (قال) فقليل له: أفلا ترى أن الكل قد وقع على ما ليس بذئ نهاية؟ وهذا هدم عليك. فما

(١) صححه الناسخ وكان قد كتب «الإجماع».

أنكرت إذ كان هذا هكذا أن يكون ما وصف الله نفسه بالعلم به غير متناهٍ وإن كان واقعاً تحت الكل؟ (قال) وإن زعم أن الله لم يدخل في هذا الخبر لأنه ليس بمتناهٍ والكل لا يقع إلا على متناهٍ، وإنما دخل فيه ما يكون في الدنيا لأنه محدود متناهٍ، (ثم قال) فغلط أبي الهذيل يوازي غلط هشام فيه؛ ولو قلت: إن غلط أبي الهذيل أفحش، لرجوت أن أكون صادقاً. يقال له: نحللت أبا الهذيل قولاً لا يقوله ولا يعتقده. وشتان بين قول هشام في العلم وهو يتدين به ويعتقده وقد مات عليه، وبين قول كان أبو الهذيل يتكلم فيه على البور والنظر ثم تاب قبل موته من الكلام فيه لما رأى من ظن الناس أنه يقول به! على أن الفصل عند أبي الهذيل بين ما قاله وبين ما عارضه به صاحب الكتاب أن المخبر خارج من حكم خبره وأنه [غير] متناهٍ ووجب أن [يكون] لكل شيء سواه كلٌّ وأنه متناهٍ لعموم الخبر. قال: وذاك نظير قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

ثم قال صاحب الكتاب: وهشام الفوطي يوافق هشام بن الحكم فيما استشنع من قوله في العلم. ونقول: إنه قد كذب على هشام الفوطي كذباً لا شبهة فيه على أحد عرف شيئاً من الكلام. وقول هشام بن الحكم عند هشام الفوطي كفر وشرك وجهل بالله، والله جل ذكره عند هشام الفوطي لم يزل عالماً لنفسه لا يعلم محدث،

على أبي الهذيل رحمه الله، أنه ذكر ما احتج به هشام من القياس في أن علم الله محدث وما استدلل به من الخبر وأكد ذلك بغاية ما أمكنه، وترك أن يحتج لأبي الهذيل بحرف واحد مما كان أبو الهذيل يحتج بها وبآيات من القرآن وأشياء من الإجماع، ولكنه قول ليس يقول به أحد من المعتزلة فتخبر بشبهته في القول به؛ على أنا قد ذكرنا في أول الكتاب من الاحتجاج^(١) له طرفاً.

ثم إن صاحب الكتاب سأل أبا الهذيل في عمومته الكل للأشياء المحدثات بسؤال سأل عنه جعفر بن حرب في كتابه «كتاب المسائل في النعيم»، فويل لصاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة ويخبر بضعفها في الكلام، ثم لا نجده يلجأ في مسألة ولا جواب إلا إلى مسائلها وجواباتها؟ فقال: هل دخل تعالى في هذا الكل الذي وصف الله نفسه بالعلم به؟ فإن قال: نعم! فقل له: أوليس القديم ليس بذئ نهاية؟ فمن قوله: بلى! (قال) فقل له: أفلا ترى أن الكل قد وقع على ما ليس بذئ نهاية؟ وهذا هدم عليك. فما

(١) صححه الناسخ وكان قد كتب «الإجماع».

أنكرت إذ كان هذا هكذا أن يكون ما وصف الله نفسه بالعلم به غير متناهٍ وإن كان واقعاً تحت الكل؟ (قال) وإن زعم أن الله لم يدخل في هذا الخبر لأنه ليس بمتناهٍ والكل لا يقع إلا على متناهٍ، وإنما دخل فيه ما يكون في الدنيا لأنه محدود متناهٍ، (ثم قال) فغلط أبي الهذيل يوازي غلط هشام فيه؛ ولو قلت: إن غلط أبي الهذيل أفحش، لرجوت أن أكون صادقاً. يقال له: نحلت أبا الهذيل قولاً لا يقوله ولا يعتقده. وشتان بين قول هشام في العلم وهو يتدين به ويعتقده وقد مات عليه، وبين قول كان أبو الهذيل يتكلم فيه على البور والنظر ثم تاب قبل موته من الكلام فيه لما رأى من ظن الناس أنه يقول به! على أن الفصل عند أبي الهذيل بين ما قاله وبين ما عارضه به صاحب الكتاب أن المخير خارج من حكم خبره وأنه [غير] متناهٍ ووجب أن [يكون] لكل شيء سواه كلٌّ وأنه متناهٍ لعموم الخبر. قال: وذاك نظير قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

ثم قال صاحب الكتاب: وهشام الفوطي يوافق هشام بن الحكم فيما استشنع من قوله في العلم. ونقول: إنه قد كذب على هشام الفوطي كذباً لا شبهة فيه على أحد عرف شيئاً من الكلام. وقول هشام بن الحكم عند هشام الفوطي كفر وشرك وجهل بالله، والله جلّ ذكره عند هشام الفوطي لم يزل عالماً لنفسه لا يعلم محدث،

وإنما زعم أن الأشياء المحدثات لم تكن أشياء قبل إحداث الله لها. هذا قوله؛
وأما ما حكاه صاحب الكتاب عنه فكذب وباطل.

ثم قال: وشيء آخر وهو أن السُّكْنِيَّة بأسرها تقول في العلم بقول هشام
بن الحكم. والسُّكْنِيَّة فرقة من فرق أهل العدل. وجههم يقول بمثل القول الذي
أنكره الجاحظ على هشام. (قال) فإن قال: السُّكْنِيَّة ليست معتزلة وكذلك
جهم، (قال) قلنا: إن لم تكن السُّكْنِيَّة معتزلة فإنها عدلية، وإن لم يكن جهم
معتزلاً فإنه موحد. يقال له: إنا لم ندفع أن يكون قد شارك هشام بن الحكم
في قوله في العلم غيره من أهل الجهل بالله والكفر به، وليس بحجة لهشام بن
الحكم موافقةُ جهم له في حدث العلم لأن الحجة عليهما فيه واحدة. وما
إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى
المعتزلة لقوله بخلق القرآن. ولجهم عند المعتزلة في سوء الحال والخروج
من الإسلام كهشام بن الحكم. وأما ذكر السُّكْنِيَّة فلسنا ندفع أن يكون بشر
كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد
ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في
الوعد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع
القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة
بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان

هذه الخصال الخمس^(١) فهو معتزلي. فأما قوله: «فليس ابن شبيب ولا موسى واصلح وغيلان وثمانية وأبو شمر وكلشوم منكم وإن وافقوكم في التوحيد والعدل بخلافهم في المنزلة بين المنزلتين» يقال له: أما ثمانية فما سمعنا أحداً قط يحكي عنه خلاف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، ولقد كذبت عليه وقلت الباطل. ولثمانية كان أشدّ فخرأً باسم الاعتزال من أن يخلّ منه بحرف يزيل عنه اسمه. وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي؛ وهذه رسائله قد طبّقت الأرض تشهد بكذب صاحب الكتاب عليه. وأما من سوى ذلك فليس تفتقر المعتزلة إلى إضافتهم إلى أنفسهم ولا إلى إدخالهم في جملتهم.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما البداء فإن حُذِّق الشيعة يذهبون إلى ما يذهب إليه المعتزلة في النسخ، فالخلاف بينهم وبين هؤلاء في الاسم دون المسمى. يقال له: إن الرافضة لا تعرف ما حكيت، وإنما خرّجه لهم منذ قريب نفر صحبوا المعتزلة. فأما الرافضة بأسرها فإنها تقول بالبداء في الأخبار وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبداء في الأخبار في شيء.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما من خالف سبيل هؤلاء من الشيعة فإنهم رجعوا منه إلى أمور: منها قول الله ﴿يَمَحُورُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^ط وَعِنْدَهُ

(١) في الأصل: الخمسة.

أَمْ أَلْكَتَبُ. يقال له: إنه ليس في الآية التي تلوتها ما يوجب البداء، وقد تأولها أهل العلم من المسلمين على خلاف ما تأولتها الرافضة. فقال بعضهم: إن الله جلّ ذكره جعل الأجل للمؤجلين فيه في كتاب نسخته الملائكة الذين تُعبدوا بحفظ الخلق، فتكون للإنسان عندهم نقطة أجلاً معلوماً ثم علة أجلاً ثم مضغة أجلاً معلوماً، فإذا نقله عظماً كتب اسمه إلى ما نقله إليه ومحاها من الكتاب أن يكون مضغة ثم ينقله طفلاً، فإذا بلغ أشده محا اسمه أن يكون في الكتاب طفلاً وكتبه بالغاً، وإذا رده إلى أرذل العمر محا اسمه أن يكون في الكتاب قوياً عاقلاً ويكون كافراً أجلاً معلوماً، فإذا أسلم محاها من الكتاب الذي كتبت الملائكة عليه فيه أنه كافر، وإذا كان حياً ثم أماته محاها من كتابه أن يكون اسمه فيه حياً وكتبه ميتاً. «وَعِنْدَهُ أَمْ أَلْكَتَبُ» يقول: وعند الله أصل كتاب هذا مجموع فيه تنسخ منه الملائكة ما تقدّم من علم الله قبل كونه وهو مكتوب فيه كم يكون نقطة وكم يكون علة وكم يكون حياً. وقال بعضهم: لكل أجل كتاب، يقول: لكل كتاب أجل؛ للتوراة أجل أي وقت يعمل بما فيها، وللإنجيل أجل أي وقت وللزبور وقت وللقرآن وقت «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ» من تلك الكتب «وَيُثَبِّتُ» ما يشاء «وَعِنْدَهُ أَمْ أَلْكَتَبُ» يعنى الأصل الذي نسخت منه هذه الكتب وهو قوله «وَلَئِنْ» في أَمْ أَلْكَتَبُ لَدَيْنَا لَعَلٌّ حَكِيمٌ. وقال بعضهم:

مع ابن آدم ملكان منذ أدرك يكتبان الخير والشر ثم يمحو الله من ذلك ما يشاء ويثبت ما يشاء. وهذه التأويلات كلها جائزة، وتأويل الرافضة لهذه الآية واختيارها له دون ما ذكرنا من التأويلات الصحيحة يشبه سائر اختياراتها من التشبيه والجبر والقول بالرجعة وإكفار المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان.

ثم قال صاحب الكتاب: ومن حججها قول الجماعة: «الصدقة تدفع القضاء المبرم». ومنها ما جاء في الحديث: «ما ترددت في شيء ترددي في قبض روح عبدي المؤمن». (ثم قال) ولهم فيه حجج كثيرة ليس هذا موضع ذكرها. ونقول: إن هذا الذي ذكره صاحب الكتاب يشبه لعمري أدلة الرافضة وحججها، ويتعالى الله عن أن يتردد في شيء من أفعاله. والجماعة التي قالت: «الصدقة تدفع القضاء المبرم» فلقولها تأويل وهو أن من منع زكاة ماله فقضى الله عليه أنه فاجر فاسق من أهل الوعيد، فإذا تصدق بها وأخرجها أزال الله عنه ذلك القضاء وقضى له بقضاء غيره وهو أنه يرتقي من أهل الوعد في الجنة. وهذا وجه حسن سهل قريب.

ثم قال صاحب الكتاب: وليس هو مع ما فيه بأشنع من قول الجاحظ وأستاذه النظام: إن الله لا يقدر أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقص منه ذرة، لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه في العدد، (ثم قال) ولفعلاً تعرض له البدوات ولا تتعذر عليه الأفعال أنبه

ذكراً وأعلى شأناً من فعّال لا يستطيع أن يزيد في فعله شيئاً ولا ينقص منه شيئاً ولا يقدّمه ولا يؤخّره. فويل صاحب الكتاب! ما أشدّ بهته وأقلّ حياءه! متى قال إبراهيم أو أحد من المعتزلة: إن الله جلّ ذكره لا يقدر على شيء مما ذكره؟ وإن القول بما^(١) حكاه صاحب الكتاب عند إبراهيم وعند كل منتحل للإسلام كفر وشرك، وليس في الكذب على الخصوم درك. وبحسب صاحب الكتاب أن قارئه يعلم ضرورة أنه قد كذب فيه على إبراهيم وأصحابه، لأن قول إبراهيم معروف عند مخالفه محفّوظ كحفظه عند أصحابه. ثم يقال: إن الفعّال الذي تبدو له البدوات في أفعاله إنما ذاك بجهله بالأمور، فإذا فعل فعلاً وخبر بخبر ثم تبين له أنه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عنه إلى غيره، والموصوف بهذا منقوص والنقص من أعلام الحدث، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما القول بالرجعة فإن الشيعة تزعم أنها لا تنقض توحيداً ولا عدلاً ولا استحيل في القدرة ولا يفسد فعلها في الحكمة. وما كان هكذا فليس يدفعه العقل. ولن يبطل عندهم إن كان باطلاً إلا بالسّمع. يقال له: ليس كل ما لم يُبطل توحيداً ولا ينقض عدلاً ولا يستحيل كونه في القدرة، فلنا أن نصف الله عزّ وجلّ بأنّه يفعل ولا خبر أنّه يفعل. وقد علمنا أنّه ليس

(١) في الأصل: لما.

بمستحيل أن يحول الله أبا قبيس ذهباً، وأن ذلك لو كان لم ينقض تحيداً ولم يبطل عدلاً. وليس لنا وإن كان ذلك كذلك أن نصف الله بأنه يفعله، إذ كان الخبر لم يأتنا^(١) بأنه يفعل ذلك.

فكذلك القول بالرجعة. ليس لنا أن نقول به وإن كانت غير مستحيلة في القدرة، إذ كان الخبر لم يأت بها بل قد أتى بإبطالها ونفيها. ثم قال: وللمسمع طرق ثلاث: أحدها القرآن والآخر الإجماع والثالث الخبر الموجب للعلم. (قال) فأما القرآن فقد نطق بها في غير موضع، منها قوله ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾. يقال له: هذه الآية تبطل القول بالرجعة، لأن الله خلق بني آدم من نطف ميتة ثم يحييهم في دار الدنيا ثم يميتهم ثم يحييهم يوم القيامة فذلك موتان وحياتان. وأحسب صاحب الكتاب ليس يحسن الحساب أيضاً فلذلك احتج بهذه الآية. قال: ومنها قوله: ﴿أَوَكَلِّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾. يقال له: إنا لم ننكر أن يكون الله قد أحيا من أخبر أنه أحياهم - هذا لا يدفعه مسلم - وإنما أنكرنا على الرافضة قولها: إن الله يعيد الخلق الذين أ ماتهم إلى دار الدنيا قبل القيامة. ثم قال: وأما الإجماع فإنه قد جاء بأن عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويردهم إلى دار الدنيا. يقال له: وهذا أيضاً كالذي قبله: قد علمنا أن الله قد أحيا الموتى على

(١) في الأصل: ياتينا.

يدي عيسى بن مريم صلى الله عليه، وقد نطق بذلك القرآن نصاً. ثم قال: وقد جاءت الأخبار الصادقة مشروحة مفسرة وليس فيها إلا خلاف الأموية فقط، لأن الأموية على إبطالها، وليس في خلاف الأموية ما هوّل به الجاحظ. يقال له: ليس تسهيلك للقول بالرجعة بمزيل للشبهة ولا بمخرج للرافضة من الكفر بالقول به. وإنما تسميتك مَنْ أنكر القول بالرجعة أمويةً كبعض ما مضى من كذبك في هذا الكتاب وبهتك. ثم يقال له: ألسنت تعلم أن الخوارج والمرجئة والمعتزلة والحشوية والزيدية والجارودية والأمة كلها إلا أهل الإمامة تنكر القول بالرجعة وتدفعها وتكفر قائلها وتخرجه من الإسلام؟ ولعلم الرافضة بخروجها من الإسلام عند الأمة في قولها بالرجعة قد تواصلوا بكتماها وألا يذكروها في مجالسهم ولا في كتبهم إلا فيما قد أسروه من الكتاب ولم يظهره.

ثم قال صاحب الكتاب: وليس بين الأمة خلاف في فساد قول النظام: إن من نام مضطجعاً لم تجب عليه طهارة، وإن من ترك الصلاة عامداً لم تجب عليه إعادة. وهذان القولان أشنع عند العامة من القول بالرجعة. يقال له: هذا كذب على إبراهيم لم يقل به فتشاغل به، وقد بينّا ذلك فيما مضى من كتابنا. ثم قال: ولو قيل لهم «إن النظام يزعم أن الله خلقكم خلق آدم وأنه قد أوجدكم في الدنيا منذ ألف سنة وأكثر منها» لأيسوا،

لاستشناعهم هذا القول، قول من قال بالرجعة من الشيعة. يقال له: قد كثرت كذبك على المعتزلة في هذا الكتاب حتى لقد كان الوجه في نقض كتابك أن يُكْتَبَ على ظهره: «كذب صاحب الكتاب فيما حكاه على المعتزلة» ثم إنا نقول له: إن الرواية قد جاءت عن النبي عليه السلام أن الله مسح ظهر آدم فأخرج ذُرِّيَّته منه في صورة الذر. وجاء أيضاً أن آدم عليه السلام عرضت عليه ذريته فرأى رجلاً جميلاً فقال: «يا رب من هذا؟» قال: «هذا ابنك داود». فكيف تنكر العامة ما ذكر صاحب الكتاب أنها تنكره وأنها تأنس بالرجعة إذ ذكر لها ما حكاه عن إبراهيم وهي تروي عن النبي صلى الله عليه وآله ما حكيته؟ بل لو سمعت العامة قول الرافضة بالرجعة وما ترويه عن من يَأْتُمُون به من الرجوع إلى دار الدنيا قبل القيامة وكيف يظهرون على أعدائهم [لحكمت] لخروج قائله من دين^(١) الإسلام. على أن ما حكاه عن إبراهيم كذب وباطل. وإنما أردنا أن نخبر أن قائلاً لو قال به لكان عند العامة دون القائل بالرجعة.

ثم قال: فأما القول بالماهية فقد قال به شيخا المعتزلة ضرار وحفص الفرد وقد كان ثامة يقول بها، وممن كان يقول بها أيضاً حسين النجّار وسفيان بن سَخْتَان وبرغوث. يقال له: أما ضرار وحفص فليسوا من المعتزلة لأنهما مشبهان لقولهما بالماهية.

(١) كانت في الأصل ابتداءً كلمة أخرى فصحبها الناسخ ولم يوضح رسمها.

ولقولهما بالمخلوق. وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن
المعتمر:

فنحن لا نُنْفَكُ نُلْقَى عاراً نفر من ذكرهم فراراً
ننفيهم عنا ولسنا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهنم وما لجهنم^(١) وصحب عمرو ذي الثقي والعلم

وأما إضافته القول بالماهية إلى ثمانية فكذب وباطل. وأما حسين
وسفيان وبرغوث فقد كانوا على ما وصف ولا يبعد الله غيرهم. والعجب
كيف لم يضيفهم إلى المعتزلة لقولهم بخلق القرآن؟ ثم انظر إلى مناقضة
صاحب الكتاب وقلة تحفظه! قد زعم فيما مضى من كتابه أن ثمانية ليس
بمعتزلي لأنه (زعم) لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ثم زعم هاهنا أن من
يقول بالماهية من المعتزلة ضرار وحفص^(٢) وثمانية، فجعله معتزلياً بعد أن
أخرجه من الاعتزال. ولذلك ما قيل: «وينبغي للكذاب أن يكون حافظاً».

ثم قال: وأما إضافة الشيعة لمذاهبها إلى أسلافها فليس ذلك بأعجب من
إضافة أهل الإمامة لمذاهبها مع اختلافها وتضادها إلى رسولها. فإن كان ما فعلته
الشيعة من ذلك يفسد مذهبها في التشيع لبني هاشم فما فعلته الخوارج والمعتزلة
والمرجئة والشيعة وأصحاب الحديث من إضافتهم ما هم عليه إلى المصطفى

(١) في الأصل: ومال جهنم.

(٢) في الأصل: ضراراً وحفصاً.

عليه السلام يبطل مذهبهم في التوحيد وفي الإقرار بمحمد عليه السلام. يقال لصاحب الكتاب: إنك ذهبت عما أَرَادَه الجاحظ وقصد إليه بكلامه. والذي أَرَادَه الجاحظ الإخبار عن جناية الرافضة على كثير من آل أبي طالب بما روت عنهم من التشبيه والقول بالصورة وتثبيت البداء والقول بالرجعة وإكفار الأمة ومخالفة السنن والطعن في القرآن، فأوحشوا كثيراً من الناس منهم واتهموهم عند كثير منهم. هذا الذي أَرَادَه الجاحظ وقصد إليه، وقد بينه في كتابه «كتاب فضيلة المعتزلة» وأوضحه. فإن أنت عارضته بما روت الخوارج والمرجئة والمجبرة عن النبي صلى الله عليه في تصحيح بدعهم وقلت: «فينبغي أن يكون ما روى هؤلاء عن النبي عليه السلام يُتَّهمه كما أن ما روت الرافضة على اختلافها عن من ذكرنا يُتَّهمهم عند كثير من الناس» قيل لك: ذلك غير واجبه لأن لرسول الله سنناً معروفة ينقلها جماعة الأمة. فمن تفرّد بخبر يخالف سننه^(١) المعروفة عُرف كذبه ورُدَّ عليه قوله وكانت السنن المشهورة المعروفة تشهد على باطل ما نحله. وليس مع من روت الرافضة ما روه عنه ما يؤمن مما^(٢) نحله كل فريق منها، كما كان لرسول الله صلى الله عليه ما يؤمن مما تحله الخوارج والمرجئة، على أن الخوارج والمرجئة والمجبرة ليس يضيفون بدعهم إلى رسول الله صلى الله عليه أنه نصهم عليها نصاً

(١) في الأصل: سُنَّته.

(٢) في الأصل: ما.

بأعيانها، وإنما يأتون بآية من القرآن تحتمل التأويل فيقولون: «هذه الآية تدل على قولنا» أو قول لرسول الله صلى الله عليه وآله يحتمل التأويل فيقولون: «إنما أراد به مذهبنا». فلما كان ذلك كذلك لم يكن ما عارض به صاحب الكتاب الجاحظ بمشبه لما قاله الجاحظ ولا نظير له، والرافضة يأتي كل فريق منهم بقوله بعينه يرويه عن من يأتون به. وإذا أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى ما ترويه جملة رواة الرافضة مثل ابن نمير وصفوان الجمال وسدير وجبان بن سدير ومعاوية بن عمار وأشباههم. ثم انظر إلى ما ترويه الممطورة عن جعفر وإلى ما ترويه القطعية عن جعفر وعن موسى بن جعفر فإنك ترى أعاجيب لا يخفى على الناظر، فيها أن الرافضة أكذب خلق الله وأوضع له خبر. وهؤلاء الذين ذكرنا أسماءهم هم رواة الرافضة عن أئمتهم ليس يصلون إلى معرفة قول عن أئمتهم إلا عنهم وهم الذين نقلوا إليهم هذه العجائب. ومن العجائب أن الرافضة تحتج في أنه لا بد من إمام معصوم مأمون الظاهر والباطن ليأمنوا بزعمهم من تغيير الدين وتضييع السنن وأن يحفظ عليهم دينهم، ثم هم أقبل خليقة الله لخبر واحد غير مأمون الباطن عن أئمتهم ويجعلونه حجة فيما بينهم وبين ربهم. وهذا نقض لدليلهم في تثبيت الإمامة.

ثم قال صاحب الكتاب: ويقال له: لا تنس كتاب التحريش لضرار وما فيه من رواية كل فرقة لما هي عليه عن النبي صلى الله عليه وآله،

ولا تنس استحسان أصحابك إياه وتسلفهم به على فساد الأخبار وافهم ما غزوا بهذا وما إليه جروا! وإذا رأيت أهل المذاهب يعير بعضهم بعضاً بشنيع الأقاويل فعليك بالصمت!. يقال له: لسا ندفع أن يكون لبعض أهل البدع أخبار شاذة يرويها عن قوم ضعفى في تثبيت بدعهم عن رسول الله عليه السلام، ولكن لرسول الله سنن مشهورة معروفة تبطل تلك الرواية وتدفعها وتكذب الرواة لها.

فإن كان لمن تروي عنه الرافضة من آل أبي طالب أعلام مشهورة واضحة فقد استوى الكلام، وإن لم يكن لهم ذلك فقد افترق القولان واختلف الكلامان. على أنا لو اقتصرنا على ما أجمعت عليه الرافضة عن أئمتها أنها تقول به وتأمرها بالقول به لأغنانا وحشته ومخالفته لما عليه أمة محمد صلى الله عليه عن أن تفرع إلى ما تفرّدت به كل فرقة منها من الرواية. ويقال لصاحب الكتاب: لو لزمتم الصمت واستعملت الإمساك كما تفعله الرافضة كان أستر على من حاولت نصرته وأنفع لمن تعرضت لتقوية مذهبه من حشو أهل الإمامة.

ثم قال: وأما ما رماهم به من إكفار الصحابة والطعن عليهم (قال) فإنني لا أعلم بين الشيعة اختلافاً في كفر من أكفر الصحابة. (ثم قال) وسأصف لكم جملة من قولهم يستدلون بها على أن الجاحظ لا يخلو من أن يكون بهت القوم أو جهل قولهم. يقال له: قد علم الجاحظ أن الرافضة ليس تكفر علي بن أبي طالب

ولا الحسن ولا الحسين ولا سلمان ولا المقداد مع ثلاثة أو أربعة من الصحابة، ولكن خبر عنهم أنهم يكفرون المهاجرين والأنصار جميعاً إلا نفرًا خمسة أو ستة. هذا قولهم المعروف المشهور. فأما إكفار الجماعة حتى لا يبقى منهم أحد فلم يخبر بذلك الجاحظ عنهم.

ثم إن صاحب الكتاب وصف قول الزيدية، ونيس قول الزيدية من قول الرافضة في شيء. ثم قال: وزعم قوم منهم أن علياً رضى أبا بكر وأن أبا بكر كان من تحت يده، فأبو بكر (زعم) عند هؤلاء محسن مصيب بتوليته الأمر. يقال له: هذا قول نفر من الرافضة جزعوا من إكفار المهاجرين والأنصار واستوحشوا منه فصاروا إلى غاية من البهت والجهل هي أغلظ من إكفار الناس أجمعين، وهو قولهم: إن أبا بكر كان عاملاً لعلي وخليفة له من تحت يديه، وأي شيء أعجب من والي^(١) لرجل وخليفة له تحضره الوفاة فستخلف على الناس رجلاً سواه ثم تحضر المستخلف الثاني الوفاة فيجعلها شورى بين ستة المولى له ولمن كان قبله أحدهم؟ هذا قول متعاطلي الرافضة فليت شعري وجد صاحب الكتاب في قول أحد من المعتزلة هذا الجهل - لقد نزه الله أوليائه وأنصار دينه عن هذه المذاهب وأشباهها.

(١) في الأصل: والي.

ثم وصف قول الرافضة المشهور فقال: وزعم هشام بن الحكم أن أكثر الأمة ضلت بتركهم علياً وقصدهم إلى غيره. فأما الكل فليس يجوز عنده أن يجتمعوا على ضلال. يقال له: هذا قول الرافضة المشهور وهو الذي حكاه الجاحظ عنه قد صرّحت به؟ ثم قال: ولا أعلم فرقة من فرق الأمة سلمت من الطعن على أكثر الصدر الأول. وقد كذب وقال البهت والزور والبهتان: ما نعلم فرقة من فرق الأمة طعنت على أكثر الصدر الأوّل إلا الرافضة. ثم قال^(١): وذلك أن الأمة حمس فرق، منها شيعة ومنها خوارج ومنها مرجئة ومنها معتزلة ومنها أصحاب الحديث والرواية. (قال) فأما المعتزلة فقد تقدّم وصف قولها في هذا الباب. يقال: وقد تقدم تكذيبنا لإياك فيما رميتهم به من قول الزور والبهتان. ثم قال: وأما المرجئة فإنهم يذهبون في أمر علي على مثل مذاهب المعتزلة وقريب منها. يقال له: ليس بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث كبير خلاف في أمر الصحابة والولاية لهم. إنما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض. فأما ولاية الجميع والترحّم عليهم والتقرب إلى الله بمحبتهم فلا خلاف بينهم في ذلك - اللهم إلا من تولى عن النابتة الفئة الباغية من أهل الشام فإن المعتزلة تخالفهم في ذلك أشدّ الخلاف. ثم قال: وأما

(١) في الأصل: يقال له.

الخوارج فإنها تكفر علياً وعثمان^(١) وحسناً وحسيناً والزبير وطلحة وعائشة وأبا موسى وأسامة وسعد وابن عمر وكل من تخلف عن عليّ قبل التحكيم وعمرأ وابنه عبد الله ومعاوية وكل من كان معهم ومع الزبير وطلحة، وتكفر أيضاً عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر. يقال له: إن الخوارج قد سلم عليهم الصدر الأول من المهاجرين والأنصار سني الجماعة كلها: خلافة أبي بكر كلها وخلافة عمر كلها وست سنين من خلافة عثمان، فلما جاءت سني^(٢) الاختلاف أسرفت لعمرى وتعذت وظلمت في كثير ممن برئت منه. ودين الله بين المقصر والغالي. والخوارج مع مروقهم من الدين وخروجهم منه أقصد في مذاهبهم من الرافضة لأنه برئوا^(٣) من عثمان بعد ست سنين من خلافته، ومن طلحة والزبير للنكث، ومن معاوية لادعائه الخلافة واعتلاله على علي بطلب دم عثمان، ومن عليّ لتحكيمه الرجال فيما نص الله على حكمه نصاً من قتال الفتنة الباغية كما نص على جلد القاذف وقطع السارق وقتل المرتد، فلم يزد آخرهم على إنكار أولهم حرفاً واحداً إلى هذه الغاية ولا جعلوا ظهور ما ظهر ممن برئوا^(٣) منه وأنكروا عليه يدل على نفاقه بإحداثه. والرافضة بأسرها تزعم أن أبا بكر وعمر وعثمان وأبا عبيدة بن الجراح وجلة المهاجرين وخيار الأنصار لم يزلوا منافقين في حياة رسول الله، وأنه قد نزل في نفاقهم

(١) في الأصل: وعثماناً.

(٢) في الأصل: سنى.

(٣) في الأصل: برؤوا.

وعداوتهم لله ورسوله أي كثير منه ﴿وَيَوْمَ يَعْصِيُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيِّنِي
أَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا يَنصُرُنِي لَيِّنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ ومنه ﴿أَفَمَنْ
يَمْنُنِ بِكَ عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْنُنِ سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ في أي
كثير من القرآن تزعم الرافضة أنها نزلت في أبي بكر وعمر وأشباههما من
أهل السابقة والفضل، ويزعمون أنه حملهم النفاق الذي كان في قلوبهم والغل
الذي في صدورهم على أن نخسوا بالنبي ليلة العقبة. ويزعمون أن من خالفهم
في مذاهبهم هذه فهو لغير رشده. وبحسبك من شر قوم الخوارج مع غلوها
وإفراطها ومروقها من الدين أحسن اقتصاداً منهم. ثم قال: والجاحظ مع
هذا من قولهم يذكر محاسنهم وينشر أيامهم ويخبر عن مآثرهم ويحسن
إليهم حين المظفر إلى أطفالها، لتعلم أنه لم يقصد للشيعنة انتصاراً لما ادعى
عليهم من شتيمة السلف لأنه قصد إلى ذلك لقصد الخوارج؛ وإنما عمل
على العصبية وعلى طلب ثأر أستاذه من هشام بن الحكم. يقال له: لم
يذكر الجاحظ محاسن الخوارج ولم يخبر عن مآثرهم لأنه يتولاها ولا
[لأنه] يميل إليهم، ولكنه خير أنهم مع مروقهم من الدين وخروجهم عنه
وجهلهم به أحسن اقتصاداً من الرافضة، فخبر عن توقيهم للكذب على
من عاداهم وجراً الرافضة على الكذب على أعدائهم، وخبر عن شعر
الخوارج ونواحهم على ذنوبهم ووصف أصحابهم بالنسك والفضل وأنهم لم

يخلعوا إلا المصاحف وإلا السيوف والخيل. ثم خبر عن شعر الرافضة أنهم
يبتدون شعرهم بشرب الخمر وارتكاب المحارم. وما قال من ذلك موجود
مشاهد: هذا شعر عمران بن حطان وحبيب ابن خُذْرَه وأشباههما من شعراء
الخواارج، وهذا شعر السيد فانظروا فيه لتعلموا صدق الجاحظ وأنه لم يتزيد
على الرافضة حرفاً واحداً. وأما قول صاحب الكتاب: «إن الذي حمل الجاحظ
على ذلك العصبية وطلب ثأر أستاذه من هشام بن الحكم» فليت شعري أي
ثأر لهشام عند المعتزلة؟ وهل كان المضروب به المثل في الانقطاع عند أهل
الكلام إلا هشام بن الحكم؟ ولقد جُمع بين أبي الهذيل بمكة وحضرهما
الناس فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل
الكلام. وهو مجلس محكي في أيدي الناس معروف في أهل الكلام. وكذلك
كان عليّ بن ميثم بالبصرة في أيدي أحداث المعتزلة. وكذلك كان السكاك
بالأمس وهو أحد أصحاب هشام لم يكلمه معتزلي قط إلا قَطَعَهُ، وهذه
مجالسه مع أبي جعفر الإسكافي معروفة يعلم قارئها والناظر فيها مقدار
الرجلين وفرق ما بين المذهبين. ثم يقال لصاحب الكتاب: بل إنما أردت
بشتمك المعتزلة ووضعك الكتب عليها طلباً بثأر أستاذيك وأشياخك وسلفك
سلف السوء من الملحدين كأبي شاعر والنعمان وابن طالوت وأبي حفص
الحدّاد من المعتزلة فظهر من فضيحتك في كتبك عليهم كالذي كان يظهر من
أشياخك إذا كلموهم.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما أصحاب الحديث فإنهم يطعنون^(١) على أكثر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سيف على أهل قول «لا إله إلا الله» ويزعمون أن الحق كان مع سعد وابن عمر وأسامة ومحمد بن مسلمة وهؤلاء نفر يسير والذين خطّوهم أكثر فضلاً وعدداً. وقد كذب على أصحاب الحديث: ليس مع أصحاب الحديث طعن على أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولقد أفرطوا في ذلك حتى تولوا من قامت الحجة بعداوتهم والبراءة منه. ثم قال صاحب الكتاب: ويقال له (يعني للجاحظ): ليس في الشيعة من يجوز اجتماع الصحابة على الكفر، وأستاذك النظام يجوز عليهم. وليس منهم من يزعم أنهم ابتدعوا ديناً برأيهم، وجعفر بن مبشر يزعم أنهم ابتدعوا حداً من الحدود برأيهم. وقد كذب على إبراهيم وجعفر وقال الباطل. وهذه كتب جعفر في الفقه مشهورة تخبر بكذبه فيما رماه به وكذلك كتب إبراهيم. وأما قوله: «إنه ليس في الشيعة من يجوز اجتماع الصحابة على الكفر» فإن الرافضة بأسرها قد زعمت أن الصحابة كلها قد كفرت واركبت إلا نفراً يسيراً خمسة أو ستة، وشهرة قولها بذلك تغنى^(٢) عن الإكثار فيه.

(١) في الأصل «يطعنون» فصححه بعضهم بالهامش.

(٢) في الأصل: يغنى.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما ما نسبته إليهم من القول بالصورة فإنه (زعم) لم يفهمه ولم يقف عليه. (ثم قال) ولم يكن فيهم من يقول بالصورة إلا رجل واحد، ولم يكن أيضاً يقول: إن الله صورة، وإن له صورة قائمة في نفسه؛ وإنما كان يذهب إلى أن الله يخاطب الخلق من صورة كما أنه كلم موسى عليه السلام من شجرة. (ثم قال) والجاحظ يجوز هذا؟ يقال له: إنك لتنصر الرافضة بنفيك عنها قولاً هو عندها التوحيد الصحيح ولهي أشدّ عليك في نفيك عنها القول بأن الله صورة من المعتزلة. وبعد فهل كان على الأرض رافضي إلا وهو يقول: إن الله صورة، ويروي في ذلك الروايات ويحتج فيه بالأحاديث عن أئمتهم إلا من صحب المعتزلة منهم قديماً فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ولم تقرّبه؟ ولا أعلم أحداً قال: إن الله يخاطب الخلق من صورة يوم القيامة، إلا بكر بن أخت عبد الواحد ومن اتّبعه وهم أبعد خلق الله من الروافض وأعداء لأهله. وهذه كتب الرافضة بيننا وبين صاحب الكتاب تشهد على كذبه لنستدل بكذبه للرافضة وتزيينه لقولها بما ليس منه على أنه غير مأمون في الحكاية على المعتزلة والكذب عليها ورميها بما ليس من قولها. ثم قال صاحب الكتاب: ولكن قد قال إخوانه (يريد الجاحظ) من الأموية: إن الله خلق آدم على صورته، وزعموا أنه يضحك حتى تبدو نواجذه. فإن كان عار هذا لاحقاً بكل الأموية فعار

ذلك القول لاحق بكل الشيعة؟ يقال له: إن عداوة المعتزلة لمن قال بما حكيت عنه كعداوتها للرافضة أو أكثر. فإن استجاز صاحب الكتاب أن يضيف إلى المعتزلة قول النابتة في التشبيه فليضيف إليها قول النابتة أيضاً في الإيجاب والإرجاء، وليضيف إليها قول الخوارج وقول كل من خالف الرافضة. ومن بعد فإنما كان في ذكر الرافضة والمعتزلة فقط، فما معنى إدخاله قول النابتة وذكرها لولا عجزه وجهله؟ ولئن جاز له أن يضيف قول النابتة إلى المعتزلة لاجتماع النابتة والمعتزلة على ولاية أصحاب رسول الله صلى الله عليه ليحوزنَّ للجاحظ أن يضيف إلى الرافضة قول النابتة لاجتماعهما جميعاً في التشبيه والإيجاب؟ ثم قال صاحب الكتاب: فإن دل ما ذهب إليه أصحاب الصورة على فساد التشيع دل ما أخطأ فيه مخالفاك من المعتزلة على فساد الاعتزال. فقد بينا على أي وجه دل قولهم بالصورة والتشبيه على فساد لرفض وهو أن الذين رَووا عن أئمتهم القول بالصورة والتشبيه هم الذين رَووا عنهم القول بالرفض وإكفار المهاجرين والأنصار، فكما كانوا في خبرهم الأول كاذبين فكذلك هم في خبرهم الثاني. وليس يوجد مثل هذا في اختلاف المعتزلة. ثم قال: وإن لم يدل هذا ودل على سوء اختبارهم وجهلهم فقد يجب أن يدل ما أخطأ فيه أبو الهذيل ومعمّر وبشر بن المعتمر وإبراهيم وهشام القوطي على جهل المعتزلة وسوء

اختيارها. يقال له: وأين خطأ من ذكرت من المعتزلة من خطأ الرافضة والرافضة وصفت ربها بصفة الأجساد المحدثه فزعمت أنه صورة وجوارح وآلات وأنه تبدل له البدوات؟ وهذا قولها في ربها؛ ومن اعتقد أن ما كان هذا صفته قديم لم يمكنه أن يدل على حدث جسم من الأجسام، إذ كان لا يجد في الأجسام ما يستدل به على حدثه إلا وقد وصف به ربه - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وخطأ من أخطأ من المعتزلة إنما هو في فروع من الكلام لطيفة. أوليس لما اجتهدت في عيب المعتزلة حكيت خطأ بعضها في فناء الأشياء وبقائها وفي المعلوم والمجهول وفي المعاني والتولد؟ وهذه مذاهب لا تفهمها الرافضة ولا تخطر ببالها ولا نظن أن أحداً يقول بها. ثم قال: وأنت تزعم أن من وصف الله بالقدرة على الجور [فقد جعله صورة، لأن القادر على الجور] لا يكون عندك إلا صورة. والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من [لم] يصف الله بالقدرة عليه فقد جعله مطبوعاً - والمطبوع لا يكون إلا صورة - لأنه لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً محدثاً. يقال له: لم يذكر الجاحظ ما يلزم الرافضة في القياس فيه فتذكر أنت مثله مما يلزم من أخطأ من المعتزلة، وإنما ذكر ما قالته الرافضة بألسنتها ونطقت به بأفواهها واعتقدته بقلوبها، فإن وجدت مثل قولها في قول أحد من المعتزلة

كانت معارضتك صحيحة، وإن لم تجد ذلك فالزم الصمت واستر على ما قصدت إلى نصرته وبسطت لسانك بتحسين كفره. على أنه لو كان للتوحيد في قلبك تعظيم وترجع منه إلى حقيقة اعتقاد لما قصدت إلى تحسين قول من شبه الله بخلقه واعتقد أنه مثله. ثم قال صاحب الكتاب: لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأرنبى على كفره لم تضبطه العقول^(١)؛ ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة لم تظفر بهم وأبو الهذيل شيخها، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه، ومن قوله إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه وأن يعرّيه من أفعاله. يقال له: قد أخبرنا في غير موضع من كتابنا أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه في أكثره مما لم يكن يقول به على التدين له، وإنما كان يبوره ويتكلم فيه على النظر وليتبين له الكلام فيه حججاً على إخوانك من الدهرية، ثم تاب من الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه. وأما حكايته عن الجاحظ أنه محال في قدرة الله أن يفني الحجر أو يعرّيه من أفعاله فكذب عليه. هذه كتب الجاحظ تخبر بخلاف ما قال. ولو قصدت مشبهة الرافضة الذين حاول هذا الملحد نصرتهم على باطلهم أن يناظروا عبدة الأوثان لم يظفروا بهم مع اعتقادهم في ربهم ما اعتقدوه.

(١) هذه العبارة ناقصة كما لا يخفى.

ثم عاد إلى وصف القول الذي كرره مراراً عن أبي الهذيل وقد خبرنا بقصة أبي الهذيل في مراراً.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما قوله: (يريد الجاحظ): إن فيهم من يزعم أن علياً هو الله، (قال) فإننا نقول له: وفيكم من يزعم أن المسيح هو الذي خلق العالم وهو رب الأولين والآخرين وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلي ليهم، والذي عناه النبي صلى الله عليه [يقوله]: «ترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته» وهذا القول فيكم أشهر من القول الذي أضفته إلى الشيعة، ويدل على ذلك أنك أسندته إلى السيد حيث يقول:

قَوْمٌ غَلَبُوا فِي عَلِيٍّ لَا أَبَا لَهُمْ وَأَجْشَمُوا أَنْفُسًا فِي حُبِّهِ تَعَبًا
 قَالُوا هُوَ اللَّهُ جَلَّ اللَّهُ خَالِقُنَا عَنْ أَنْ يَكُونَ ابْنُ شَيْءٍ أَوْ يَكُونَ أَبَا
 (قال) فالسيد واحد والواحد لا يجوز عندك القطع على قوله
 والشهادة به. (ثم قال) ونحن لا نعلم أنك معتزلي نظامي مثل ما
 نعلم أن فضل الحذاء معتزلي نظامي، وأن ابن حائط كذلك إلا فيما
 تجاوز فيه النظام وخالف فيه أصحابه؛ وهذان أشهر بهذا القول من
 بعض أصحاب أبي الهذيل بموافقتهم، وأهل^(١) ابن حائط خاصة كما
 شهر في معتزلة بغداد منك ومن النظام بالبصرة. ثم وصف قول فضل^(٢)

(١) في الأصل: وهل.

(٢) في الأصل: الفضل.

وابن حائط في تفضيل المسيح على نبينا صلى الله عليه. يقال له: أما شهرة قول من زعم أن علياً هو الله - جلّ الله وتعالى - في الرافضة فغير خفي ولا مستور: هؤلاء هم فرقة من فرق الغلاة معروفة؛ وقد روى أن قوماً منهم أتوا علياً عليه السلام فقالوا: «أنت أنت» فأحرقهم. وأما إضافته ابن حائط وفضل الحذاء إلى المعتزلة فلعمري أن فضل الحذاء قد كان معتزلياً نظامياً إلى أن خلط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطرده عن مجالسها، كما فعلت بك لما أحدثت في دينك وخلطت في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلت بأخيك أبي عيسى لما قال بالمنانية ونصر الثوية ووضع لها الكتب يقوّي مذاهبها ويؤكّد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق وطعن في التوحيد ومال عن الإسلام. وأما ابن حائط فلا أعلم أحداً كان أغلظ عليه من المعتزلة ولا أشد عليه منها، ولقد بلغ من شدتها عليه أن خبرت الوراق بإلحاده فأمر ابن أبي داود أن ينظر في أمره وأن يقيم حكم الله فيه فمات لعنه الله في ذلك الوقت وعجل الله بروحه إلى النار. وأما أهله فإنهم لعمري معتزلة معروفون وأهل حق مشهورون، وليس بعيب عليهم أن يكون رجل منهم ألحد وخرج عن الإسلام. وكما أن عم صاحب الكتاب وأخاه معتزليان وليس بعيب عليهما إلحاده لعنه الله وطعنه في التوحيد ووضع الكتب للدهرية والملحدين؛ فكذلك أهل

ابن حائط يسعهم ما وسع أهل هذا الملحد. ولو جاز لصاحب الكتاب أن يضيف قول فضل الحذاء وابن حائط إلى المعتزلة لأنهم كانوا يظهرهم بعض الحق جاز لنا أن نضيف قول أبي حفص الحذّاد وابن ذرّ الصيّرفي وأبي عيسى الورّاق في قدم الاثنين إلى الرافضة، لأنهم كانوا يظهرهم الرفض ويميلون إلى أهله، وحاولنا أن نضيف قول صاحب الكتاب في قدم العالم إلى الرافضة لميله إليهم وإظهاره مذاهبهم. ثم قال صاحب الكتاب: وأصحابه جميعاً أو أكثرهم إذا سمعوا الشيعة قلقوا في مجالسهم واحمرّت وجوههم وانتفخت أوداجهم وتلوا ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ و﴿يَتَأْتِيَ النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ﴾ و﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ و﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لَهُمْ﴾ و﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾. ثم قالوا بعقب ذلك: وليس بين الأمة اختلاف في أن يحيى بن زكرياء لم يواقع ذنباً. فإن كانوا بحضرة العامة أمسكوا عن نتيجة هاتين المقدمتين خوفاً منهم، وإن كانوا بحضرة الخاصة أبدوها. يقال له: الرافضة أضعف أمراً عند المعتزلة من أن يقلقها سماع كلامها - اللهم إلا أن يريد صاحب الكتاب أن المعتزلة تقلق لعظيم قول الرافضة ووحشته وخروجه عما جاء به محمد صلى الله عليه، فلعمري أن ذلك ليقلق كل مسلم. ومن بعد فلم صارت الرافضة تغتاز إذا تُلي عليها القرآن حتى صارت تفزع لقراءته وتغتاز لتلاوته؟ ولا أعلم

لشيء من القرآن عند أحد من منتحلي الإسلام نتيجة رديئة، فما هذه النتيجة التي تنتجها تلاوة القرآن؟ وبعد فما حكى عن المعتزلة قولاً أصلاً وإنما حكى أنها تتلو القرآن وأن الرافضة يغيظها ذلك - اللهم إلا أن يزعم صاحب الكتاب أن ما تلا ليس من القرآن عند الرافضة، فعاب المعتزلة بقولها: إنه من القرآن! وإلا ف[ما معنى]^(١) حكايته عن المعتزلة [أنها]^(٢) إذا رأت الرافضة تلت كتاب الله؟ ألا والرافضة تنكر عليها تلك الآيات وترغم أنها ليست من كتاب الله؟ وليس بين المعتزلة خلاف أن النبي صلى الله عليه سيد ولد آدم كما قال صلى الله عليه. ولكن في قلب صاحب الكتاب على النبي عليه السلام ضغن، فهو يعيبه على لسان غيره. وإلا فأَيُّ معتزلي سمع منه ما حكى صاحب الكتاب أو ما أُوهم أن المعتزلية تقول؟

ثم عاد فقال: إن أبا الهذيل كان فيما يرى يقول بهذا القول، لأن علياً عند أهله يضر وينفع ويثيب ويعاقب ويختار ويفعل؛ والله عند أبي الهذيل لا يضر ولا ينفع ولا يثيب ولا يعاقب. وهذا كذب على أبي الهذيل: من دين أبي الهذيل أن الله هو الميثب لأوليائه والمعاقب لأعدائه بشواب وعقاب دائمين. وقد بينا كذبه على

(١) محروم في الأصل. والكلمات «من القرآن وإلا... [أنها]» بالهامش.

أبي الهذيل في غير موضع من كتابنا. ثم عاد إلى كذبه على النظام والجاحظ والأسواري بما قد رددناه عليه فيما مضى من كتابنا.

ثم قال: وأما قوله (يريد الجاحظ): «وكان فيهم من يزعم أن الله يفتني نفسه إلا وجهه لقوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فإنه لا أصل له، وكان في المعتزلة رجلا يزعم أن رب الخلق الثاني مدبر مصنوع وأن الفناء^(١) جائز عليه، وهما فضل الحذاء وابن حائط. يقال له: قد أريناك أنه إن لزم المعتزلة أن يكون فضل الحذاء وابن الحائط منها لزمها أن تكون أنت وأخوك أبو عيسى الوراق منها، لأنكما قد كنتما منها دهرًا إلى أن ألحدتما ففتكما عنها كما فعلت بفضل وابن الحائط لما ألحدا. فإن وجب إضافة فضل وابن حائط إلى المعتزلة وجب أيضاً إضافتك وإضافة أبي عيسى إليها. ونقول له أيضاً: ويجب أيضاً إضافة مذهبك في قدم العالم وإضافة مذهب أبي عيسى وأبي حفص وابن ذرّ في قدم الاثنين إلى الرافضة، لإظهار كما الرفض وتحققكما^(٢) عند الرافضة به.

ثم إن صاحب الكتاب عاد إلى كذبه على أبي الهذيل والنظام والجاحظ وعلى الأسواري ورميهم بما ليس من قولهم. والدليل على كذبه عليهم حكاية أصحابهم عنهم. [قال:] ثم قال (يعني

(١) في الأصل: الفتى.

(٢) في الأصل: وتحققكم.

الجاحظ): إنهم (يعني الشيعة) جنوا على ولد رسول الله عليه السلام ومنعوه من طلب العلوم وهموهم أن الله يلهمهم إياها إلهاماً. (قال) فإنه لم يقصد به إلى خبر الشيعة، لأنه يعلم أنه ليس كل الشيعة تقول بالإلهام، وأن من قال منهم بالإلهام يزعم أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام، وليس يخصصون بهذا ولد رسول الله صلى الله عليه دون غيرهم إلا أنهم يفرقون بين من يأتون به من ولد الرسول وبين غيرهم من سائر ولد الرسول، وهم مع هذا يلتمسون العلوم ويطلبونها طلباً شديداً. فلو منعوا ولد الرسول منها لأنها تقع لهم إلهاماً لا تمتنعوا هم أيضاً منها لأنها تقع لهم في عقدهم كذلك؛ وما فيهم إلا من يزعم أن ولد الرسول مأمورون بالتعلم من سادة أهلهم وأعلامهم. (قال) ولكنه أراد أن يسب ولد الرسول وأن يصفهم بالجهل، إنما لبغضه للرسول وللطعن في قوله وإما لمشاركة أسلافه المتقدمين في بغض علي بن أبي طالب. يقال له: إنك ذهبت عما أراده الجاحظ وقصد إليه: الذين قصد إليهم من الرافضة بهذا القول الجارودية الذين يرون الخروج مع ولد علي دون غيرهم وتجريد السيف في نصرتهم، فقال الجاحظ: إذا كان من عزمكم إخراجهم وتعريضهم لمحاربة أهل البأس والنجدة فلا تمنعوه من لقاء العلماء وحضور مجالسهم وسماع أخبارهم والتعلم منهم، بل ينبغي لكم أن تحثوهم على طلب العلم ومجالسة أهله

والاختلاف إليهم ودرس كتبهم حتى يكونوا في معرفة ما تريدونه منهم وترشحونهم له كأعدائهم الذين يريدون أن تعرّضوهم لمحاربتهم. وما وصف به الجاحظ هذا الصنف من الرافضة من صنيعهم بآل أبي طالب مشهور معروف مشاهد، ولم يرد الجاحظ ما توهمه عليه صاحب الكتاب. ومن قال بالإلهام من الرافضة لا يرى الخروج ولا يحدث نفسه به؛ وقد بيّن الجاحظ في كتاب فضيلة المعتزلة أنه إنما أراد من يرى الخروج وتجريد السيف مع آل أبي طالب دون من سواهم من الرافضة وهم الذين يرون أن فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذريتها على النار في أخبار لهم يروونها عن أمثالهم، يقطعون بها آل أبي طالب عن العلم والعمل جميعاً ويوهمونهم أن المعاصي لا تضرهم وأن الواحد منهم يشفع فيمن أراد أن يشفع فيه، فلم يسلم جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه من المهاجرين والأنصار من شتمهم وعداوتهم، ولم يسلم من تولوه من آل عليّ عليه السلام من تشييطهم عن العلم وتزهيدهم في العمل الصالح المقرّب لهم إلى الله، فلم ينج منهم ولي ولا عدوّ. ثم يقال له: وأما رميك للجاحظ بيبغض الرسول فهو دليل على أنك لا تعرف المحب من المبغض ولا الوليّ من العدو، لأنه لا يعرف المتكلمون أحداً منهم نصر الرسالة واحتج للنبوّة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ. ولا يُعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه وأنه حجة لمحمد

صلى الله عليه على نبوته غير كتاب الجاحظ. وهذه كتبه في إثبات الرسالة وكتبه في تصحيح مجيء الأخبار مشهورة. وهل يستدل على حب الرسول عليه السلام والإيمان به وتصديقه إياه؟ ثم يقال له: أيما أولى ببغض الرسول: أنت إذ ألقت كتاباً في إبطال حجج الرسل وأدلتها وجعلت فيه باباً أوله: «على المحمدية خاصة» أم الجاحظ إذ ألّف الكتب في الاحتجاج للنبوّة ونصرة الرسالة؟ وأيما أولى ببغض علي بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه الذين رووا فضائله وأنزلوه بالمنزلة التي يستحقها من الفضل، أم أستاذك وسلفك سلف السوء الملقى إليك الإلحاد والكفر؟ حيث حكيت عنه أنه قال لك: «تكتب بنصرة أبغض الخلق إليّ؟» يريد علي ابن أبي طالب رضوان الله عليه لكثرة سفكه للدماء، لأنه كان لعنه الله منائياً لا يرى قتل شيء ولا يستجيز إتلافه.

ثم قال صاحب الكتاب: لو كنت اتقيت على نفسك وحفظت لسانك كان أستر عليك وأقلّ لفضيحتك. ولأمرٍ ما قيل: «لا شيء أحق بسجن من لسان». (ثم قال صاحب الكتاب) ويقال للجاحظ: هل يُعرّ أهل الإسلام انتحال الغالية إياه؟ (قال) فإن قال: نعم! فكفاه (زعم) هذا الجواب خزيّاً. وإن قال: لا! قيل له: فكذلك أيضاً ليس

يعرّ أهل الاقتصاد من الشيعة انتحالهم التشيع، ولئن رجع عار مذهب الغلاة على أهل الاقتصاد من المتشيعه لاشتغال اسم التشيع عليهم ليرجعن عار النوايت على المعتزلة لاشتغال النسبة إلى بني أمية وللزوم اسم العثمانية لهم، وإن كان الأمويون والعثمانيون يختلفون فكذلك الشيعة مختلفون. يقال له: ليس يعرّ قول الغلاة لأهل الاقتصاد من المتشيعه، لأن الاقتصاد في التشيع حق وهو ديننا وهو وضع آل أبي طالب حيث وضعهم الله، وليس يعرّ الحق شيء من الباطل. ولم يرد الجاحظ أن يلزم جميع الشيعة ذنب من غلا منهم وأفرط، وإنما أراد أن يخبر أن الرفض مشتمل على أجناس من الكفر لا يشتمل عليها مذهب فرقة من فرق الأمة، لأنك إذا نظرت في مذاهب الخوارج مذهباً مذهباً لم تجد فيهم مشتبهاً ولا واصفاً لله بما وصفته به الرافضة، ولا قائلاً بالبذاء ولا مؤمناً بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة، ولا راداً للقرآن. وكذلك المرجئة لا تجد فيهم من التخليط ومخالفة القرآن والطعن على السنن ما تجده مع الرافضة، وكذلك جميع أصناف فرق الأمة لا تجد مع أحد منهم من الإفراط والغلو ومخالفة نص القرآن ومشهور السنن والطعن على المهاجرين والأنصار والإقدام عليهم بالإكفار ما تجده مع أصناف الرافضة. وإنما أراد الجاحظ بتصنيفه لفرق الرافضة وإخباره عنهم بقول قول ليعلم الناس اشتغال الروافض على ما لم يشتمل عليه مذهب من

مذاهب أهل الملة. ثم يقال له: ليس يعرّ قول الغلاة لأهل الإسلام، لأن الأدلة على صحة الإسلام واضحة بيّنة وأعلامه مكشوفة نيرة، وليس يعرّ الحق غلوّ أحد وإفراطه فيه ولا تقصيره دونه. وليس يمكن صنفاً من أصناف الرافضة أن يضيف قولها إلى أئمتها من آل أبي طالب إلا بمثل ما يمكن الغلاة منهم أن يضيفوا قولهم في الغلو إلى أئمتهم، لأن كل صنف من أصنافهم فإنما يرجعون إلى أخبار لرواة لهم عن أئمتهم؛ وكذلك الغلاة أيضاً: هذا سبيلها فيما ترجع إليه من أخبارها في الغلو. وكما وجب تكذيب رواة الغلاة فيما روته عن أئمتها من آل أبي طالب لمخالفة ما روه في الغلو لدين الإسلام، فكذلك واجب أيضاً تكذيب رواة الرافضة فيما روت عن أئمتها في الرفض لمخالفته لما جاء به النبي صلى الله عليه وما نزل به القرآن.

ثم ذكر صاحب الكتاب آيات من القرآن: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ»^١ يُري أن الجاحظ قد رمى الشيعة بذنوب غيرها. يقال له: الذي أراده الجاحظ بوصف قول الغلاة ما خبرنا به دون ما ظننته به. ثم إن الماجن السفیه قال: فإن قال السفهاء من البغداديين: الشيعة لا تزعم أن مجيء خبر المتواترين موجب^(١) للعلم، (قال) قلنا لهم: ليس كلهم يقول هذا. هذا هشام بن الحكم يزعم أن مجيء خبر

(١) في الأصل: موجبا.

المتواتر[ين] يوجب العلم ولو كانوا كفاراً. ثم وصف قول من خالف التواتر من المعتزلة؟ يقال له: إن القول بأن الخبر المتواتر حق وأنه موجب للعلم مبطل لأكثر دليل الرافضة في تصحيح الإمامة. وذلك أن من عظيم أدلتهم عند أنفسهم على أنه لا بدّ للناس من إمام معصوم نقيّ الباطن والظاهر جامع لعلوم الدين كلها أن سائر الأمة سواء جائز عليهم السهو والتبديل والتغيير وكتمان ما نصّوا عليه والإخبار بغير ما وقّفوا عليه. قالوا: ويدل على ذلك ما يُرى من اختلاف الأمة فيما بينها في أصول دينها وفروعه مما يُعرف بالسمع ومما يُعرف بالعقل. (قالوا) فإذا كان هذا على ما وصفنا وكان الله قد أوجب علينا العلم والعمل بما جاء به محمد صلى الله عليه فليس من طائفة تروى عنه عليه السلام قولاً إلا وبإزائها طائفة أخرى تروى عنه خلافه، كان واجباً في حكم الله أن ينصب لنا واحداً مأموناً لا يجوز عليه من التبديل والتغيير ما يجوز على غيره يؤدّي إلينا ما وجب علمه والعمل به من أمر ديننا علينا. فإذا زعم هشام بن الحكم أن النقل المتواتر حق وأن أهله لا يجوز عليهم كتمانهم ولا إظهار غيره فقد أبطل هذا الدليل وأسقطه وأراحنا من نقضه وإفساده. ثم يقال لصاحب الكتاب: ليس يبلغ بنا الحال مع الرافضة إلى أن نناظرهم في التواتر، لأن أهل العلم مختلفون في الأخبار ولهم فيها أقاويل مختلفة. وإنما المناظرة بيننا وبين الرافضة في مخالفتهم نص

القرآن والطعن فيه وادعائهم عليه الزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ومخالفة السنن وتكذيبهم لكثير منها وزيادتهم فيها ما ليس منها وفي إفراطهم في التشبيه والإجبار. فأما مجيء الأخبار وهل التواتر صحيح أو غيره؟ فهو كلام يدور بين المعتزلة ليس للرافضة فيه حظ ولا يبلغه علمهم.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: فالشيعة تجوز على الأمة الاجتماع على الضلال، (قال) قلنا لهم: هذا كفر عند الشيعة. يقال له: ليس ترضى الرافضة بتجويز الضلال على الأمة حتى تزعم أنه قد كان منها الكفر والضلال إلا نفراً خمسة أو ستة. ثم قال: ويقال لهم: أكثركم اليوم يقول بهذه المقالة وقد قال بها النظام قبلكم. يقال له: هذه بغداد تعترض فيها المعتزلة واحداً واحداً فإن وجد فيها واحد يقول بما حكيت أن أكثرهم يقول به فأنت الصادق. وإن وجدتهم ينكرونه ويخطئون قائله عرف كذبك وبأن بهتك. وهذه كتب من مضى من المعتزلة فإن وجد فيها شيء مما حكيت وإلا عرف كذبك وبهتك. قال: فإن قالوا^(١): فهم يجوزون على أكثر الأمة أن تجتمع على ضلال، (قال) قلنا لهم: فإن كان هذا قولهم فأنتم توجبون منه ما جوزوا. يقال له: قد أخبرناك أن الرافضة توجب اجتماع الأمة كلها على الضلال والكفر غير خمسة

(١) لعل المكتوب في الأصل «سألو».

أو ستة ثم تقطع بذلك على صدر الأمة من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان. وهذا ضلال عند جميع المعتزلة. ثم قال: لأنكم تزعمون أن أكثر أمتكم في دهركم قد اجتمعوا على الخطأ في قولهم. إن القرآن ليس بمخلوق، وخطوهم هذا كفر عندكم. يقال له: ليس خطأ مَنْ أخطأ من الأمة فيما يعلم بالنظر والقياس عند المعتزلة نظيراً لقول الرافضة: إن الأمة نُصّت ووُقِّت على إمام بعينه واسمه وكتبت ما وُقِّت عليه من ذلك وأظهرت خلافه، ووُقِّت أيضاً على سنن كثيرة فيما تدّعي فكتبتها وروت خلافها. هذا قول الرافضة وليس يجوّزه على الأمة أحد سواهم. فأما ما يُعرف بالنظر والقياس فقد يقع فيه الخلاف بين الناس. ألا ترى أن الأمة قد نقلت بأسرها التوحيد والعدل مجعلاً وإن كان بعضهم قد نقضه في التفصيل لشبهة دخلت عليه. ولعمري أن لو كان النبي عليه السلام عند المعتزلة نص أُمته على خلق القرآن نصاً مفسراً، وعلى أن الله لا يُرى بالأبصار في الآخر مفسراً مشروحاً لا يحتمل التأويل، ثم خالفها فيه كثير من الأمة، كان نظيراً لقول الرافضة: إن النبي صلى الله عليه وآله وقَّعهم على إمام بعينه واسمه واستخلفه عليهم فاجتمعوا على كتمان ذلك وستره وإظهار خلافه؛ على أن قول الرافضة أيضاً أظهرُ فساداً وأبين تناقضاً، لأنه تزعم أن الأمة اجتمعت غير خمسة

أو ستة على كتمان ما نصت عليه، والأمة مختلفة في خلق القرآن وفي أن الله جلّ ذكره يرى بالأبصار. ثم قال: ويزعمون أيضاً أن أكثر الصحابة اجتمعوا على الخطأ في كفهم عن معاوية ويزيد، ويقولون في التابعين وإمساكهم عن بني أمية مثل قولهم فيهم. فأى شيء يلحق الشيعة من هذا القول لا يلحق المعتزلة أمثاله؟ يقال له: هذا كذب منك على المعتزلة. بل تزعم المعتزلة أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا في زمن معاوية ويزيد وبني أمية معذرون في جلوسهم عنهم لعجزهم عن إزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشام. ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: الشيعة تزعم أن الأرض لا تخلو في كل عصر من رجل معصوم لا يخطئ ولا يزل، فإن أبا الهذيل وهشاماً^(١) الفوطي يزعمان أن الأمة لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً لا يزلون ولا يخطئون ولا يقارفون صغيراً ولا كبيراً، وأن الله يعصمهم مما لم يعصم منه الرسل ويوقفهم لما لم يوفق له الأنبياء، ومتى لم يكونوا كذلك لم تجب الحجة عندهما بأخبارهم. ويجوز أن^(٢) أن يكون فيها في كل عصر عشرون ألفاً من هذا الضرب. فما على الشيعة في تثبيت واحد معصوم ليس على المعتزلة أضعافه في تثبيت عشرين معصوماً؟ (ثم قال) والذي دعا هذين إلى هذه

(١) في الأصل: هشام.

(٢) في الأصل: ويجوز.

المقالة أنهما زعما أن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين، وأنه لا بد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان. يقال له: لم يقل هشام الفوطي في تحديد المخبرين بما حكيت عنه ولا قال هو ولا أبو الهذيل: إن الحجة من المخبرين [الذين؟] لا يوقعون الذنوب الصغار، وإنما زعما أنهم لا يوقعون من الذنوب ما يخرجون به من ولاية الله عز وجل. فكان تعرف ما تقول المعتزلة أولى بك من وضع الكتب عليهم مع الجهل بأقاييلهم. ثم يقال له: لو زعمت الرافضة أن الأرض لا تخلو من رجل معصوم لا يبذل ولا يغير ولا يخرج من ولاية الله على حسب ما قال أبو الهذيل وهشام الفوطي في الحجة في الأخبار لما أنكر ذلك عليها إلا على حسب ما أنكر على أبي الهذيل وهشام قولهما في ذلك. ولم تكن في دين الله محابة لأحد، ولكن الرافضة غلت في إمامها وأفرطت في وصفه على حسب غلو النصاري في المسيح عليه السلام، فبعضهم زعم أنه إله وبعضهم زعم أنه الواسطة بين الله وخلقه وبعضهم زعم أنه رسول وبعضهم زعم أنه نبي وليس برسول، والمقتصد منهم في وصفه من زعم أنه عالم بجميع ما بالناس إليه حاجة لا يخفى عليه منه شيء وأنه نقى السريرة والعلانية لا يجوز عليه التغيير والتبديل، وأنه أعلم الناس بالتدبير وأزهدهم في الدنيا وأشدهم بأساً وأن الله

هو المتولي لنصبته وإقامته وأن الأمة أزالته ودفعته عن موضعه وأقامت غيره وأن من أنكره وخالفه وجحد إمامته فكافر مشرك وُلد لغير رشده. هذا قول الرافضة في إمامها. وأما قول أبي الهذيل وهشام الفوطي في الحجة في الأخبار فهو أن الله جلّ ثناؤه لا يخلي الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم. ثم لم يوجبا على الناس معرفتهم بأعيانهم، وليس بمنكر ولا مدفوع أن يكون في الأمة بشر كثير صالحون قد علم الله منهم أنهم لا يبدلون ولا يغيرون إلى أن يفارقوا الدنيا على ما قاله أبو الهذيل وهشام. فشتان ما بين قول الرافضة في إمامها وبين قول هشام وأبي الهذيل في الحجة في الأخبار! وإنما الخطأ من قول هشام وأبي الهذيل قولهما: إن أخبار الكفار لا توجب العلم، لأن هذا لو كان هكذا لم نعلم ما بعد عنا عن بلاد الكفر ولا ما مضى من أيام البشر، إذ كان المخبرون لذلك كفاراً. فأما قولهما: إن في الأرض جماعة صالحين أبراراً^(١) أتقياء باطنهم كظواهرهم لا نعرفهم بأعيانهم، فغير مدفوع ولا منكر.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: فقد خرجت غالبية الشيعة من الإجماع في كثير من أقاويلها، (قال) قلنا لهم: فما على أهل الاقتصاد منهم من ذلك إذا تمسكوا بكتاب الله وسنة نبيه وحجج

(١) في الأصل: صالحون أبرار.

العقول؟. يقال له: من اقتصد من الشيعة في قول وسبيل هو حق فليس يعرّه قول الرافضة ولا قول الغالية من الرافضة أيضاً. ولكن ليس الاقتصاد في التشيع هو ما قصد إليه صاحب الكتاب من أن النبي صلى الله عليه استخلف على أمته من بعده عليّ بن أبي طالب باسمه ونسبه ونصبهم عليه فقصدت الأمة إليه فأزالته عن الموضع الذي جعله فيه النبي صلى الله عليه وأقامت غيره، اعتماداً لمعصيته واستخفافاً بأمره، ثم قصدت إلى القرآن فنقصت منه وزادت فيه وقصدت بمثل ذلك إلى السنن. هذا هو الإفراط وليس بالاقتصاد. ثم يقال له: وكيف لا يخرج أهل الإمامة بأسرهم من الإجماع وقد خالفوا الأمة في أكثر ما سنّ لهم وفُرض عليهم؟ فعرف ذلك من قولهم في الطهور والصلاة والأذان وفي عدد الصلاة وفي التشهد وفي الفرائض حتى كأن النبي المبعوث إلينا غير المبعوث إليهم. فهذا ونحوه أخرج المسلمون أهل الإمامة من الإجماع.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم في فساد قول من زعم أن مذنب المقرّين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل: أحدها قول الخوارج في الإكفار. والثاني قول المرجئة. والثالث قول الحسن في النفاق. فجاء واصل بن عطاء وقد تقدّمه الإجماع

على أن الحق لا يخرج من [هذه]^(١) الثلاثة الأقاويل، فزعم أنه قد خرج منها وأن مذنب أهل الصلاة ليسوا [بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، فادّعت الأمة عليه الخروج] من الإجماع في بعض أقاويلها، فقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع في عمود دينها. يقال له: إن واصل بن عطاء رحمه الله لم يحدث قولاً لم تكن الأمة تقول به فيكون قد خرج من الإجماع، ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه. وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر. ثم تفرّدت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر. وقالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه وفجوره مؤمن. وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق. فقال لهم واصل: قد أجمعتم أن سميت صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به في آية القاذف وغيرها من القرآن فوجب تسميته به. وما تفرّدت به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببيّنة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه. ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن

(١) الأصل في هذا الموضع مخروم.

صاحب الكبيرة؛ فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه، لأن الحكم يتبع الاسم كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة في القرآن على ضربين: قال الله عز وجل ﴿فَقَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

فهذا حكم الله في أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة. وقال: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَخْتَمْتُمُوهُمُ فَشَدُّوا أَلْوَنًا فَإِذَا مَتَّأ بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ﴾. فهذا حكم الله في مشركي العرب وفي كل كافر سوى أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة. ثم قد جاءت السنة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس بفعل ذلك بصاحب الكبيرة. وحكم الله في المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يعلم به وكان ظاهره الإسلام فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. وإن أظهر كفره استتيب فإن تاب وإلا قتل. وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة. وحكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة. قال الله جل ذكره ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وقال ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقال ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾ وقال ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ وقال ﴿يَوْمَ لَا تُخْزَىٰ لِلَّهِ النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ﴾.

وحكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه ويرئ منه وأعد له عذاباً عظيماً فقال ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ وقال ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي حَجِيمٍ﴾ وما أشبه ذلك من القرآن؛ فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه ووجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى عليه ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسميه الله له به في كتابه. فكيف يكون واصل بن عطاء رحمه الله والمعتزلة قد خرجت من الإجماع بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين؟ وهل يكون قول أوضح صواباً ولا أصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؟ ولو كان شيء من الدين يُعلم صوابه باضطرار لعلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار. ثم يقال لصاحب الكتاب: خبرنا عن المدعي على المعتزلة الخروج من الإجماع: من هو من الأمة؟ فإن قال: «المرجئة تقول ذلك» قيل له: فللمعتزلة أن تدعي على المرجئة من الخروج من الإجماع مثل ما ادعته المرجئة على المعتزلة، وهو أنها تقول لها: قد أجمعت الأمة كلها سواكم على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة مؤمن، باطل. وكذلك إن كان المدعي على المعتزلة الخروج من الإجماع خارجياً قيل له: قد أجمعت الأمة سواكم على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة كافر، باطل.

وكذلك إن كان المدعي ذلك على المعتزلة من أصحاب الحسن قيل له: إن الأمة بأسرها سواكم مجمعة على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة منافق، باطل. وليس يحتاج على المعتزلة بهذه الحجة إلا جاهل؛ ولكن صاحب الكتاب كالغريق يتعلق بما يحصل في يديه.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد خرج أبو الهذيل وأصحابه من الإجماع بالقول بتناهي نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار. يقال له: هذا كذب على أبي الهذيل وأصحابه، وقول أبي الهذيل إن أهل الجنة خالدون فيها أبداً، وهو قول جماعة المسلمين. ثم أعاد كذبه على إبراهيم والأسواري. وقد بينا كذبه عليهما. ثم أعاد كذبه على الجاحظ في قوله (زعم): إن الله لا يقدر على إفناء الأجسام وإعدامها. وهذا كذب تشهد على كذبه كتب الجاحظ وأصحابه. ثم قال (يريد الجاحظ): وإنه لا يخلد الكفار في النار، ولكن النار هي التي تخلدhem نفسها. يقال له: إن كنت إنما حكيت هذا القول عن الجاحظ لقوله: إن الأجسام تفعل طبعاً، فأنت شريكه في هذا القول، لأنك تقول بفعل الطباع معه. فمن أعجب من رجل يقول بقول الجاحظ ثم يكذب عليه فيه ويلزمه نفسه! ومن قرأ كتب الجاحظ عرف كذلك صاحب الكتاب عليه فيما حكى عنه. ثم عاد إلى كذبه على مُعَمَّر. وقد بينا ذلك فيما سلف من كتابنا. ثم عاد إلى كذبه على هشام الفوطي وقاسم الدمشقي فقال: وقد خرجنا من

الإجماع بقولهما: إن حرب الجمل لم تكن عن رأى علي وطلحة. وخرجا أيضاً وأبو زُفر من إجماع الأمة [بقولهم]: إن عثمان لم يُحصر طرفه عين. وقد بينا كيف كان هشام وقاسم وأبو زفر يقولون هذا القول وأنهم إنما أرادوا بذلك طلباً لسلامة أهل بدر عليهم. وقد رُوِيَ عن طلحة أنه لما رأى الحرب يوم الجمل قال: «سبحان الله ما ظننت أن في مثل ما جئنا له يكون قتال»، وإنما جاءوا يردون الأمر إلى شورى عمر ليختار الناس رجلاً يرضون له. وأما عثمان عندهم فإنما اجتمع عليه أهل مصر يستغيثونه فهجم عليه قوم غيلة. فأَيُّما أحسن: تخريج أفعال أصحاب رسول الله على أحسنها حتى يسلموا عليهم؛ أم تخريج الرافضة لأفعالهم في حال الاجتماع والألفة على أقبحها حتى برئوا منهم وأكفروهم فلم ينجوا منهم في حال الاجتماع ولا في حال الاختلاف؟ ثم قال: وقد خرج هشام الفوطي منه في نهيه الناس عن أن يقولوا ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾. وقد خبرنا كيف كان هشام يقول ذلك. وهشام لم ينكر على الناس أن يقولوا: «حسبنا الله»، ولكنه قال: الوكيل في أكثر كلام الناس فوقه مَنْ وكَّله. فلا أطلق للناس أن يقولوا ذلك، ولكن ليقولوا: إنه المتوكل عليه. وكان إذا قيل له: فقد قال الله في كتابه ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ قال لهم: إن الله قد أقام الأدلة على أنه لا يخطئ في قول ولا فعل، فإذا قال قولاً يحتمل معنيين

أحدهما حسن والآخر قبيح علمنا أنه إنما أراد المعنى الحسن دون القبيح، لما نصب من الأدلة على ذلك. ونحن فليس لنا أدلة تدل على أن أقاويلنا كلها صواب، وأنه لا يجوز أن نقصد إلى الخطأ، فلذلك لم يجوز أن نأتي بقول مشكل ولا نصف الله بقول محتمل أمرين أحدهما يجوز عليه والآخر لا يجوز عليه.

ثم قال صاحب الكتاب: وخرج واصل وهو أصل الاعتزال في قوله: إن من عزم على قتل أصحاب رسول الله لا يفسق بعزمه على ذلك. يقال له: العزم على ما ذكرت عند واصل كفر، ولكنك لا تبالي ما تكلمت به. ثم قال: وخرج أبو الهذيل وبشر ابن المعتمر وهشام الفوطي وكل من يثبت التولد من المعتزلة في قولهم: إن الكفار يفعلون كفرهم في قلب رسول الله عليه السلام، وإن قلبه كان أوعية كفرهم وإنه كان فيه كفر كثير. الويل لصاحب الكتاب! ما أجرأه على الكذب وما يضر إلا نفسه! وهذا القول الذي حكاه عن أصحابنا كفر وشرك من قائله، ورسول الله عندهم أعظم قدراً من أن يقولوا فيه مثل هذا القول؛ ولكن صاحب الكتاب شديد الغيظ على أنبياء الله ورسله يريد أن يشتمهم ويعيبهم على لسان غيره، وقول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر وهشام الفوطي ومن يثبت التولد إن الإنسان إذا شج رجلاً أو جرحه أو قتله: الشجة موجودة في رأس المشجوج والجراحة موجودة في المجروح والقتل

موجود في المقتول، يدل على ذلك أن الشجة والجراحة موجودة في بدن المجروح والقتل موجود في المقتول والقتل يغيّر مَنْ حَلَّه عما كان عليه، والشيء لا يتغير إلا بتغير حَلِّه دون غيره. قالوا: وقد وجدنا المشركين نالوا من رسول الله صلى الله عليه يوم أحد ما نالوه برسول الله هو وصل إلى رسول الله ووجد فيه. وقد قال رسول الله وهو يشير إلى ما فعل به: «كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى الله». ولكن ليس يجوز أن يقال: كان في وجه رسول الله معصية وكان في فمه كفر، لأن ذلك يوهم أنه فعل له؛ فينبغي أن نجتنب من الألفاظ كل ما كان فيه إيهام على نبي الله ما لا يليق به ولا يجوز عليه. وصاحب الكتاب يزعم أن كل ما حل برسول الله يوم أحد ففعل لرسول الله بنفسه طباعاً؛ فأَيُّ القولين أقبح وأشنع: قول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر أو صاحب الكتاب؟ ويجب على قياس قول صاحب الكتاب؟ ويجب على قياس قول صاحب الكتاب أن يكون رسول الله هو الذي شج نفسه وكسر ربايئته وهشم ساقه إذ كان ذلك كله عنده فعله بنفسه لا فعل غيره. فلو أبقى صاحب الكتاب على نفسه ولم يتعرض للمعتزلة والكذب عليها كان أستر عليه وأنفع له. ثم قال: وخرج ثمامة في قوله: إن الله فعل العالم طباعاً، وإن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون يوم القيامة تراباً ولا يدخلون النار. يقال له: هذا كذب

على ثمامة. كيف يكون الله عنده فعل العالم طباعاً، وذو الطباع عند ثمامة هو الجسم والله ليس بحسم؟ وأما اليهود والنصارى والزنادقة فكفار عنده مشركون عامدون للمعصية والكفر؛ والكفار عنده في النار خالدون. وإنما قال ثمامة: إن من لم يعرف فهو معذور عند الله وليس هو عنده يهودياً ولا نصرانياً ولا زنديقاً إذا كان جاهلاً، ولكنه مع قوله هذا يحكم على جميع من أظهر الكفر أنه كافر في حكم الإسلام.

ثم ذكر صاحب الكتاب أبا الهذيل والنظام ومعمراً بما هو أولى به، وقد قال الشاعر:

وَأَجْرُ مَنْ رَأَيْتُ بظَهْرٍ غَيْبٍ عَلَى عَيْبِ الرِّجَالِ دَوُو الْعُيُوبِ

ثم قال: وكأني بهم إذا قرءوا كتابي هذا قرفوني بكل هذه الأقاويل التي وصفت، لتجاوزي بها مقاديرها ووصف ما يقتل به أهلها. (قال) فإن هم فعلوا ذلك فليكفروا الجاحظ بقول الزيدية وبقول أصحاب الإمامة وبكتاب الإلهام وكتاب العباسية، وليقروا النظام بالإلحاد لوضعه كتاب العالم ونصرته ما قال الملحدون فيه. يقال له: لست تقرف^(١) بما قالت الرافضة ولا بمذهب من مذاهب منتحلي الملة، ولكن نشهد عليك بمذهبك الذي تعتقه من القول بالدهر و[قدم]^(٢) العالم لوضعك في ذلك كتاب التاج واحتجاجك

(١) في الأصل: تعرف.

(٢) الأصل في هذا الموضع مخروم.

لقدم الأجسام وتعاطيك إفساد أدلة الموحدين على حدثها ويوضعك كتاب
الزمرذ تطعن فيه على الرسل وتقذح في أعلامها ويوضعك فيه باباً ترجمته:
«على المحمدية خاصة». فهذا مذهبك وهو قولك، ومن أجله نفتك المعتزلة
وطردتك عن مجالسها وباعدتك عن أنفسها حتى حملك الغيظ عليها على أن
صرت تنبح كالكلب بإزائها وتكذب على أسيائها؛ وما ضررت بذلك غير
نفسك، لأن حجج الله واضحة لا يقذح فيها طعن الملحدين ولا كيد الزنادقة
المشركين. وقد حاول نصرة الإلحاد قبلك إخوانك من أهل الدهر وطعنوا في
التوحيد فنصب لهم أهل العلم بتوحيد الله من المعتزلة أنفسهم وردوا عليهم
طعنهم وألّفوا في ذلك الكتب المعروفة وناظروهم في المحافل وقطعوا في
المجالس وظهّر تناقض قولهم على ألسنتهم وظهّر توحيد الله ﴿وَهُمْ
كَارِهُونَ﴾ والحمد لله رب العالمين. وما مثل ابن الروّندي في ثلبه
المعتزلة وادعائه عليهم وتكذبه وتنقصه لهم إلا كما قال الأخطل:

ما ضرّ تغلبَ وائلٍ أهجوتها أم بُلتَ حيثَ تناطحَ البُخْرانِ
يوماً إذا خطرتَ عليك قرومهم تركّك بينَ كَلٍّ وجرانِ
فليجمع كيدَه وليبلغ جهده «إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْفَلِاحُونَ» ودينه ظاهر
على كل باطل «وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

تعليقات واستدراكات

صفحة ٢

(حدث) تكرر في هذا الكتاب ذكر «حدث» و«حدوث» بمعنى واحد، وقد ورد هذا الاستعمال في غير هذا من الكتب القديمة. ويظهر أن «حدث» وضعت مشابهةً لل«قَدَم».

صفحة ٣

(مُحَرَّفون) المكتوب في الأصل غير واضح ولا ريب في أن صوابه «مُخَرِّقون» كما نهني عليه صديق لي. وهي كلمة مولدة مشتقة من «مِخْرَاق» وتجمع على «مخاريق» وهو ما تلعب به الصبيان من الخِرْقِ المفتولة أو غير ذلك على ما جاء في لسان العرب (١١: ٣٦٣)؛ ثم استعير كما قد رأيت فيما سبق. وأما «مُخَرَّق» فقال صاحب لسان العرب (١٢: ٢١٦): «(مخرق) الممخرق المُمَوَّه وهي المخرقة مأخوذة من مخاريق الصبيان».

صفحة ٤

(وها) كذا في الأصل وتركناه على ما هو عليه مع شذوذه وهو مصدر «وَهَى يَهِي» إذا ضعف؛ وسواء علينا أنضبطه «وَهَاء» أو «وَهْي» لأن ناسخنا لا

يفرق بين الألف الممدودة والألف المقصورة وفي الغالب يكتب الممدودة مكان المقصورة وقد يأتي بالعكس. وأما «وَهَاء» فهو يلحق بـ«ذَكَاء» مثلاً، وأما «وَهْي» فشبيه بـ«عَمَى» مثلاً، وكلاهما على قياس صحيح وإن لم يعرفا في كتب اللغة؛ وإنما يكون هذا المصدر من عرفهم في ذلك الزمان.

صفحة ٥

(وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد) في سورة ق ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ راجع الآية ١٦ منها.

سطر ١٦ - (ولا يريد ظلماً للعالمين) في سورة آل عمران ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ راجع الآية ١٠٥ منها.

صفحة ٦

(تبرأت) الأفصح هو «تبرأت».

(هشام بن سالم) الجواليقي، راجع فهرس الطوسي (ص ٣٥٦ من الطبعة الهندية)، وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى الذي يكثر ذكر مذهبه (راجع فهرس الطبعة المصرية). وذكر الطوسي (ص ٣٥٥) أن هشام بن الحكم كتب كتاباً ردّ فيه عليه، فلعلك تستنتج من ذلك العصر الذي عاش فيه.

(شيطان الطاق) هو محمد بن النعمان وسمّاه ابن حزم (٤: ١٨١ من كتابه الملل والنحل المطبوع في مصر) «محمد ابن جعفر» وهذا تخليط لأنه كان يكنى «أبا جعفر» كما حكاه ابن النديم في كتاب الفهرست (ص ١٧٦ من

طبعة ليبسيك سنة ١٨٧٢). وذكر الطوسي في فهرسه (ص ٣٥٥) وابن النديم في كتاب الفهرست (ص ١٧٦) أن هشام بن الحكم ردّ عليه في كتاب له وفي ذلك إشارة إلى العصر الذي عاش فيه. ثم راجع فهرس الطوسي (ص ٣٢٣) وكتاب الفرق بين الفرق (ص ١٧ و ٥٢ و ٥٣).

(عليّ بن ميثم) هو عليّ بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمار وسماه ابن حزم (٤: ١٨١) عليّ بن ميثم الصابوني. وتجد ترجمته في فهرس الطوسي (ص ٢١٢) وفي كتاب الفهرست (ص ١٧٥)، ولم تذكر سنة موته؛ وإنما قال صاحب الفهرست: «هو أوّل من تكلم في مذهب الإمامة». وقال الطوسي: إنه كلم أبا الهذيل والنظام، وجاء في كتابنا (ص ٩٩) أن عليّاً الأسواري ناظره.

(هشام بن الحكم) سقطت كلمة «هشام» من الأصل ولا بد منها إذ لا يوجد «ابن الحكم» في نسب عليّ بن ميثم. وهشام ابن الحكم معروف مذكور في الكتب، قال صاحب الفهرست (ص ١٧٥): «توفي بعد نكبة البرامكة بمديّنة مستترأً، وقيل: في خلافة المأمون». ومن المعلوم أن نكبة البرامكة وقعت في سنة ١٨٧هـ وأن خلافة المأمون كانت فيما بين سنة ١٧٨هـ إلى ٢١٨هـ. أما الذهبيّ فذكره في تاريخه^(١) وهو في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على

(١) راجع الجزء المحتوي سنوات ٢٠١ - ٢٣١هـ من النسخة المخطوطة المحفوظة في دار الكتب المصرية.

من مات فيما بين سنة ٢٢١هـ إلى ٢٣١هـ؛ وتجد ترجمته أيضاً في فهرس الطوسي (ص ٣٥٥).

(علي بن منصور) إمامي المذهب من نظارة الشيعة وهو من أصحاب هشام بن الحكم؛ راجع كتاب مروج الذهب للمسعودي (٦: ٣٧٢ من طبعة باريس).

(السكاك) كذا في الأصل وفي غير موضع يأتي الناسخ بعلامة الإهمال فوق السين فالسين المهملة محققة لهذا الاسم. أما في سائر الكتب فورد اسمه محرفاً فسماه الشهرستاني «شكال» (ص ١٤٥ من طبعة لندن) وسماه المسعودي «السكال» (٦: ٣٧٤ من مروج الذهب) وصاحب الفهرست «الشكال» (ص ١٧٦). قال صاحب الفهرست: «صاحب هشام بن الحكم وخالفه في الأشياء إلا في أصل الإمامة» ثم عدّ كتبه. ثم ذكر الذهبي في تاريخه بعد ترجمة هشام بن الحكم أحد تلاميذه يسميه «أبا علي الصكاك» ولعله هو، غير أن كتابنا هذا صريح بأن كنيته «أبو جعفر» (راجع ص ١١٠).

صفحة ٧

(والمجانسة والمداخلة) راجع ص ٤٧ - ٤٩ من كتابنا هذا.

(أبو الهذيل) هو محمد بن الهذيل العلاف العبدي وهو من الطبقة السادسة في تقسيم ابن المرتضى (راجع «باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٢٥ - ٢٨ من الطبعة الهندية سنة ١٣١٦)؛ واختلفوا في مولده فنقل ابن المرتضى

عن الخياط صاحب كتابنا هذا أنه ولد في سنة ١٣١هـ ونقل عن أبي القاسم الكعبي أنه ولد في سنة ١٣٤هـ واختلفوا أيضاً في سنة وفاته فنقل المسعودي عن الخياط أن وفاته كانت في سنة ٢٢٧هـ (راجع كتاب مروج الذهب ٧: ٢٣١ - ٢٣٢). وقال بعضهم: في سنة ٢٣٥هـ وقال آخرون: في أيام الواثق أي فيما بين سنة ٢٢٧هـ إلى سنة ٢٣٢هـ وهو من المعمرين انتهى من عمره إلى مائة سنة أو أكثر. وقال الدينوري في «الأخبار الطوال» ما نصه (ص ٣٧٨ من الطبعة المصرية): «وعقد (أي المأمون) المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد ابن الهذيل العلاف».

صفحة ٨

(غلط) كذا في الأصل والكلام ناقص، فإما أن تقول: «وإنما القول الذي حكاه عنه هذا السفيه غلط في مسألة المحدثات الخ» أو أن تقول: «وإنما القول... عَرَضَ في المحدثات الخ»، نهني على ذلك حضرة صاحب الفضائل الشيخ أحمد أمين.

(جعفر بن حرب) من الطبقة السابعة عند ابن المرتضى (ص ٤١ من كتابه المذكور) وكنيته «أبو الفضل»، ولم نجد سنة وفاته. وذكره أيضاً البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق (راجع مثلاً ص ١٥٤).

صفحة ٩

(النجار) اسمه حسين وهو رئيس مذهب مشهور يكثر ذكره في كتب الفرق. وقال عبد القادر بن أبي الوفاء في كتابه «الجواهر المضية في طبقات

الحنفية» (١: ١٦٤ من الطبعة الهندية سنة ١٣٣٢): إنه أخذ مذهبه في الكلام عن بشر المريسي الذي مات في بغداد سنة ٢١٩هـ أو ٢٢٨هـ وذكر صاحب الفهرست ترجمته (ص ١٧٩) وحكى عن مناظرة دارت بينه وبين النظماء.

صفحة ١١

(أو أضدادهما) كذا في الأصل وصوابه على ما يظهر: «أضدادها» لأن الضمير عائد إلى أمور ثلاثة وهي: الحياة والسكون والبقاء.

صفحة ١٢

(جهم) هو جهم بن صفوان الراسي، يكثر ذكره في كتب التاريخ والفرق. قال الطبري في تاريخه: إنه كان كاتباً للحارث ابن سريج الذي خرج في خراسان في آخر دولة بني أمية، وذكر قتله في أول سنة ١٢٨. ونقل الذهبي في تاريخه (في الجزء المشتمل على سنوات ١٢١ - ١٥٠هـ) عن السلف أخباراً عديدة في جهم ومذهبه وسبب قتله وليس هذا موضع إعادتها.

صفحة ١٣

لا ريب في أن جعفر المذکور هنا هو جعفر بن حرب لأنه معروف بنقل أخبار أبي الهذيل والسعي في الردّ عليه، ووضع عليه كتاباً سماه «توبيخ أبي الهذيل» (راجع كتاب الفرق ص ١٠٢) وكتاباً آخر سماه «كتاب المسائل في النعيم» (راجع ص ١٢٤ من كتابنا هذا).

صفحة ١٤

(أن فِعْل) كذا وجدناه في الأصل وتركناه على ما هو عليه مع غرابته الظاهرة. ولعل المراد هو «فعلاً».

لعل الكلمة المفقودة «مثل»، نهني عليه صديق لي.

صفحة ١٦

قد عدلت عما جاء به الناسخ أي «حديداً ولحماً» لأنه خطأ بين، غير أنه يصلح أن نصححه على وجه آخر وهو أن نترك «حديداً ولحماً» على ما هما عليه ونقدّم «منها» على «ما» فيكون نص الموضع: «ولعل منها ما يكون حجارة وحديداً ولحماً» إذ ليس بمحال أن الناسخ كان قد وجد «منها» مكتوبة في نسخته فوق السطر ثم أحلها في غير محلها. وليس في مغزى الكلام ما يهدينا إلى الصواب قطعاً إذ الدليل إنما أخذ من دائرة المُحَال الذي لا يستند إلى شيء في الواقع.

صفحة ١٧

(النظام) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار وهو من الطبقة السادسة عند ابن المرتضى (ص ٢٨ - ٣٠) وذكره الذهبي في تاريخه في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من مات فيما بين سنة ٢٢١هـ إلى ٢٣١هـ.

صفحة ١٩

(معمر) هو معمر بن عباد السلمي وكنيته أبو عمرو، عاش في أيام هارون الرشيد ولم تذكر سنة وفاته، غير أن ابن المرتضى أدرجه في طبقته السادسة أي في طبقة النظام وأبي الهذيل (ص ٣١ - ٣٢).

صفحة ٢٠

(الأسواري) هو عليّ الأسواري ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة ويسميه «أبا عليّ». ويقول: إنه من أصحاب أبي الهذيل ثم انتقل إلى النظام (ص ٤٠).

صفحة ٢١

(لا يحيل) كذا في الأصل، و«لا» خطأ صوابه: «لأنه» فيخبرنا بهذه الجملة عن السبب الداعي له إلى الحكم بالمشاركة بين النظام والرافضي في مسألة العدل، وذلك أن النظام كان يحيل وصف الله تعالى بالقدرة على الظلم كما يحيل وقوعه منه، والرافضي يحيل وقوعه منه ومع وصف الله تعالى بالقدرة عليه كما يثبت من كتابنا هذا (راجع مثلاً ص ٦٥). فعدم وقوع الظلم من الله تعالى محل الاتفاق بينهما ومحل النزاع إنما هو تجويز القدرة عليه.

(الجاحظ) هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان وهو كنانيّ النسب. وترجمته معروفة، توفي سنة ٢٥٥ هـ وهو من الطبقة السابعة عند ابن المرتضى (ص ٣٨ - ٣٩).

صفحة ٢٤

الكلام هنا ناقص سقطت منه كلمات. وأما الحر والبرد والسواد والبياض واليبس والبلة فهي من المتضادات التي استدل النظام باجتماعها على وجود قاهر ومدير لها هو فوقها وهو خالق المحدثات (راجع ص ٤٦ - ٤٨) فالأرجح أن المؤلف كان قد كتب: «وهو قاهر للمتضادات التي تختلف طبائعها» أو مثل هذا القول، غير أن السياق لا يدل على نص الكلام الذي ضيعه علينا الناسخ بغفلته. ثم فاته أيضاً السؤال الذي سألته الرافضي النظام ويجب عنه بقوله: «بلى!» ويظهر من بقية الكلام أنه كان قد سألته: «أفليس الله تعالى لم يزل عالماً بما فيه صلاح الخلاق؟» أو ما يشبهه والنص غير ثابت.

صفحة ٢٥

الأصل هنا منخروم ومطموس ولم نوفق لتكميلته؛ ولعله: «وكما يرى المصلحة فيه». أما قوله: «بأوقات تكون فيها» فكلمة «تكون» غير واضحة في الأصل وهي أول كلمة في الصفحة.

صفحة ٢٦

(أبو عفان الرقي) من أصحاب النظام، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٥).

صفحة ٢٧

(أحدها) أي أحد تلك الوجوه.

صفحة ٢٨

(من باب محدث ومحدث) أي أن المحدثات كلها تشترك في صفحة الحدوث وفي كونها مخلوقة لمحدث واحد وهو الله تعالى.

صفحة ٢٩

(الضرارية) فرقة من المجبرة سميت بذلك نسبة لرئيسهم ضرار بن عمرو الذي ظهر في أيام واصل بن عطاء، راجع كتاب الفرق بين الفرق (ص ١٦). وقال صاحب الفهرست (ص ١٦٣): إن بشر بن المعتمر وضع عليه كتاباً اسمه «كتاب الردّ على ضرار». وروى ابن المرتضى عنه أنه أنكر عذاب القبر (ص ٤٠). ثم يذكر في كتابنا هذا كتاب له سماه «كتاب التحريش» (ص ١٣٦).

أظن كلام الرافضي قد انقطع بعد قوله: «وتسميته كذلك» فيكون ما بعده من ردّ المؤلف عليه، فيلزم وضع النجمة بين «كذلك» و«وقول».

صفحة ٣٠

(بأنه يفعل) «بأنه» أي الروح وهو يؤخذ من قوله: «الأرواح» المتقدم. ولو كتب «بأنها تفعل» لكان أسهل وأصح.

صفحة ٣١

(ويقال له) كذا في الأصل، أي ما بعده هو من قول المؤلف. ويلزم على ذلك أن يكون قوله: «واحتج لهذا المذهب النخ» استفهاماً مع تعجب. ويحتمل أيضاً أن يكون قوله: «ويقال له» خطأ من الناسخ صوابه: «ثم قال» أي الرافضي، فيكون ما بعده من قوله ثم يردّ عليه المؤلف بقوله: «يقال له» (السطر ١٨) فإذا أخذنا بذلك صار قوله: «واحتج النخ» جزءاً من إخبار الرافضي؛ نُبّهني على ذلك صديق لي فاختر.

صفحة ٣٣

(وإبراهيم لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً تتناهى في المساحة والذرع حتى يفرغ قطعها) كذا في الأصل ولا بد من تصحيحه. وذلك أنه ردّ على ما ادعاه الرافضي فيما تقدّم: «ثم زعم مع هذا أنه ليس من بلاد قطعتها الأرواح إلا وهي غير متناهية في التجزؤ وأنه ليس من قطع فرغت منه إلا وهو غير متناهٍ في عينه»، فأوهم بهذا الكلام أن النظام قال بعدم تناهي الأجسام مطلقاً، مع أن الحق هو أن النظام فصل وقال: إنها متناهية باعتبار الذرع والمساحة، غير متناهية باعتبار التجزؤ.

هذا ما ثبت عنه في غير موضع من هذا الكتاب وغيره وهذا ما أدّاه إلى قوله الغريب بالطفرة التي كفره بها أهل الأرض؛ لكنه لم يقل قط بعدم تناهي الأجسام في الذرع والمساحة. فما ورد في هذا الموضع لا معنى له، إذ النظام قال بعين الكلام المنفي عنه. فلا ريب في أن المؤلف كان قد كتب: «وإبراهيم

لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً لا تنهاى الخ» ثم سقطت «لا» غفلة من الناسخ.

صفحة ٣٤

(فألزمهم بقطعها أنها لا تنهاى في الذرع والمساحة) كذا في الأصل، والحق ضد ذلك لأن النظام كان يستدل بقطع الأجسام على أنها متناهية. فلا بد من أن نضرب على «لا» وعلى ذلك فكان المؤلف قد كتب: «فألزمهم بقطعها أنها تنهاى». والذي أوقع الناسخ في الخطأ هو ما يتلو من قوله: «وهو بريء من هذا القول» فإنه نسب «هذا» إلى القول المتقدم «فألزمهم الخ» مع أنه لا يمتنع قطعاً أن ننسبه إلى قول الديصانية.

صفحة ٣٥

(وإن كان متفاوتاً فإنها قطعاً متناهية القطع) في الأصل «متناهي»؛ وأما «قطعاً» فوجدته بهذا الشكل إلا أنه يظهر أن الشكل قد زيد بيد غير يد الناسخ لأن لون حبره أشد سواداً من حبر الكلمة الأصلية. وترى تحت القاف كسرة ضئيلة لونها كلون الكلمة الأصلية قد ضرب عليها المصحح بسطر، فكان الناسخ قد أراد بها «قطعاً» أي جمع «قطعة». وعلى أي وجه كان فالعبارة ليست بصحيحة، غير أن تصحيحها لا يتبادر إلى الذهن. أما أنا فتركت «قطعاً» على هذا الشكل وعدلت عن «متناهي» إلى «متناهية» فيكون تفسيره: «إن كان القطع متفاوتاً حتى يباين قطع كل واحد من الكواكب قطع الآخر فإن الكواكب قطعاً أي جزماً متناهية القطع». وبيان ذلك أن الحكم بالتفاوت

يقتضي المقايسة بين متفاوتين والمقايسة لا تصح إلا إذا كانا الأمران المقايَس بينهما دَوَيَّ مقدار، والمقدار لا يقع إلا على ما له نهاية. وهذا ما يعبر عنه بجملته الحالية «والقلة والكثرة يدلان على النهاية». وأقول: هذا بعينه دليل التطبيق عند المتكلمين.

(ثم زعم أن قطع الكواكب متقارب في الكثرة والقلة) في الأصل «متقارب» بالضبط ولعله خطأ صوابه: «متفاوت»، نهني على ذلك صديق لي.

صفحة ٣٨

(لم يزل) يحذف الناسخ من الغالب الألف من هذه الكلمة وتركته مع شذوذه لأنه يتبين من هذا أنهم في ذلك الزمان القديم كانوا ينطقون «لا يَزَلْ» مكان «لا يَزَالُ» كما سمعته دائماً من علماء مصر في هذا العصر.

صفحة ٤١

(أبو شاعر الديصاني) ذكره صاحب الفهرست فيمن أظهروا الإسلام وأبطنوا الزندقة (ص ٣٣٨).

نقل ابن المرتضى أيضاً دعاء النظام عند ما حضرته الوفاة (ص ٢٩ - ٣٠) وهذه صورته عنده: «اللهم إن كنت تعلم أنني لم أقصر في نصرة توحيدك، اللهم ولم أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك مني فاغفر لي ذنوبي وسهل عليّ سكرات الموت». أقول: في هذا تكذيب للخرافة التي رواها الذهبي في تاريخه عند ذكر النظام (راجع التعليق على ص ١٧) من أنه سقط من غرفة وهو سكران فهلك.

صفحة ٤٦

يذكر هنا وفيما بعده أحياناً ضمير التأنيث وأحياناً ضمير التثنية ويجوز أن يكون ذلك من خطأ الناسخ. لكنني تركته على ما هو عليه، إذ يحتمل أن يكون المؤلف تارة حضرت في ذهنه الكثرة أي العناصر كلها، وتارة الزوجية أي الشيء وما يقابله كالنار والماء أو الحر والبرد.

صفحة ٥٠

(ولا أن للجسم فعلاً هو غيره) كذا في الأصل فلو أثبتناه لكان النظام يقول: إن فعل الجسم غير الله تعالى، أي للجسم فعل مستقل عنه. وهذا وإن كان له وجه على مذهب المعتزلة لكنه غريب بعيد، إذ هو من الفروع المتنازع فيها، والمقصود هنا إلزامه ما يقدر في الأصول التي لا غنى في التوحيد. فالأشبه أن الناسخ قد حرّفه وأن المؤلف كان قد كتب: «ولا أن للجسم فاعلاً هو غيره» أي غير الجسم لأن ذلك مناط دليل المعتزلة في إثبات الخالق، نبهني على ذلك صديق لي.

صفحة ٥١

(فتركتها) فتركت هذه الأشياء. وإلا فهو خطأ صوابه: «فتركتهما» أي هذين الموضوعين.

(ثم قال: وكان يزعم أن أمة محمد (الخ) هذه الأقوال منقولة عنه أيضاً في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢١ - ٢٣ من الطبعة المصرية).

(أبو عبد الرحمن الشافعي) هو أحمد بن يحيى بن عبد العزيز أبو عبد الرحمن الشافعي، كان من أصحاب الإمام الشافعي ثم تبع أحمد بن أبي داود وقال بالاعتزال، وعده مؤلف كتابنا هذا من أصحاب معمر (ص ٥٣). راجع كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (٣: ٣٦٩ من الطبعة المصرية) وطبقات الشافعية لابن السبكي (١: ٢٢٢ من الطبعة المصرية).

صفحة ٥٢

راجع كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢١).

صفحة ٥٣

(إبراهيم بن السندي) و(أبو عبد الله السيرافي) و(وهب الدلال) غير معروفين.

(أبو يعقوب الشحام) هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله ابن إسحاق الشحام؛ قال ابن المرتضى (ص ٤٠): إن القاضي ابن أبي دواد استخدمه في خلافة الواثق وكان من أصغر غلمان أبي الهذيل وكان من البصريين، مات وله ثمانون سنة.

صفحة ٥٧

(المكلم بالقرآن) ثم (لا مكلم له) كذا في الأصل، والمعروف في هذا الباب هو «متكلم». ولعل قوله «مكلم» له وجه هنا وفيه نكتة لأن المعتزلة كانوا ينفون الكلام عن ذات الله بناءً على أصلهم من أن الكلام مركب من

حروف وأصوات وتلك أمور مخلوقة نزهاوا الله تعالى عنها. ومع ذلك لم يقدحوا فيما نص عليه القرآن من أن الله كلم موسى تكليماً وإنما أولوا هذه الآية بأن الله تعالى خلق صوتاً وحروفاً في شيء من المحدثات كالشجرة ليخاطب بها أنبياءه. فلعل معمرأ أتى بكلمة «مكلم» بالنسبة إلى الله تعالى احترازاً من الكلام المخلوق الموهوم بقول القائل: «متكلم» وإشارة إلى أن الكلام لا يقع من الله إلا خطاباً منه لأنبيائه على الوجه اللائق به عز وجل. ولا ريب في أن الله تعالى بهذا الاعتبار إنما كان مكلماً - أي نبيه - بالقرآن وليس بمتكلم به إلا على المجاز. ومع ذلك ففي قوله: «لا مكلم له» نظر، لأنه كان ينبغي أن يقول: «لا مكلم به»، والله أعلم.

(هشام الفوطي) أما النسبة فقال السمعاني في كتاب الأنساب: «الفوطي بضم الفاء وفتح الواو وفي آخرها الطاء المهملة: هذه النسبة إلى الفوط وهي جمع فوطة وهي نوع من الثياب»، ولم يذكر هشاماً. وهو هشام بن عمرو الشيباني من أهل البصرة، ذكره ابن المرتضى في آخر الطبقة السادسة (ص ٣٥) ولم يأت بتاريخ موته، لكن يتبين من حكايته أنه عاش في زمن المأمون (سنة ١٩٨ هـ - ٢١٨ هـ).

صفحة ٥٨

(يمنتع) كذا في الأصل، وهو غريب لأن السياق يقتضي معنى «منع». ونجد مثل هذا في ص ٩٢ أيضاً، فلعله من عرفهم في ذلك الزمان.

صفحة ٥٩

(ثم كان يزعم الخ) لعل هذا الكلام جزء من حكاية الرافضي عن هشام سقط بعده رد المؤلف.

صفحة ٦١

ينسب هذا القول إلى طلحة أيضاً (ص ١٦٩).

(قاسم الدمشقي) مجهول.

(أبو زفر) هو محمد بن علي المكي إمام نيسابور، ذكره ابن المرتضى في آخر الطبقة الثامنة (ص ٥٤).

(فشكوا - وتستعته) الظاهر أن المؤلف كان قد كتب «تشكو وتستعته»؛
ينهي على ذلك الشيخ الفاضل العالم أحمد أمين.

صفحة ٦٢

(بشر بن المعتمر) أبو سهل الهلالي من أهل بغداد، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السادسة (ص ٣٠ - ٣١) وقال: «وله قصيدة أربعون ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين. وقيل للرشيدي: إنه رافضي، فحبسه فقال في الحبس شعراً» ثم نقل أبياتاً منه وهي أرجوزة سنذكرها فيما يتعلق بشعر بشر الموجود في (ص ١٣٤) من كتابنا هذا. وقال الذهبي في تاريخه في الطبقة الثالثة والعشرين: «بشر بن المعتمر أبو سهل شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف، توفي سنة ٢١٠ هـ ورَّخه ابن النجار».

ونقل هذه السنة السمعاني أيضاً في كتاب الأنساب (تحت «البشري»).

صفحة ٦٣

(ما يستحيل عند بشر أن يقع من فعل غير الله) أظن الصحيح: «مما يستحيل عند بشر أن تقع (أي هيئات الأجسام) من فعل غير الله» أي كان بشر يحيل وقوع هيئات الأجسام بفعل العبد حقيقة لأنها من خلق الله تعالى الذي لا شريك له فيه؛ لكنه جوز وقوع تلك الهيئات بسبب من قبل العبد فأضاف هذا الوقوع إلى العبد باعتبار السبب الموقع وحكم عليه بأنه فعله. أما إذا لم تقع الهيئات بسبب من قبل العبد فأضافها إلى الله تعالى مباشرة؛ وهذا مما يدل على أن الله تعالى هو وحده فاعلها في الحقيقة عند بشر. أما الرافضي فحرف كلام بشر وتغاضى عن تمييزه بين وقوع الهيئات بفعل فاعل وبين وقوعها بسبب من قبل فاعل؛ ثم تبعه على ذلك التحريف جميع الذين كتبوا في الفرق الإسلامية. فقال البغدادي في كتاب الفرق (ص ١٤٣): «الفضيحة الثانية من فضائح بشر إفراطه في القول بالتولد^(١) حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها. وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وقد كفره أصحابنا وسائر المعتزلة في دعواه أن الإنسان قد يخترع الألوان والطعوم والروائح والإدراكات». وقال الشهرستاني في كتاب الملل

(١) في الأصل المطبوع: «بالقول في التولد».

والنحل (ص ٤٤) من طبعة لندن): «الأولى منها (أي من المسائل التي انفرد بها بشر عن أصحابه) أنه زعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير في الغير إذا كانت أسبابها من فعله^(١). وإنما أخذ هذا من الطبيعيين إلا أنهم لا يفرقون بين المتولد والمباشر بالقدرة وربما لا يشبتون القدرة على منهاج المتكلمين، وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة التي يشبتها المتكلم».

(مُجَرِّمًا) في الأصل «محرمًا». ولو أثبتناه لكان «أحرم» بمعنى «حَرَمَ» كما هو وارد في كتب اللغة، وكان يقول: «إن شرب الخمر بعد توبته حال كونه يجعل شربها حراماً على نفسه»؛ ويؤيد ذلك أن البغدادي نقل هذا الكلام بالشكل الآتي (ص ١٤٣ من كتاب الفرق): «فسئل على هذا عن كافر تاب من كفره ثم شرب الخمر بعد توبته عن كفره من غير استحلال منه للخمر وغامضه^(٢) الموت قبل توبته عن شرب الخمر: هل يعذبه الله تعالى في القيامة على كفره الذي قد تاب منه؟ قال: نعم» فلا شك في أن البغدادي قد وجد في نسخته «مُجَرِّمًا» ثم فسره بقوله «من غير استحلال منه» تسهلاً للفهم. لكنه مع كل ذلك ضعيف جداً، إذ لو كان كذلك لكان القائل يأتي بعبث وحشو لأنه لا يخفى على أحد أن شرب الخمر حرام فلا وجه لذكره هنا ولا داعي إلى توجيه الأنظار إلى ذلك دون غيره؛ وزيادة عن ذلك فالمحرم هو الشارع جل

(١) أظن ذلك خطأ صوابه: «قبله».

(٢) كذا في الأصل المطبوع وهو خطأ صوابه: «غافضه» كما يلوح من كتابنا هذا.

شأنه دون العبد. من أجل ذلك رأيت أن أصحح هذه الكلمة فكتبت «مُجْرِمًا» وهو من «أجرم» إذا ارتكب جريمة، والجريمة كل ما يخالف الشرع، ولا ريب في أن شرب الخمر جريمة بهذا الاعتبار. ويؤيد ذلك ما قال المؤلف عند رده على الرافضي في (ص ٦٤): «فإذا هو (أي صاحب الكبيرة) تاب فقد استحق الوعد بالجنة ما لم يعاود ذنباً كبيراً، فإن هو عاود ذنباً كبيراً أخذ بالأول والآخر. هكذا وقع الوعد عن بشر، فإذا أذنب عنده ذنباً كبيراً ثم تاب منه ثم عاوده (أي الذنب) فعذب على الأول والآخر».

والذنب مرادف الجريمة كما أن «أذنب» مرادف «أجرم». فيكون مراد بشر: «إن تاب الكافر وخرج من حال كفره ثم شرب الخمر بعد توبته وارتكب جريمة بشرها الخ»، وعلى ذلك يكون صواب العبارة: «مُجْرِمًا بشرها».

صفحة ٦٤

(أفليس قد يجوز) أي: أفليس ذلك اعترافاً بجواز...؟ وورد في كتاب الفرق بين الفرق على هذه الصورة (ص ١٤٣): «فقل له: يجب على هذا أن يكون عذاب من هو على ملة الإسلام مثل عذاب الكافر، فالتزم ذلك».

صفحة ٦٦

(أبو موسى المردار) هو عيسى بن صبيح، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٣٩) ونقل عن ابن الإخشيد أنه من علماء المعتزلة ومن المتقدمين فيهم وكان ممن أجاب بشر بن المعتمر، ومن أبي موسى انتشر الاعتزال ببغداد.

صفحة ٦٧

(داود الجواربي) قال السمعاني في كتاب الأنساب تحت نسبة «الهشامي» بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ومذهبه: «وعنه أخذ داود الجواربي قوله: إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية».

(مقاتل بن سليمان) البلخي المحدث المشهور، توفي سنة ١٥٠ هـ وقيل بعد ذلك، راجع كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (٣: ١٩٦ من الطبعة المصرية). (أبو حذيفة) هو واصل بن عطاء، و(أبو عثمان) هو عمرو بن عبيد. والحكاية موجودة في كتاب ابن المرتضى أيضاً (ص ٣٩). الصواب هو «بقصص يستحسنه» فالأصل صحيح.

صفحة ٦٨

(يسمجه) لو كتب «ليسمجه» لكان أحسن.

صفحة ٧٢

يشير هنا إلى «كتاب المسائل في النعيم» لجعفر بن حرب (راجع ص ١٢٤ من كتابنا هذا).

(يقص) الأصح هو «نقص».

صفحة ٧٩

الكلام هنا معقد، وكان ينبغي أن يكتب المؤلف: «...» وقال بأن كل أمر تزعم المعتزلة أن الإنسان قادر عليه فهو جائز وموهوم وليس بمحال وقوعه منه».

صفحة ٨١

أبو محمد (جعفر بن مبشر) الثقفي ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٣ - ٤٤) وقال: إن أحمد بن أبي داود أراد أن يستخدمه في خلافة الوراق فأبى. وأشار مؤلفنا إلى أنه قد مات بقوله: «رحمه الله» ثم بقوله: «وهذه كتبه مشهورة معروفة وأصحابه أحياء» (ص ٨٢ سطر ٤). ومع ذلك حكى ابن المرتضى عن مؤلفنا أنه قد رآه وسأله سؤالاً.

(كتاب الناسخ والمنسوخ) مذكرو أيضاً في كتاب الفهرست (ص ٣٧ سطر ٢٦).

صفحة ٨٤

نقل البغدادي أيضاً هذا الكلام لقاسم الدمشقي في كتب الفرق بين الفرق (ص ١٨٥) ورأيت أن أنقله هنا لأن بعض عباراته إلى القول الأصلي أقرب عندي. قال البغدادي: «وزعم المعروف منهم بقاسم الدمشقي أن حروف الصدق هي حروف الكذب وأن الحروف التي في قول القائل: «لا إله إلا الله» هي التي في قول من يقول: «المسيح إله»، وأن الحروف التي في القرآن هي التي في كتاب زردشت المجوسي^(١) بأعيانها لا على معنى أنها مثلها».

(١) في الأصل المطبوع «المجوس».

صفحة ٨٦

(ثمامة) بن أشرس أبو معن النميري البصري ذكره ابن المرتضى في أول الطبقة السابعة (ص ٣٥). وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (١: ١٧٣): «من كبار المعتزلة ومن رؤوس الضلالة، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون وكان ذا نواذر وملح» ثم نقل عن ابن حزم بعض آرائه. وذكر الطبري في تاريخه في أول سنة ١٨٦ هـ: أن هارون الرشيد حبسه، ثم ذكره مع المأمون في سنتي ٢٠٥ قو ٢٠٩ (راجع ٣: ٦٥١ و ١٠٤٠ و ١٠٦٧ من الطبعة الأوربية).

صفحة ٨٧

(واعتقد) الصحيح هو «ولمن اعتقد» ومعناه: كما حكم لمن أظهر الإسلام بأنه مسلم وكما حكم لمن اعتقد بقلبه إن كان باطنه كظاهره بأنه مؤمن الخ.

صفحة ٨٩

(عانات) هو بلد بين الرقة وهيت راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (٣: ٥٩٤ من الطبعة الأوربية).

(سليمان بن جرير) هو رئيس السليمانية وهي فرقة من الزيدية، راجع كتاب الفرق بين الفرق (ص ٢٣).

(علي الرازي) هو علي بن مقاتل، ذكره صاحب الفهرست في أصحاب أبي حنيفة (ص ٢٠٦) وعد بعض كتبه، ثم نقل ناشر الكتاب (Flûgel) في

تعليقاته قطعة من نسخة مخطوطة محفوظة في (فينيا) جاء فيها أن علياً الرازي كان عارفاً بمذهب أبي حنيفة ومدح مؤلفها ورعه وزهده.

(بشر المريسي) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي العدوي مولى زيد بن الخطاب كان يسكن بغداد وأخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي وكان الشافعي من أصدقائه مدة إقامته ببغداد، وكان ينظر في الكلام وله فيه آراء غريبة انفرد بها ونفر منها الناس، وينسب إليه أنه أول من قال بخلق القرآن ولكن ذلك ليس بصواب لأن جهم بن صفوان قد سبقه إلى ذلك. ولم يكن من المعتزلة كما زعم بعضهم وذلك ينافيه ما حكاه مؤلفنا عن ملاقة جعفر بن مبشر له والمناظرة بينهما. مات سنة ٢١٩ هـ على ما قاله المسعودي في مروج الذهب (٧: ١١٤) وقيل: سنة ٢١٨ هـ وقيل: سنة ٢٢٨ هـ؛ ودفن في بغداد. راجع كتاب الجواهر المضية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء (١: ١٦٥) وكتاب ميزان الاعتدال (١: ١٥٠)، وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان (١: ١٢٧) من طبعة بولاق سنة (١٢٧٥)، ونقل الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد حكاية طويلة عن ترجمته وتكفيره وليس ذلك موضعه.

صفحة ٩٠

(أبو جعفر الإسكافي) واسمه محمد بن عبد الله، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٤) ومات سنة ٢٤٠ هـ كما جاء في كتاب ابن المرتضى وفي كتاب الأنساب للسمعاني (تحت نسبة «الإسكافي»).

راجع ديوان الأعشى (ص ٤ من الطبعة المصرية) وكتاب المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية للمزري في هامش «خزانة الأدب» للبغدادى (٣: ٥٢٩ من الطبعة المصرية) وروى مؤلفه «اليوهنها» مكان «ليفلقها» ثم قال: «اليوهنها أي ليزعزعها من مكانها، وفي رواية أخرى: ليفلقها أي يشققها».

صفحة ٩١

(عباد) بن سليمان العمري؛ يجوز أن يكون اسمه «عباد» ويجوز أن يكون «عَبَاد» وكلاهما موجود عند العرب، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٤) وقال: «ومنها عباد بن سليمان وله كتب معروفة وبلغ مبلغاً عظيماً وكان من أصحاب هشام الفوطي وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم». وحكى صاحب الفهرست (ص ١٨٠) أنه دارت بين عباد وبين ابن كلاب مناظرات، وابن كلاب مات بعد سنة ٢٤٠ هـ بقليل كما سيأتي. وراجع أيضاً كتاب الفرق بين الفرق (ص ١٤٧ - ١٤٨).

صفحة ٩٧

(أبو حفص الحداد) قال السمعاني في كتاب الأنساب:

الحداد بفتح الحاء المهملة والألف بين الدالين المهملتين أولاهما مشددة... ومنهم أبو حفص الحداد الصوفي النيسابوري. قيل: إن اسمه عمرو بن مسلم، وقيل: عمرو بن سلم، وقيل: عمرو بن سلمة، وقيل: عمرو بن مسلم (كذا). وقال الحاكم أبو عبد الله الحافظ: اسمه عمرو بن مسلم، وقال أبو عبد

الرحمن السلمي: الأصح أنه عمرو بن سلمة، والله أعلم. كان من أفراد خراسان علماً وورعاً^(١) وحالة^(٢) وطريقة؛ وأظن إنما قيل له الحداد لأن رجلاً من أتباعه قال يوماً له^(٣): «كان من مضي لهم الآية الظاهرة وليس لك من ذلك شيء». فقال له: «تعال!» فجاء به إلى سوق الحدادين إلى كور محمي عظيم فيه حديد، وأدخل^(٤) يده وأخذها وبردت في يده، فقال: «تحرّك؟» فأعظم ذلك وأكبره ثم مضى. وكان أبو حفص أعجمي اللسان، فلما دخل بغداد قعد معهم يكلمهم بالعربية. وكان يقول: «الكرم طرح الدنيا لمن يحتاج إليها والإقبال على الله لاحتياجك إليه». وحكي أن أبا حفص لما قدم بغداد نزل على الجنيد؛ فحكى أبو عمرو بن علوان: سمعت الجنيد يقول: «أقام أبو حفص عندي سنة [مع] ثمانية أنفس، فكنت كل يوم أقدم لهم طعاماً جديداً^(٥) وطيباً جديداً» وذكر أشياء من الثياب وغيرها «فلما أراد أن يمرّ كسوته وكسوت جميع أصحابه؛ فلما أراد أن يفارقني قال: «لو جئت إلى نيسابور علمناك الفتوة والسخاء». (قال) ثم قال: «هذا الذي عملت^(٦) كان فيه تكلف؛ إذا جاءك الفقراء فكن معهم بلا تكلف حتى إن جعت جاعوا وإن شبعت شبعوا حتى

(١) في الأصل: ودرعا.

(٢) في الأصل: وحالت.

(٣) زاد الأصل: «رجل من أصحابه».

(٤) في الأصل: وأخل.

(٥) الأصل ليس بظاهر.

(٦) في الأصل: علمت.

[يكون] مقامهم وخروجهم من عندك شيئاً واحداً». وسئل أبو جفص عن الفتوة في وقت خروجه من بغداد، فقال: «الفتوة توجد استعمالاً ومعاملة لا نطقاً» تعجيزاً من كلامه. ومات سنة ٢٥٢ هـ وقيل: سنة ٢٧٠ هـ بنيسابور، ووزرت قبره غير مرة. اهـ.

(أبو عيسى الوراق) هو محمد بن هارون، ذكر المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢٣٦) كتاباً له اسمه كتاب المجالس ونقل سنة موته وهي سنة ٢٤٧ هـ. ثم حدثنا صاحب كتاب «معاهد التنصيص» (ص ٧٧ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٤) عن أبي علي الجبائي أن السلطان طلب ابن الروندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات وأما ابن الروندي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي؛ وقد بحثنا عما في هذه الحكاية في المقدمة. وذكره صاحب الفهرست (ص ٢٣٨) في الشعراء الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة، وقال: إنه ممن تشهر أخيراً بينهم، أي قبل تأليف كتاب الفهرست بقليل. وليس في ذلك إشارة واضحة إلى عصر أبي عيسى لأنه يثبت أن صاحب الفهرست عاش في وسط القرن الرابع وفي النصف الأخير منه، فلا بد وأن نفرض أن قوله «أخيراً» نقله صاحب الفهرست من كتاب متقدم كان يستفيد منه.

(واصل) بن عطاء أبو حذيفة ويلقب الغزال، كان رأس الاعتزال وخطيباً بليغاً مع لثغته، وله فضل كبير في الدعاية إلى الإسلام والرد على خصومه. كانت ولادته في المدينة سنة ٨٠ هـ ثم انتقل إلى البصرة وسمع من الحسن البصري وغيره وتوفي سنة ١٣١ هـ. يذكر كثيراً في كتب المتقدمين

والمؤخرين، راجع مثلاً كتاب ابن المرتضى (ص ١٧ - ٢١) وهو عنده من الطبقة الرابعة وكتاب ميزان الاعتدال (٣: ٢٦٧) ومروج الذهب (٧: ٢٣٤)؛ ثم نقل لنا الجاحظ في أول كتابه «البيان والتبيين» (١: ١٤ - ١٥ من الطبعة المصرية سنة ١٣٣٢) قطعة طويلة من قصيدة لصفوان الأنصاري يمدح فيه واصلاً وأصحابه وحسن قيامهم بنشر الإسلام وهيبتهم ووقارهم.

(عمرو) بن عبيد بن باب أبو عثمان أحد أعيان المعتزلة القديمة، كان من أصحاب واصل بن عطاء وزوجه أخته، وكان من الزهاد العاكفين على العبادة المنهمكين في الدين، توفي سنة ١٤٤ هـ. راجع كتاب ميزان الاعتدال (٢: ٢٩٤ - ٢٩٧)، وكتاب ابن المرتضى (ص ٢٢ - ٢٤)، وكتاب مروج الذهب (٧: ٢٣٤) وغير ذلك من الكتب.

صفحة ٩٩

جاء في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٤) ما نصه:
وذكر (أي النظام) قول أبي بكر رضي الله عنه حين سئل عن آية من كتاب الله تعالى فقال: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني أم أين أذهب أم كيف أصنع إذا أنا قلت في آية من كتاب الله تعالى بغير ما أراد الله؟» ثم سئل عن الكلاله فقال: «أقول فيها برأبي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني - هي مادون الولد والوالد». قال: وهذا خلاف القول الأول. ومن استعظم القول بالرأي ذلك الاستعظام لم يقدم على القول بالرأي هذا الإقدام حتى ينفذ عليه الأحكام. اهـ.

صفحة ١٠١

«أنفذ» لو كتب «أنفذه» لكان أحسن؛ ولعل الصواب «أنفقه». أما الأصل فرسمه غير واضح.

صفحة ١٠٢

(أبو مجالد) أحمد بن الحسين البغدادي، لم يُرَ أحفظ منه بالحديث في عصره، وكان أفقه الناس وأعلمهم بالشروط، كان من أصحاب الجعفرين ومن أصحاب أبي موسى المردار وعنه أخذ أبو الحسين الخياط صاحب كتابنا، ولم يذكر سنة وفاته غير أن ابن المرتضى ذكره في أول الطبقة الثامنة (ص ٤٨ ٤٩) ويظهر أن هذه الطبقة تتضمن من عاش من المعتزلة في النصف الأخير من القرن الثالث وفي أول القرن الرابع.

صفحة ١٠٣

(يدعى) كذا في الأصل كما يظهر فيقتضي هذا أنهم كانوا يقولون: «ادعى» بمعنى «دُعِيَ» وهو شاذ غريب. ولعل الصواب المتعين هو «يُدعى».

صفحة ١٠٤

(التفرقة) الأصل غير ظاهر ويجوز أن يكون الرسوم عبارة عن «التفقه». وترددت مدة طويلة بين هذين الفعلين ثم رجعت «التفقه» وأيدني على ذلك أيضاً أن صديقاً لي استحسّن هذه الكلمة وقطع بها قبل أن ينظر في الأصل.

صفحة ١٠٥

(خير هذه الأمة) الصحيح هو «خَيْر» كما نهني عليه صديق لي وكما هو معروف في الكتب القديمة. ولا يوجد في الأصل ما يمنع من هذه القراءة.

صفحة ١٠٦

(فهل حكيت عنهم أن الاختلاف فيما بينهم إلا القول) هذه الجملة ليست مليحة ومع ذلك فهي معقولة مقبولة، ولو كتب «فهل حكيت عنهم خلافاً فيما بينهم إلا القول الخ» لكان أسهل وأجمل.

صفحة ١٠٨

(أو عالماً بعلم قديم كما قالت الزيدية) وقد عزى هذا القول فيما قبل إلى النابتة (راجع ص ٧٥، وراجع أيضاً أول ص ١١٢).

صفحة ١١١

(ابن كلاب) هو عبد الله بن محمد بن كلاب القطان تجد ترجمته في كتاب الفهرست (ص ١٨٠) وتجدها في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢: ٥١) وجاء في طبقات الشافعية أنه توفي بعد سنة ٢٤١ هـ. وقال صاحب الفهرست: إنه «من بابية الحشوية» ثم نقل ابن السبكي هذه الكلمات ويأتي بكلمة «أئمة» مكان «بابية» وأظن كليهما خطأ صوابه: «نابتة الحشوية». وتجدها في طبقات الشافعية حكاية طويلة عن شبهه في الكلام.

صفحة ١١٦

(إياها) أي العقلاء، ولو كتب «إياهم» لكان أحسن.

صفحة ١١٨

(والى ما يكون مصيرهم) أي: «ويما يكون إليه مصيرهم» وهذا كثير في عرفهم.

صفحة ١١٩

(المتوقّع المنتظر) كذا في الأصل ومعناه: «هل يصح هذا الكلام على شيء إلا وهو من باب التوقّع المنتظر»، ويجوز أن يكون «من» خطأ صوابه: «في». وإلا فالصواب هو «المتوقّع المنتظر» أي: «هل يصح هذا الكلام إلا ممن يتوقع وينتظره».

(لخروجه) كذا في الأصل، ولعل الصواب «ولخروجه».

لعل هذا الشعر مأخوذ من القصيدة التي ستجدها في (ص ١٣٤)، وعلى ذلك فالشاعر هو بشر بن المعتمر.

صفحة ١٢٢

(لم يزل عالماً بالأشياء لأن الأشياء تكون) أي: لم يزل عالماً بالأشياء أنها ستكون.

صفحة ١٢٤

(عمومة) هذا مصدر شاذ من «عم شيئاً يعمه» إذا شمله.

صفحة ١٢٥

(لعموم الخبر) هو منسوب إلى قوله: «أن يكون لكل شيء سواه كل» أي يقتضي عموم الخبر في قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَكُلُّ شَيْءًا عَظِيمًا﴾ أن يكون لكل شيء كل، ويمنع من أن يكون لبعض ما سوى الله تعالى كل دون البعض الآخر. ويلوح من ذلك ومما قد سبق أن أبا الهذيل كان ممن يقول بأن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه.

صفحة ١٢٦

(السكنية) فرقة مجهولة حتى الآن، لم أعثر على ذكرها في الكتب اللهم إلا إذا ورد اسمها محرفاً. أما في هذا الكتاب فقد ضبطه الناسخ وكتب غير مرة الفتحة فوق السين ثم وضع علامة الإهمال فوقها أيضاً.

صفحة ١٢٧

قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (ص ١٨ من طبعة لندن): «ومن أصحابه (أي من أصحاب النظام) محمد بن شبيب وأبو شمر ومويس^(١) بن عمران والفضل الحديث وأحمد بن حائط». ثم قال (ص ٤١): «وكان محمد

(١) في الأصل المطبوع «موسى».

بن شبيب وأبو شمر ومويس بن عمران من أصحاب النظام إلا أنهم خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين وقالوا: صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بمجرد الكبيرة». ثم قال (ص ١٠٣): إن من الخوارج جهم بن صفوان وكلثوم بن حبيب المهلبى وأبا بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصري وصالح قبة بن صبيح بن عمر ومويس^(١) بن عمران البصري وكلثوم بن حبيب المرائي البصري. ثم قال (ص ١٠٤): إن محمد بن شبيب من مرجئة القدرية؛ ثم قال (ص ١٠٥): «الثوبانية أصحاب أبي ثوبان المرجى.. ومن القائلين بمقالته أبو مروان غيلان بن مروان الدمشقي وأبو شمر ومويس بن عمران والفضل الرقاشي ومحمد بن شبيب والعتابي وصالح قبة» ثم وصف مذهب غيلان وسيأتي. فيتجلى من ذلك أن (ابن شبيب) و(مويس) و(أبا شمر) من أصحاب النظام وإن خالفوه في المنزلة بين المنزلتين. وأما (ابن شبيب) وهو أبو بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصري ففي مذهبه خلاف فينسب تارة إلى الخوارج وتارة إلى مرجئة القدرية، غير أن ابن المرتضى ذكره في الطبقة السابعة من المعتزلة (ص ٤٠) وحكى عنه القول بالإرجاء وهو يسميه أبا بكر محمد بن شبيب. وأما (مويس) وهو مويس بن عمران فنسبه الشهرستاني إلى الخوارج وإلى المرجئة معاً كما فعل في ابن شبيب» ونسبه ابن المرتضى إلى ما نسب إليه ابن شبيب من القول وذكره في طبقته (ص ٣٩ - ٤٠). وأما (أبو شمر) فلا خلاف في عدّه من المرجئة من الثوبانية منهم. وأما (كلثوم) فقد

(١) في الأصل: ومونس.

ذكر الشهرستاني رجلين اسمهما أي: كلثوم بن حبيب المهلي وكلثوم بن حبيب الماري البصري وألحقهما بالخوارج. وأما (صالح) فيظهر أن الصواب فيه (صالح) ويحتمل أن يكون المراد بهذا الاسم صالح قبة بن صبيح بن عمرو الذي يلحقه الشهرستاني تارة بالخوارج وتارة بالمرجئة، ويحتمل أن يكون صالحاً الدمشقي صاحب غيلان الدمشقي الذي قتله معه هشام بن عبد الملك كما ورد في كتاب ابن المرتضى في الطبقة الرابعة (ص ١٥ - ١٧ و ٢٤)، والله أعلم. وأما (ثمامة) فقد تقدم. وأما (غيلان) فيسميه الشهرستاني غيلان بن مروان الدمشقي ويسميه ابن المرتضى غيلان بن مسلم وهو من الطبقة الرابعة عنده (ص ١٥ - ١٧) ونقل قصة طويلة في قتله وقتل صالح الدمشقي على يد هشام بن عبد الملك. ووردت حكاية قتله عن طريق أخرى أيضاً تجدها في تاريخ الطبري (٢: ١٧٣٣ من الطبعة الأوربية) تحت عنوان «ذكر بعض سير هشام» وهذا نصها:

حدثني أحمد قال: حدثنا علي قال: قال حماد الأبح: قال هشام لغيلان: «ويحك يا غيلان! قد أكثر الناس فيك فنازعنا»^(١) بأمرك فإن كان حقاً اتبعناك، وإن كان باطلاً نزعنا عنه». قال: نعم! فدعا هشام ميمون بن مهران ليكلمه فقال له ميمون: «سل! فإن أقوى ما يكون إذا سألتهم». قال له: «أشاء الله أن يُعصَى؟» فقال له ميمون: «أفُعصِي كارهاً؟» فسكت. فقال هشام: «أجبه!» فلم يجبه. فقال له هشام: «لا أقالني الله إن أقلتته». وأمر بقطع يديه ورجليه. اهـ.

(١) يظهر أن ذلك خطأ صوابه: «فصارحنا»؛ هداني إلى ذلك الشيخ الفاضل أحمد أمين.

وقال الشهرستاني (ص ١٠٥): وكان غيلان بن مروان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وفي الإمامة: إنها تصلح في غير قریش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وإنه لا تثبت إلا بإجماع الأمة؛ والعجب أن الأمة اجتمعت على أنها لا تصلح لغير قریش. وبهذا دفعت الانتصار عن دعواهم: «منا أمير ومنكم أمير». فقد جمع غيلان خصالاً ثلاثاً: القدر والإرجاء والخروج. اهـ

صفحة ١٢٨

(للإنسان) كذا في الأصل بالصراحة، ولعل الصواب «فيكون الإنسان عندهم نطفة».

صفحة ١٣٢

(الجارودية) فرقة من الزيدية، راجع كتاب الفرق بين الفرق (ص ١٦ و ٢٢ - ٢٣). سمووا بذلك نسبة إلى رئيسهم أبي الجارود زياد بن المنذر العبدی، راجع كتاب مروج الذهب (٥: ٤٧٤).

صفحة ١٣٣

(حفص الفرد) أبو عمرو، وكان يكنى بأبي يحيى أيضاً. ذكر صاحب الفهرست ترجمته (ص ١٨٠) وقال: إنه من أكابر المجبرة نظير النجار وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل. وكان أولاً معتزلياً ثم قال بخلق الأفعال. ثم عد صاحب الفهرست

كتبه وفيها كتب في الرد على أبي الهذيل وعلى المعتزلة وعلى النصارى. وذكره شمس الدين محمد بن الزيات في كتاب الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة في القرافتين الكبرى والصغرى (ص ١٦٧ من الطبعة المصرية سنة ١٣٢٥) وقال: إنه معدود فيمن دخل إلى مصر في طبقة ابن عليّة؛ وأما ابن عليّة وهو إبراهيم بن إسماعيل ابن إبراهيم بن مقسم أبو إسحاق البصري الأسدي فمات سنة ٢١٨ هـ على ما جاء في كتاب ميزان الاعتدال (١: ١١).

(سفيان بن سختان) قال صاحب الفهرست (ص ٢٠٥): إنه من أصحاب الرأي وكان فقيهاً متكلماً من المرجئة، ويسميه «سفيان بن سحبان» لكن ناسخنا يصرح بسختان، وهو اسم معرب ذكره صاحب تاج العروس (٩: ٢٣٣).

(برغوث) هو محمد بن عيسى وبرغوث لقبٌ لُقّب به؛ ذكره الشهرستاني (ص ٦٣) وقال: عن مذهبه قريب من مذهب التجار ومذهب بشر المريسي. وقال البغدادى في كتاب الفرق بين الفرق: إن التجارية ثلاث فرق: البرغونية والزعفرانية والمستدركة (ص ١٩) ولا شك في أن «البرغونية» تصحيف «البرغوثية».

صفحة ١٣٤

قال ابن المرتضى (ص ٣٠): وقيل للرشيد: إنه (بشر بن المعتمر) رافضي، فحبسه فقال في الحبس شعراً:

لسنا من الرافضة الغلاة ولا من المرجئة الحفاة
لا مفرطين بل نرى الصديقا مقدما والمرضى الفاروقا
نبرأ من عمرو ومن معاوية

وهي أرجوزة فالظاهر أن الأبيات منقولة هنا مأخوذة من هذه الأرجوزة أيضاً. وقد تقدّم أني أظن الشعر الذي وجدته في (ص ١١٩) قد جاء من هذه القصيدة أيضاً.

صفحة ١٣٦

(ابن نمير) و(سدير) لم أعثر على خبر عنهما. أما (صفوان الجمال) فذكره الطوسي في فهرسه (ص ١٧١) ويسميه صفوان بن مهران بن المغيرة الجمال. وفي نسختنا هذه ورد لقبه على صورة «الحمال» فصححته تبعاً للطوسي.

(حبان بن سدير) ورد اسمه بالكسرة في نسختنا وتشير الكسرة إلى أن الناسخ كان ذهنه «حبان». أما في سائر الكتب فقد جاء «حنان» كما في فهرس الطوسي حيث قال (ص ١١٩): «حنان بن سدير بن حكيم بن صهيب أبو الفضل الصيرفي كوفي، له كتاب وهو ثقة رحمه الله تعالى» ثم ذكر من روى عنهم كتبه.

(معاوية بن عمار) بن أبي معاوية خباب بن عبد الله الدهني، كذا سماه الطوسي في فهرسه (ص ٣٣٢) ثم قال: «كان وجهاً من أصحابنا ومقدمات كبير الشأن عظيم المحل ثقة، وكان أبوه ثقة في العامة وجهاً. يكنى أبا معاوية وأبا القاسم وأبا الحكيم» ثم عد كتبه ومن روى عنهم هذه الكتب.

الصحيح هو «لا يخفى على الناظر فيها أن الخ».

(وأوضعه لخبر) لو كتب «وأوضحهم للخبر» لكان أجود.

صفحة ١٤٢

(حبيب بن خُدْرة) كذا وجدنا اسمه في تاج العروس (٣: ١٧١).
 أما الجمع بين أبي الهذيل وهشام بن الحكم في مكة فراجع أيضاً كتاب
 الفرق بين الفرق (ص ٤٨) وابن المرتضى (ص ٢٦).
 (النعمان) و(ابن طالوت) ذكرهما صاحب الفهرست وعدهما من رؤساء
 المنانية المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة (ص ٣٣٨).

صفحة ١٤٤

(بكر بن أخت عبد الواحد) بن زياد، قال البغدادي في كتاب الفرق بين
 الفرق (ص ١٦): «وظهر خلاف البكرية من بكر بن أخت عبد الواحد بن زياد
 وخلاف الضرارية من ضرار بن عمرو وخلاف الجهمية من جهم بن صفوان
 وكان ظهور جهم وبكر وضرار في أيام ظهور واصل بن عطاء في ضلالتهم» ثم
 وصف مذهبه (ص ٢٠٠). وأظنه مذكوراً في كتاب ميزان الاعتدال (١: ١٦)،
 وسماه صاحب هذا الكتاب بكر بن زياد الباهلي، ونقل ما حكم به عليه ابن
 حبان من أنه دجال واضع للحديث؛ وقال: إنه كان يحدث عن ابن مبارك.
 (وأعداه لأهله) أي: وأعدى خلق الله لأهل الرفض.

صفحة ١٤٦

هذا الفصل ناقص جداً في الأصل ويظهر للناسخ أن ناسخنا قد نعتس
 وغفل عند النسخ فضيّع كلمات لا غنى عنها لإدراك مغزى الكلام. ومع ذلك

فيتبين من السياق ومن جواب المؤلف أن الراضي قد أوهم قراء كتابه أن الجاحظ قد استنتج من بعض أقوال الراضية أنها كانت تقول بكون الله تعالى صورة حتى ألزمها هذا القول بالقياس، مع أنها صرحت بهذا الكلام؛ ثم يتبين أيضاً أن مناط القياس ومأخذه هو مسألة قدرة الله تعالى على الظلم. وقد تقدم فيما سلف من كتابنا أن كثيراً من الراضية كانوا يصفون الله عز وجل بالقدرة على الظلم، كما تقدم أن فريقاً من المعتزلة وعلى رأسهم النظام كان يذهب إلى أنه ليست له تعالى قدرة على الظلم البتة؛ وقد وجدنا تفصيل رأي النظام في (ص ٢٦ - ٢٧) حيث قال المؤلف: «اعلم أن إبراهيم (يعني النظام) كان يحيل قول من وصف الله بالقدرة على الظلم...

وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعاً منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة؛ ونعلم أن الجاحظ من أصحاب النظام وأنه قال بقوله. فيظهر أن القياس الذي أوهمنا الراضي أن الجاحظ ألزم به الراضية القول بكون الله صورة كان هكذا:

(١) - الله تعالى عندكم قادر على الظلم، وكل من له قدرة على الظلم فهو جسم ذو آفة، فالله تعالى عندكم جسم.

(٢) - الله تعالى جسم، وكل جسم هو صورة، فالله تعالى عندكم صورة. وبذلك أتممت الكلام على غاية ما يمكنني من الإيجاز كما ترى في الكتاب. ثم بعد ذلك عارض الراضي هذا القياس بقياس آخر مناطه أن الله تعالى قادر على الظلم وهو القول الذي أثبتته هو لنفسه. ويلوح من السياق أن أصحاب هذا الرأي استدلوا عليه بقياس استثنائي هذه صورته:

لو لم يكن الله تعالى قادراً على الظلم لكان مطبوعاً. وكانوا يثبتون الملازمة بين المقدم والتالي بأن قالوا: «لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً» أي: كل من دخل في الشيء من غير أن يقدر على ضده فهو مطبوع، وكل مطبوع وهو الجسم محدث. ولكن الحدوث في شأن الله تعالى محال، فيرفع التالي الذي هو أن الله تعالى مطبوع؛ فيرفع معه المقدم ويثبت نقيضه، وهو أن الله تعالى قادر على الظلم.

فإذا كان مثل هذا القياس مقصوداً هنا لزم إدراج «لم» قبل «يصف» كما لا يخفى، فيقول الرافضي: «والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه فقد جعله مطبوعاً». وإن شئت جعلته قياساً افتراضياً في مقام الاعتراض على النظام وأصحابه؛ وهذا شكله:

(١) - الله تعالى عندكم قادر على العدل غير قادر على الظلم، وكل من يقدر على شيء دون ضده فهو مطبوع، فالله تعالى عندكم مطبوع.

(٢) - الله تعالى عندكم مطبوع، وكل مطبوع هو جسم وصورة، فالله تعالى عندكم جسم وصورة، وهذا ما أنكرتموه أشدّ الإنكار.

صفحة ١٤٧

(لأربى على كفره لم تضبطه العقول) تركت هذه الجملة على ما هي عليه مع تحريفها الظاهر إذ لم أهتم إلى تصحيحها على وجه لا شك فيه. ولعل الصواب أن نكتب «لأربى على كفر لم تضبطه العقول» أي: على كفر لم يخطر على بال أحد فضلاً عن الكفر الذي يقع فيه العقل السليم مع سلامته لخطورة شأن الموضوع وغموضه.

يعني أن الحجر لا يقع منه الفعل بقدرة موجودة فيه بل بالطبع الذي خلق عليه والذي من شأنه ألا يفعل إلا جنساً واحداً دون ضده؛ ولعل الصواب هو «لأن الحجر لا يقدر أن يفعل ما يفعله بطباعه». ثم عارض هذا القول بقول أبي الهذيل: إن الله تعالى بعد ورود السكون الدائم في الآخرة لا يقدر على إفناء شيء من الأشياء ولا على إحداث شيء منها؛ فكأنه قال: إن معبود عبدة الحجارة يساوي معبود أبي الهذيل في عدم القدرة ولا فرق بينهما حتى يستكبر أبو الهذيل عليهم. ثم قال المؤلف في رده (السطر ١٤): إن الرافضي حكى القول بعدم القدرة على إفناء الحجارة عن الجاحظ، مع أنه لم تتقدم هذه الحكاية عن الجاحظ بل عن أبي الهذيل، فيظهر أن السياق يكون فيه شيء من التباس أو إسقاط جملة ما أو كلمة ما أو مثل ذلك الخلط.

صفحة ١٤٨

(فضل الحذاء) كذا وجدنا اسمه في هذا الكتاب غير أن الناسخ كتبه المرة الأولى والثانية «الحدي» ثم عدل إلى «الحدا» وقد يضع النقطة فوق الدال، ثم رجع فصحح كتابه في الموضعين السابقين. وتركت هذا الاسم على ما وجدته عليه في الأصل إذ كتاب الانتصار أقدم منخطوط يذكر فيه هذا الملحد المشهور، وإلا فالتأخرون من المؤلفين والناسخ اتفقوا على تسميته بالحديث أو بالحديثي اللهم إلا ما جاء محرّفاً مثل «الحدي» و«الحارثي» وغير ذلك. قال السمعاني في كتاب الأنساب ما نصه: «الحَدَثِي بفتح الحاء المهملة وفتح الدال المهملة وبعدها الشاء المنقوطة بثلاث من فوق. هذه النسبة إلى بلدة الحديثة وهي بلدة إلى الفرات...

والحديثية (كذا) طائفة من المعتزلة أصحاب فضل الحديثي (كذا) وهو من أصحاب النظام وهي مثل الفرقة الخاطبية^(١) وقد ذكرت بعض مقالاتهم في الخاطبية^(٢). وكانا يطعنان في النبي صلى الله عليه وسلم في نكاحه ويقولان: كان أبو ذر الغفاري أزهد منه» إلى آخر ما قال، ثم قال: «الحديثي» بفتح الحاء وكسر الدال المهملتين وبعدهما الياء المنقوطة من تحتها باثنتين وفي آخرها الثاء المثناة. هذه النسبة إلى الحديثية وهي بلدة على الفرات فوق هيت والأنبار، والنسبة إليه حديثي وحديثي وحداثي....». وكان مذهبه شبيهاً بمذهب أحمد ابن حنبل الآتي ذكره، فلا يكاد يذكر إلا معه.

(ابن حنبل) واسمه أحمد، واختلفوا في اسم أبيه اختلافاً بعيداً فسماه السمعاني في كتاب الأنساب «خابط» ولذلك تجد ذكر مذهبه عنده تحت نسبة «الخاطبي» بالخاء المعجمة والباء المنقوطة بواحدة من تحت بينهما الألف. ثم يسميه كل واحد بما تيسر إليه؛ أما ناسخنا فيهمل الحاء ويترك الحرف الذي بعد الألف بلا نقط إلا أنه قد وضع النقطتين مرة أو مرتين فيظهر أن «حائط» كان في ذهنه، وهذا ما ورد في كتاب الفرق بين الفرق وفي كتاب الملل للشهرستاني. ونقل الشهرستاني (ص ٤٢ - ٤٤) قطعة طويلة عن مذهبه الغريب مورده ومصدره، وما ورد في كتاب الأنساب للسمعاني لا يباين ما نقله الشهرستاني عنه، ثم حدثنا به البغدادي أيضاً في كتاب الفرق بين الفرق، خصوصاً في (ص ٢٥٨ - ٢٥٩) وفي (ص ٢٦٠ - ٢٦١). وأما حكايته

(١) في الأصل «الحانكية».

وترجمته فتجد في كتابنا هذا (ص ١٤٩) أخباراً نفيسة لا يكاد يرد مثلها في غيره ولم أعثر عليها إلا هنا، نستفيد منها أن المعتزلة طردته من مجالسها وسعت في قتله وأنه مات قبل أن تصل إلى غرضها، وذلك في خلافة الواثق بالله، أي: فيما بين سنة ٢٢٧ هـ إلى ٢٣٢ هـ.

(كما شهر) في هذه العبارة نظر قد لا تكون صحيحة سليمة.

صفحة ١٤٩

(ابن أبي داود) هو أحمد بن أبي داود بن علي أبو سليمان، يكشر ذكره في كتب التاريخ وذلك أنه كان عند المأمون والمعتصم والواثق مكيناً وله تأثير واسع في سياسة هؤلاء الخلفاء كان قاضياً ثم توزر، وله قدم راسخ في الأدب وعلم الكلام على مذهب الاعتزال وفي الفقه، ويده كان زمام الأمر في محنة العلماء وعلى رأسهم أحمد بن حنبل في مسألة خلق القرآن، تلك المحنة التي أنشأها المأمون وأنفذ أمرها بعده المعتصم وهي واقعة من الوقائع البعيد صدها القصي مداه في تاريخ دين الإسلام، وليس هذا مما يمدح به عالم ولا وزير. مات أحمد بن أبي داود في سنة ٢٤٠ هـ على ما حكاه المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢١٥)، وهذه السنة نقلها أيضاً الذهبي في ميزان الاعتدال (١: ٤٦) مع عبارات فيها من الاحتقار والازدراء ما لا يخفى؛ وأما ابن المرتضى فذكره في ابتداء الطبقة السابعة (ص ٣٥) ثم قال في موضع آخر (ص ٢٨): إنه مات سنة ٢٦٣ هـ والله أعلم.

صفحة ١٥٠

(ابن ذرّ الصيرفي) ليس عندي به علم.

صفحة ١٥٣

(خبر) في الأصل «خير» ولا أدري هل الصحيح هو «خبر» أم «خير» أم الكلمة مُحَرَّفة؟؛ ورجح الشيخ أحمد أمين «خير» وعدل صديق لي عنه إلى «جل».

صفحة ١٥٥

(يرى) كذا وجدناه في الأصل.

صفحة ١٦٢

الكلام هنا مشوش وناقص وأصلحته تخميناً. وعلى كل حال يريد أن يقول: «إن المخبرين الذين تلزم الحجة بأخبارهم لا يوقعون الذنوب الصغار».

صفحة ١٦٥

الكلام ناقص في الأصل وكَمَلْتُهُ مستنداً في ذلك إلى ما يقتضيه السياق. وإنما ترددت في كلمة «فادعت» ولعل الأسدّ هو «فحكمت» غير أنني رجحت «فادعت» نظراً إلى ما أتى به المؤلف في (ص ١٦٧ السطر ١٣) وهو قوله: «خبرنا عن المدّعي على المعتزلة الخروج من الإجماع».

صفحة ١٧٣

من الكامل؛ راجع ديوان الأخطل (ص ٣٧٤ من طبعة بيروت سنة ١٨٩١م). ولا يوجد البيت الأوّل في الديوان المطبوع.

فهرس الرجال والفرق

حرف الألف

إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ٢.

إبراهيم بن السندي: من أصحاب معمر ٥٣، حكى عن أبي موسى
المردار ٦٨.

إبراهيم النظام، معتزلي: ١٧؛ كنيته أبو إسحاق ٣٩، أحد مشاهير معتزلة
البصرة ١٤٨، له كتاب في التوحيد ١٤، له كتاب العالم ١٧٢، ما قاله وهو
يوجد بنفسه ٤١، من أصحابه فضل الحذاء وابن حائط ١٤٧، فضله ومركزه في
الدفاع عن الإسلام والرد على الملحدين ٤١، ممن رد على الدهرية ١٧، رده
على الدهرية في النهايات ٣٤ - ٣٦، رده على المنانية في أفعال الأرواح ٣٠ -
٣١، في الهامة ٣٢ - ٣٣، في تناهي النور والظلمة ٣٣ - ٣٤، في تباين النور
والظلمة ٤٣ - ٤٥، في فعل النور والظلمة ٤٨ - ٥٠، رده على الديصانية في
امتزاج النور بالظلمة ٤٢ - ٤٣، اتهمه بقول الديصانية من أجل قوله في
الخفيف والثقيل ٣٩ - ٤٠، له كلام في الرد على أبي الهذيل في مسألة التناهي
١٣، ١٤، طعن مخالفه عليه لرده على الديصانية ٤٢ - ٤٣، طعن معمر عليه
٥٤، تهجم الرافضي عليه ١٤٥، ١٦٨ وغيرهما؛ قوله في التناهي لإثبات
الحدوث: رداً على المنانية ٣٢ - ٣٤، رداً على الدهرية ٣٤ - ٣٦، قوله في

الجزء ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٥٥، قوله في طبائع الأجسام وفي قهر المتضادات
لإثبات خالق مدبر للعالم ٣١ - ٣٣، ٤٥ - ٤٧، ٤٧ - ٤٨، قوله في الأجسام
٥٤، ٥٥، قوله في اتصال الشكل بالشكل ٤٤ - ٤٥؛ قوله في النور ٣٧ - ٣٩،
قوله في النار وفي الثقل والخفيف ٣٩ - ٤٠، قوله في هيئات الأجسام وهي
الألوان والطعوم والأرايح ٣٦، قوله في المداخلة وفي الأخيار ٥٠ - ٥١، قوله
في سماع القرآن ٨٢، قوله في كيفية فعل الله تعالى ٤٣، قوله في الإنسان ٤٦ -
٤٧، قوله في الأرواح رداً على المنانية ٣٠ - ٣١، مع ذكر الكلام المبني على
ذلك في أهل الجنة والنار ٣٦ - ٣٧، قوله في فعل الطباع وفعل المختار رداً
على المنانية ٤٨ - ٥٠، قوله في الظهور والكمون ٥١ - ٥٢، في الخلق ١٣٢ -
١٣٣، قوله في المصلحة وتعلق العلم والقدرة الإلهية بها وفيه نفى قدرة الله
على الظلم ١٧ - ١٨، ٢١، ٢٣ - ٢٥، ٢٦ - ٢٧، ٢٧، ٤٤، ٤٨ - ٤٩، ١٢٩ -
١٣٠، شاركه في هذا القول أكثر الأمة ١٨، ٢١، قوله في شروط الظلم ٤٢،
٤٤؛ قوله في المجانسة وفي الكفر بالإيمان ٢٨ - ٢٩، قوله في الطاعة ٧٣، ٧٥،
قوله في الطهارة وفي إعادة الصلاة ٥١، ١٣٢، قوله في المال وفي الخائن ٩٣؛
قوله في القرآن ٢٧ - ٢٨، في خبر الواحد ٥٢ - ٥٣، في الإجماع ٥١، قوله في
جواز اجتماع الأمة على خطأ وضلال ٩٤، ١٥٩، في جواز اجتماعها على
الكفر ١٤٣، قوله فيمن تكلم في الفتيا من الصحابة ٩٨ - ٩٩، قوله في أبي
بكر الصديق ٩٩؛ راجع أيضاً ٨٢.

الأخطل الشاعر: بيتان له ١٧٣.

آدم عليه الصلاة والسلام: ٩٥.

أسماء: من القاعدين عن علي بن أبي طالب ٩٩، قول الخوارج فيه ١٤٠، قول أصحاب الحديث فيه ١٤٣.

الإسكافي، معتزلي: كنيته أبو جعفر ٩٠، ١٠٠، من رؤساء متشعبة المعتزلة ١٠٠، له كتب في تفضيل علي بن أبي طالب علي بن أبي بكر ١٠٠، له كلام في الرد على أبي الهذيل في مسألة التناهي ١٣، فصلان له في هذه المسألة ١٣ - ١٤، قوله في قدرة الله على الظلم ٩٠، قوله في عثمان ٩٨، قوله في طلحة والزبير وعائشة ٩٨، راجع أيضاً ٢٠٢.

أصحاب الحديث: وضع جعفر بن مبشر كتاباً عليهم ٨١، عزوهم مذهبهم إلى رسول الله ١٣٤، ثم يسميهم المؤلف باسم المجبرة ١٣٥، إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩، رأيهم في علي وفي الصحابة ١٣٩، قولهم في الصحابة ١٤٣ ح راجع أيضاً «الناطقة» و«أصحاب الصفات» و«المجبرة» و«المشبهة».

أصحاب الرأي والقياس: وضع جعفر بن مبشر كتاباً عليهم ٨١. أصحاب الصفات: كانوا يقولون بأن الله لم يزل عالماً بعلم سواه قديم ٦٠. أصحاب المخلوق: ٦٦، يفهم من السياق أن منهم داود الجواربي ومقاتل بن سليمان ٦٧، كان ضرار وحفص الفرد يقولان بالمخلوق فعدتهما المعتزلة في المشبهة ١٣٣ - ١٣٤.

أصحاب المعارف: وضع جعفر بن مبشر كتاباً عليهم ٨١. أصحاب المهلة: قولهم في الطاعة ٧٣، ٧٥.

الأعشى الشاعر: بيت له ٩٠.

الأموية: لقب لقب به المعتزلة ١٣٢، ولقب به الجاحظ وأصحابه ١٤٤.

بنو أمية: قول المعتزلة في إعضاء التابعين عنهم ١٦١.

الأنصار والمهاجرون: راجع «الصحابة».

أهل الإمامة: ١٦٤، ١٧٢؛ راجع «الرافضة».

أهل التوحيد: ٧٦، ١٢٢، منهم فرقان الفرقة العدلية والفرقة المجبرة ٢٤،

كان جهنم ابن صفوان موحداً فقط ولم يكن من المعتزلة ١٢٦.

أهل الدهر: راجع «الدهرية».

أهل العدل: فرقة من أهل التوحيد، رأيهم في حكمة خلق الخلق ٢٤ -

٢٥، منهم السكنية التي كانت تقول بقول هشام بن الحكم في العلم وليست

من المعتزلة ١٢٦؛ راجع أيضاً «أهل التوحيد».

حرف الباء

برغوث: متكلم اختلفوا في مذهبه، قال بالماهية وخلق القرآن ١٣٣

١٣٤؛ راجع أيضاً ٢١٦.

بشر المريسي: مناقشة بينه وبين جعفر بن مبشر ٨٩ راجع أيضاً ٢٠١.

بشر بن المعتمر، معتزلي: أبيات له في البراءة من الجهمية ١٣٤، تهجم

الرافضي عليه ١٤٥، له كلام في الرد على أبي الهذيل في مسألة التناسخ ١٣،

قوله في ولاية الله تعالى للمؤمن وعداوته للكافر ٦٢ - ٦٣، قوله في المغفرة

والعذاب ٦٣ - ٦٤، قوله في اللطف والمصلحة ٦٤ - ٦٥، قوله في التولد ١٧٠ - ١٧١، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع بذلك ١٧٠، ممن بحث عن الطاعة من المعتزلة ٧٥، قوله في سماع القرآن ٨٢؛ راجع أيضاً ١٩٤. البغداديون من المعتزلة: كان أبو موسى المردار مقدمهم في النسك ثم بعده جعفر بن مبشر ٨١، مقالات افتراها الرافضي عليهم ٩٦، ٩٧، ١٠١ - ١٠٢، ١٥٧، براءتهم مما يضاف إليهم ٩٦ - ٩٧؛ راجع أيضاً «المعتزلة». بكر بن أخت عبد الواحد: متكلم اختلفوا في مذهبه، قوله في خطاب الله للخلق يوم القيامة ١٤٤؛ راجع أيضاً ٢١٨.

أبو بكر الصديق: كلام له وقول النظام فيه ٩٩، قول متشعبة المعتزلة فيه ١٠٠ - ١٠١، قول بعض الشيعة في استخلافه ١٣٨، خلافته كلها تعدّ من سني الجماعة ١٤٠، قول الرافضة فيه ١٤٠ - ١٤١.

حرف الشاء

ثمامة، معتزلي: قوله بالاعتزال ١٢٧، ادعى الرافضي عليه القول بالماهية ٨٧، ١٣٣ - ١٣٤، وإنكار المنزلة بين المنزلتين ١٢٧، سؤال في الفاعل سأله عنه أبو موسى المردار ١٥، قوله في كيفية فعل الله للعالم ٢٢ - ٢٣، ١٧١ - ١٧٢، قوله في الجسم المطبوع ٢٢ - ٢٣، ١٧٢، قوله في الكافر ٨٦ - ٨٧، ١٧٢، قول افتراه عليه الرافضي في يوم القيامة ٨٦ - ٨٧، ١٧١ - ١٧٢، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع بذلك ١٧١، قوله في دور الإسلام ٨٧ - ٨٨؛ راجع أيضاً ٢٠٠.

الثوية، من الملحدين: ٦، ١٧؛ راجع «المنانية».

حرف الجيم

الجارودية، فرقة من الشيعة، أنكروا القول بالرجعة ١٣٢، قولهم في ولد علي بن أبي طالب وفي فاطمة ١٥٣ - ١٥٤؛ راجع أيضاً ٢١٤ أ ٢١٥، جعفر: ١٣؛ أظنه جعفر بن حرب.

الجعفران: جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، يضرب بهما المثل في العلم والعمل ٨١ - ٨٢.

جعفر بن حرب، معتزلي: ممن حكى عن أبي الهذيل ٨، له كلام في الرد عليه في مسألة التناهي ١٣، حكى عن أبي الهذيل شبهة في الآخرة ٧٢، سؤال سأل عنه في كتابه «كتاب المسائل في النعيم» ١٢٤ - ١٢٥، مناظرة بينه وبين السكاك في علم الله ١١ - ١١١، قوله في عثمان وفي طلحة والزبير وعائشة ٩٨؛ راجع أيضاً ١٨٠.

جعفر [الصادق]: روى عنه الممطورة والقطعية ١٣٦.

جعفر بن مبشر، معتزلي: كنيته أبو محمد وكان يلقب بالقصبي، كان مقدماً على نساك البغداديين بعد أبي موسى المردار، فقيه وعالم كبير ٨١، كتبه ٨١، ١٤٣، نقل أهل عانات إلى الاعتزال ٨٩، دفاع عليّ الرازي الفقيه عنه ٨٩، مناظرة بينه وبين بشر المريسي ٨٩، ذم الرافضي له وثناء المؤلف عليه ٨٨، ٩٦، إشارة إلى وفاته ٨٢؛ قوله في صاحب الكبيرة ٨٣، كذب الرافضي عليه في مسألة فساق أهل القبلة ٨١، وفي جواز اجتماع الصحابة على الخطأ ٨٢،

وعلى البدع ١٤٣، قوله في عثمان ٩٨، قوله في عمرو ومعاوية وطلحة
والزبير وعائشة ٩٨، قوله في سماع القرآن ٨٢ - ٨٣؛ ما تمنسك به في الفقه
٨٩، قول افتراء عليه الرافضي في النكاح ٨٨ - ٨٩؛ راجع أيضاً ١٩٩.
جهنم بن صفوان: موحد وليس من المعتزلة وإن أضافته العامة إليهم،
بغض المعتزلة له ١٢٦، براءة المعتزلة منه على لسان بشر بن المعتمر ١٣٤،
قال بخلق القرآن ١٢٦، قال بمثل قول هشام بن الحكم في علم الله ١٢٦، رأيه
في الآخرة ١٢؛ راجع أيضاً ١٨٠.

حرف الحاء

ابن حائط: من أصحاب النظام ثم طردته المعتزلة منها، حكايته مع
المعتزلة وذكر موته ١٤٨ - ١٥٠، ١٥٢، شهرته في معتزلة بغداد ١٤٨، أهله
كانوا على الاعتزال ١٤٩، مع نفي الرافضي لذلك ١٤٨؛ تفضيله المسيح ١٤٨،
قوله في الخالق ١٥٢؛ راجع أيضاً ٢١١، ٢٢٣ - ٢٢٤.

حبان بن سدير: من رواة الرافضة ١٣٦، راجع أيضاً ٢١٧.

حبيب بن خدر: من شعراء الخوارج ١٤٢.

أبو حذيفة: ٦٧، هو واصل بن عطاء.

الحسن البصري: ٦٦، قوله في صاحب الكبيرة ١٦٤، ١٦٥، إبطال قوله

١٦٦ - ١٦٨.

الحسن بن علي بن أبي طالب: ١٣٨، قول أبيه له عند الخبر عن قتل عثمان ٦١، قول افتراه الرافضي على البغداديين فيه ١٠١ - ١٠٢، مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٤، قول الخوارج فيه ١٤٠.

الحسين بن علي بن أبي طالب: ١٣٥، مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٤، قول الخوارج فيه ١٤٠.

الحسين بن علي بن أبي طالب: ١٣٨، مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٤، قول الخوارج فيه ١٤٠.

حسين النجار: من المجبرة، قول النجارية في الكفر والنزاع بينهم وبين أبي الهذيل ٩، ١١، اسمه حسين ١٣٣، قال بالماهية ١٣٣؛ راجع أيضاً ١٨٠.

الحشوية: ٧٤، أنكرت القول بالرجعة ١٣٢؛ راجع أيضاً «الناطقة».

أبو حفص الحداد: من شيوخ الرافضي ٩٧، ١٤٢، أظهر الرفض وقال بقدوم الاثنين ١٥٠، ١٥٢؛ راجع أيضاً ٢٠٣ - ٢٠٥.

حفص الفرد: ألحقه الرافضي بالمعتزلة وأنكر ذلك المؤلف، قال بالماهية والمخلوق فحكمت المعتزلة عليه بالتشبيه ١٣٣ - ١٤٣، يلحق بالجهمية ١٣٤؛ راجع أيضاً ٢١٥.

حرف الخاء

الخوارج: ٧٤، ١٤٥، منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٦٨ - ٦٩، أنكروا القول بالرجعة ١٣٢، عزوهم مذهبهم إلى رسول الله ١٣٤ - ١٣٦، إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩، شعرهم ١٤٢، براءتهم من فضائح

الرافضة ١٥٦، قولهم في صاحب الكيبرة ١٦٤ - ١٦٥، إبطال قولهم ١٦٥ -
١٦٦، ١٦٤٧ - ١٦٨.

حرف الدال

داود الجواربي: من المشبهة ٦٧؛ راجع أيضاً ١٩٨.
الدهرية، وهم أهل الدهر ومن قال بالدهر: ٦، ١٤، ٨١، ١٧٣؛ قولهم في
الجسم والحركة ورد المعتزلة عليهم ١٧، رد النظام عليهم ٣٤ - ٣٥، طاعة
الدهري في رأي أبي الهذيل ٧٢، ٧٤.
ابن أبي داود الوزير ١٤٩؛ راجع ٢٢٤ - ٢٢٥.
الديصانية: قولهم في امتزاج النور بالظلمة واعتراض النظام عليهم ٤٢ -
٤٣، كان النظام يقر بقلوبهم ٣٩ - ٤٠، يقر المؤلف الرافضة بقولهم من
جهة أخرى ٤٠ - ٤١.

حرف الذال

ابن ذر الصيرفي: أظهر الرفض وقال بقدم الاثنين ١٥٠، ١٥٢.

حرف الراء

الرافضة: منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٩٦، الغلاة منهم ٣ ÷ ١٥٥ -
١٥٧، المشبهة منهم ٦٠، أهلا الاقتصاد منهم ١٥٦، ١٦٣ - ١٦٤، طائفة منهم
صحت المعتزلة ٦، ١٢٧، ١٤٤؛ مذهبهم ٥ - ٦، ٧ - ٨، ١٠٦ - ١٠٧، ١٢٩،
١٣٥، ١٤٦، ١٥٦، خطاياهم ٤، وقعوا في شبه ٨، ١١٩، ما طعن به الجاحظ

عليهم ١٠٣ - ١٠٥، قول المشبه منهم في علم الله ٦٠، ٧٥، قولهم بالبداء ١٢٧
 .. ١٢٨، ١٢٩ - ١٣٠، منهم من قال بإحالة قدرة الله على الظلم ١٨، ٢٦ - ٢٧،
 قولهم بأن الله صورة ١٤٤ - ١٤٨، قول عزاء الجاحظ إليهم في وجه الله ١٥٢،
 قول أهل الإمامة بالرجعة ١٣٠ - ١٣٢، حكم العامة عليهم من أجل ذلك
 ١٣٢ - ١٣٣، قولهم في الإمام ١٣٦، ١٥٨، ١٦١ - ١٦٣، قولهم في علي ١٥١،
 منهم من قال بأن علياً هو الله وهم الغلاة ١٤٨ - ١٤٩؛ احترامهم لبني هاشم
 ١٠٤، ١٠٥، عزوهم مذهبهم إلى أئمتهم من آل أبي طالب ١٣٤ - ١٣٦،
 ١٣٧، ١٥٧، قول بعضهم بالإلهام وجناباتهم على ولد رسول الله ١٥٣ - ١٥٤،
 بعض رواتهم ١٣٦؛ القول بالرفض ٤، ١٠٥، ١٤٥، سوء ظن الرافضة
 بالصحابة ١٣٧ - ١٣٨، ١٤٠ - ١٤١، ١٤٣، ١٥٩ - ١٦١، ١٦٤، ١٦٩؛ قول قوم
 منهم في علي وأبي بكر ١٣٨، قولهم في بيعة أبي بكر ١٠٠، قولهم فيه وفي
 عمر وعثمان ١٤٠ - ١٤١، قولهم في جواز اجتماع الأمة على ضلال ١٣٩،
 قولهم في القرآن ١٦٤، إشارة إلى ذلك ١٥١، مخالفتهم أكثر السنن والفرائض
 ١٦٤، قولهم بالمتعة ٨٩ - ٩٠؛ قول المعتزلة في أهل الإمامة أن كلامهم
 يستلزم الخروج من الإجماع ١٦٣ - ١٦٤؛ راجع أيضاً «الشيعه».

ابن الروندي الرافضي: أظهر الرفض والقول بالإمامة ٩٥، نصر الدهرية
 بكتبه ١٤٩، كان شديد التصديق بالنجوم ١٠٣؛ حكايته مع المعتزلة ١ - ٢،
 ٢٣، ٩٦، ١٠٢، ١٤٢، ١٤٩، ١٧٣، ما طعن فيه على المعتزلة ١٠٦، أبو عيسى
 الوراق هو الذي أخرجه إلى الإلحاد وهو أستاذه ٩٧، ١٥٥، ميله مع هشام بن
 الحكم ١٢٣ - ١٢٤، أشياخه ٩٧، ١٤٢، له أخ وتعم لم يزالا على مذهب

المعتزلة ١٤٩، كتاب التاج له ٢، ١٧٢ - ١٧٣، كتاب التعديل والتجوير له ١،
 كتاب الزمرد له ٢، ١٥٥، ١٧٣، كتاب الإمامة له ٣، ١٠٢، كتاب له في
 التوحيد وسبب تأليفه ١٣، كتاب «فضيحة المعتزلة» وهو المردود عليه في هذا
 الكتاب ٢٦، كتاب له في فعل الطبائع ٥٦، ذكر موته ٤٨٨؛ مذهبه ٢ - ٣، ١٧٢
 - ١٧٣، إثباته العدل ٢١، ٢٥، ٤٩، ٥٠، ٦٥، قوله بقديم العالم ١٥٠، ١٥٢،
 قوله في فعل الطبائع ٤٥، ٥٦، ٩٢، ١٦٨، قوله في الإنسان ٥٤، قوله في
 المسألة المؤدية للمعتزلة في إثبات التولد ٧٨، قوله في المعصية ٥٩، قوله في
 سماع القرآن ٨٢، قال في اللطف مثل قول بشر ٦٥، قول له في عبد الله بن
 جعفر والحسن بن علي ١٠٢، قول له في الأموال ١٠٢، يذكر في الكتاب كله؛
 راجع أيضاً المقدمة.

حرف الزاي

الزبير: حالته في حرب الجمل عند هشام الفوطي ٦٠ - ٦١، قوله يوم
 الجمل ٦١، قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجعفرين والإسكافي فيه
 ٩٧ - ٩٨، قول الخوارج فيه ١٤٠.

أبو زفر، معتزلي: وافق هشاماً الفوطي في عثمان ٦١، حكى عن أبي
 موسى المردار ٦٦، قوله في عثمان وحكم الرافضي عليه بالخروج من
 الإجماع بذلك ١٦٩؛ راجع أيضاً ١٩٣.

الزنادقة: ٨١، ٨٦، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣؛ راجع أيضاً «المنانية».

الزنج: ٧٩ - ٨٠.

الزيدية: من الشيعة: ١٧٢، أنكروا القول بالرجعة ١٣٢، قول أضافه
الرافضي إليهم في علي وأبي بكر ١٣٨.

حرف السين

سدير: من رواة الرافضة ١٣٦.

سعد: من القاعدين عن علي بن أبي طالب ٩٩، قول الخوارج فيه ١٤٠،
قول أصحاب الحديث فيه ١٤٣.

سفيان بن سختان: متكلم أضافه الرافضي إلى المعتزلة فأنكره المؤلف،
قال بالماهية وخلق القرآن ١٣٣ - ١٣٤؛ راجع أيضاً ٢١٠.

السكاك: كنيته أبو جعفر ١١٠، من مشايخ الرافضة ٦، من أصحاب هشام
ابن الحكم ١٤٢، مناظرات بينه وبين أبي جعفر الإسكافي ١٤٢، مناظرة بينه
وبين جعفر بن حرب في علم الله تعالى ١١٠ - ١١١، يشار إلى موته ١٤٢؛
راجع أيضاً ١٧٨.

المكنية: فرقة من أهل العدل وليست من المعتزلة، ما ذهبوا إليه فيعلم
الله تعالى ١٢٦؛ راجع أيضاً ٢١١.

سلمان [الفارسي]: ١٣٨

سليمان بن جرير: له مذهب مخصوص كان أهل عانات عليه قبل
انتقالهم إلى الاعتزال ٨٩؛ راجع أيضاً ٢٠١.

السيد [الحميري]: من شعراء الشيعة ١٤٢، بيتان له ١٤٨.

ابن سيرين: ٦٦

حرف الشين

أبو شاذان الديصاني، رافضي: من شيوخ الرافضة ٤١، ١٤٢، مذهب ٤٤١ راجع أيضاً ١٨٩.

ابن شبيب: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١١ - ٢١٢

أبو شمر: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١١ - ٢١٢

شيطان الطاق: من مشايخ الرافضة ٦، وهو من المشبهة ٥٨؛ راجع أيضاً ١٧٧

الشيعة: ٣ - ٤، ١٣٣، ١٦٣ - ١٦٤، إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩ راجع «الرافضة» و«الجارودية» و«أهل الإمامة» و«الزيدية».

حرف الصاد

الصحابه والتابعون: طعن الرافضة فيهم ٣، ١٠٤، ١٠٤ - ١٤١، ١٤٥، ١٥٩ - ١٦١، تشنيع الجارودية عليهم ١٥٤، قول المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث فيهم ١٣٩، قول أصحاب الحديث فيهم ١٤٣، قول النظام فيمن تكلم في الفتيا من الصحابة ٩٨ - ٩٩، تفضيل بعض الصحابة على بعض عند المعتزلة ١٠٠، موازنة بين قول الرافضة وقول المعتزلة فيهم ١٦٩، الصدر الأول والخوارج ١٤٠.

صفوان الجمال: من رواة الرافضة ١٣٦؛ راجع أيضاً ٢١٦ - ٢١٧

صلح: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١٣

حرف الضاد

ضرار: نسبة الرافضي إلى المعتزلة وأنكر ذلك المؤلف؛ قال بالماهية والمخلوق فحكم عليه بالتشبيه ١٣٣ - ١٣٤، يعد في الجهمية ١٣٤، كتاب التحريش له ١٣٦؛ راجع أيضاً ١٨٥.

الضرارية: قولهم في الإيمان والكفر ٢٩.

حرف الطاء

أبو طالب: ١٢٢، آله ١٣٥، ١٣٧، ١٥٧.

ابن طالوت: من شيوخ الرافضي ١٤٢؛ راجع أيضاً ٢١٨.

طلحة: حالته في حرب الجمل عند هشام الفوطي ٦٠ - ٦١، ١٦٨ - ١٦٩، قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجعفرين والإسكافي فيه ٩٧ - ٩٨، قول الخوارج فيه ١٤٠، قوله يوم الجمل ١٦٩.

حرف العين

عاصم: من القراء: ٨٢.

عائشة: قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجعفرين والإسكافي فيها ٩٧ - ٩٨، قول الخوارج فيها ١٤٠.

عباد، معتزلي: قوله في الكافر المؤمن ٩٠ - ٩١، قوله في وجود الأجسام وعدمها ٩١؛ راجع أيضاً ٢٠٢.

العباس بن عبد المطلب: مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٤ - ١٠٥.

أبو عبد الرحمن الشافعي: من أصحاب معمر ٥٣، حكى عن النظام ٥١؛ راجع أيضاً ١٩١.

عبد الله بن جعفر: مع معاوية ويزيد ١٠١ - ١٠٢، قول الرافضي فيه ١٠٢، قول الخوارج فيه ١٤٠.

أبو عبد الله السيرافي: من أصحاب معمر ٥٣.

عبد الله بن عباس: مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٥، قول الخوارج فيه ١٤٠.

عبد الله بن عمرو: يذكر مع معاوية، قول الخوارج فيه ١٤٠.

أبو عبيدة بن الجراح: من الصحابة، طعن الرافضة فيه ١٤٠.

عثمان بن عفان: قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجعفرين والإسكافي فيه ٩٧ - ٩٨، قول الخوارج فيه ١٤٠، ست سنين من خلافته تعدّ في سني الجماعة ١٤٠، قول الرافضة فيه ١٤٠ - ١٤١.

أبو عثمان: ٦٧، هو عمرو بن عبيد.

العثمانية: من النابتة ١٥٦.

عدلي: راجع «أهل العدل».

أبو عفان الرقي، معتزلي: نسبة الرافضي إلى النظام والمؤلف إلى الجاحظ، قول افتراه الرافضي إليه في نسبة الله إلى خلقه، له كتب في التوحيد والرد على الملحدين ٢٦؛ راجع أيضاً ١٨٥.

عليّ الأسواري، معتزلي: ممن رد على الدهرية ١٧، له كلام في الرد على أبي الهذيل ١٣، رأيه في الإمامة وما جرى بينه وبين عليّ بن هيثم من مناظرات في ذلك ٩٩، قوله في العلم والقدرة الإلهية ٢٠ - ٢١، وافق هشاماً الفوطي في حرب الجمل ٦١، كذب الرافضي عليه ١٦٨؛ راجع أيضاً ١٨٢.

علي الرازي، فقيه: دفاعه عن جعفر بن مبشر وثناؤه عليه ٨٩؛ راجع أيضاً ٢٠١.

علي بن أبي طالب: ١٣٧؛ ما قاله هشام الفوطي فيه في حرب الجمل ٦٠ - ٦١، قوله عند الخبر عن قتل عثمان ٦١، قوله للحسن من أجل ذلك ٦١، احترام المعتزلة له ومركزه في بني هاشم ١٠٤، رأي المرجئة والمعتزلة وأهل الحديث فيه ١٣٩، قول الخوارج فيه ١٤٠، روى الجاحظ وأصحابه فضائله ١٥٥، قول أبي عيسى الوراق فيه ١٥٥، من الرافضة من يزعم أنه هو الله ١٠٤، ١٤٨ - ١٤٩، قول الشيعة فيه ١٥١، قول بعض الشيعة فيه وفي أبي بكر ١٣٨، قول الرافضة في استخلافه وجناية الصحابة عليه ١٠٥ - ١٠٦، قول الجارودية في ولده ١٥٣ - ١٥٤.

علي بن منصور: من مشايخ الرافضة ٦؛ راجع أيضاً ١٧٨.

علي بن ميثم: من مشايخ الرافضة ٦، كان في البصرة، مناظرات بينه وبين علي الأسواري في الإمامة ٩٩، مناظرات بينه وبين أحداث المعتزلة ١٤٢ راجع أيضاً ١٧٧.

ابن عمر: من القاعدين عن علي بن أبي طالب ٩٩، قول الخوارج فيه ١٤٠، قول أصحاب الحديث فيه ١٤٣.

عمر بن الخطاب: خلافته كلها من سني الجماعة ١٤٠، قول الرافضة فيه ١٤٠ - ١٤١.

عمران بن حطان: من شعراء الخوارج ١٤٢.

العمران: عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز، يضرب بهما المثل في حسن السيرة ٨٢.

عمرو [بن العاص]: يذكر مع معاوية، قول المعتزلة فيه ٦٩٨، قول الخوارج فيه ١٤٠.

أبو عمرو من القراء ٨٢.

عمرو بن الجاحظ: من المعتزلة ١٧، أحد مشاهير معتزلة البصرة ١٤٨، حكى عن النظام ٥١، ٥٢، بغضه لهشام بن الحكم ١٤١، ١٤٢، كتاب له في الرد على المشبهة ٢٢، كتاب له في تصحيح مجيء الأخبار ٢٢، ١٥٥، كتاب له في الاحتجاج لنظم القرآن ٢٢، ١٥٤، كتاب له في الاحتجاج للنبوّة ونصرة الرسالة ٢٢، ١٥٥، كتاب فضيلة المعتزلة ١٠٣ - ١٠٤، ١٣٥، ١٥٤، كتب له في الطبائع ٩٢، كتاب الإلهام ١٧٢، كتاب العباسية ١٧٢؛ إشارة إلى موته ٢٢؛

قوله في الأجسام وفنائها ٢١ - ٢٢، ٩١ - ٩٢، ١٤٧، ١٦٨، قوله في التخليد ٩١ - ٩٢، ١٦٨، قوله وقول النظام في المصلحة ١٢٩ - ١٣٠، نقده لقول هشام بن الحكم في العلم ١٢٦، قوله في الأنبياء وفي المعرفة ٩٥، حبه لرسول الله وآل أبي طالب ١٥٤ - ١٥٥، ثناؤه على الخوارج ١٤١، ١٤٢، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع ١٦٨؛ يكثر ذكره في النصف الأخير من هذا الكتاب حيث يرد فيه على ما ورد به الرافضي على كتاب «فضيلة المعتزلة»: ١٣٢، ١٣٥، ١٣٧ - ١٣٨، ١٤ - ١٤٧، ١٤٨، ١٥٣ - ١٥٥، ١٦٨؛ راجع أيضاً ١٨٤.

عمرو بن عبيد، معتزلي: كنيته أبو عثمان ٦٧، من شيوخ أبي الهذيل ٦٧، قوله في علي وطلحه والزبير وعائشة ٩٧ - ٩٨، قوله في عمرو ومعاوية ٩٨، يذكر في بيت لبشر بن المعتمر ١٣٤؛ راجع أيضاً ٢٠٦.

عيسى عليه الصلاة والسلام: ٢، ١٣١، ١٣٢، ١٦٢، قول بعض المعتزلة فيه ١٤٨ - ١٤٩.

أبو عيسى الوراق: أستاذ الرافضي ٩٧، ١٥٥، كان من المعتزلة فطردته لما انتقل إلى المكانية ١٤٩، ١٥٢، أظهر الرفض وقال بقدّم الاثنين ١٥٠، ١٥٢، كان منانياً ولم يستجز قتل شيء ١٥٥، بغضه لعلي بن أبي طالب ١٥٥، راجع أيضاً ٢٠٥.

حرف الغين

غيلان: أعتقد الأصول الخمسة التي اختصت بها المعتزلة ١٢٧، رسائله مشهورة في أيدي الناس ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١٣ - ٢١٤.

حرف الفاء

فاطمة: قول الجارودية فيها ١٥٤.

فضل الحذاء: كان من أصحاب النظام فطرده المعتزلة، قوله في المسيح
١٤٨ - ١٥٠، قوله في الخالق ١٥٢؛ راجع أيضاً ٢١١، ٢٢٢، ٢٢٣.

حرف القاف

قاسم الدمشقي: معتزلي: قوله في الحروف ٨٤، قوله في الفساد وفي
الخير والشر ٨٤ - ٨٦، قوله في عثمان ٦١، ١٦٨ - ١٦٩، قوله في حرب
الجمال ١٦٨ - ١٦٩، حكم الرافضي عليه بالخروج عن الإجماع بذلك ١٦٨ -
١٦٩.

القصبي: راجع «جعفر بن مبشر».

القطعية: فرقة من الرافضة ١٣٦.

حرف الكاف

ابن كلاب: له شبه في قدم الكلام ١١١؛ راجع أيضاً ٢٠٩.

كلثوم: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١٢ -
٢١٣.

حرف الميم

متشعبة المعتزلة: راجع «المعتزلة».

أبو مجالد، معتزلي: كلام افتراه عليه الرافضي في الأموال ١٠٢، ثناء المؤلف عليه ١٠٢ - ١٠٣، رأيه في التصديق بالنجوم ١٠٣، إشارة إلى موته ١٠٣؛ راجع أيضاً ٢٠٧.

المجبرة: فرقة من أهل التوحيد ٢٤، منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٦٩، قولهم في حكمة خلق الخالق ٢٤، رأيهم في الكفر ويشير في هذا الموضوع إلى التجارية ١١، قولهم في المجانسة والمخالفة ٢٨، رأيهم في العدل والظلم ١٨، ٢٦، ٤٩، ما رد به المعتزلة عليهم من القرآن ٥٠، تكفير أبي موسى المردار لهم ٦٧، عزوهم مذهبهم إلى رسول الله ويشير في هذا الموضوع إلى المشبهة ١٣٥ - ١٣٦؛ راجع أيضاً «المشبهة».

المجوس: ٧٠، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٨٨؛ طاعة المجوسي في رأي أبي الهذيل ٧٤.

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٢، ٢٥؛ الاعتداء عليه يوم أحد وقوله في ذلك ١٧١؛ قول الرافضة في أولاده ١٠٣ - ١٠٤؛ ويكثر ذكره.

محمد بن مسلمة: من القاعدين عن علي ٩٩، قول أصحاب الحديث فيه ١٤٣.

المرجئة: ٧٤؛ إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩، النابتة كانت تقول بالإرجاء ١٤٥، عزوهم مذهبهم إلى رسول الله ١٣٤ - ١٣٦، قولهم في قدرة الله على الظلم ١٨، قولهم في صاحب الكبيرة ١٦٤، ١٦٥، إبطال قولهم ١٦٦، ١٦٧، قولهم في علي والصحابه ١٣٦٩، براءتهم من فضائح الرافضة ١٥٦، أنكروا القول بالرجعة ١٣٢.

المسيح: راجع «عيسى عليه الصلاة والسلام».

المشبهة: منهم أصناف كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٦٩، منهم داود الجواربي ومقاتل بن سليمان وهما من أصحاب المخلوق ٦٧، أضيف إليهم حفص الفرد وضرار لقولهما بالماهية وبالمخلوق ١٣٣ - ١٣٤، ما رد به المعتزلة عليهم من القرآن ٥٠، رد بالجاحظ عليهم ٢٢؛ راجع أيضاً «المجبرة» و«الناطقة» و«أصحاب المخلوق».

معاوية: قول المعتزلة فيه ٨٩، حالته مع عبد الله بن جعفر والحسن بن علي ١٠١، قول الخوارج فيه ١٤٠، قول المعتزلة في قعود الصحابة عنه ١٦١.
معاوية بن عمار: من رواية الرافضة ١٣٦؛ راجع أيضاً ٢١٧.

المعتزلة: يكثر ذكرها؛ إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩، مدحهم ٧، ٤١، ٥٠، ٧٢، ٧٤ - ٧٥؛ الأصول الخمسة التي أخذوا بها ١٢٦ - ١٢٧، الأبواب التي أخطأ فيها بعضهم ٧، ١٠٦، ١٤٦؛ مذهبهم في التوحيد ٥، مذهبهم في علم الله ١٠٨ - ١١٥، ١٢٢ - ١٢٣، تأويلهم للآيات التي استدل بها هشام بن الحكم في العلم ١١٥ - ١١٦، قولهم في الحركة والسكون ١١٤ - ١١٥، قولهم في الرؤية ١٦٠، ما ردوا به على المشبهة من القرآن ٥٠؛ منهم من أثبت الله القدرة على الظلم ١٨، ١٤٦، ما ردوا به على المجبرة من القرآن ٥٠، تأويلهم للآيات الدالة على القدر ١٢٠ - ١٢٢، قولهم في التعرف والامتحان ١١٦ - ١١٧، ١١٩ - ١٢٠، قولهم في الحكمة الإلهية ١١٧ - ١١٩، قول فريق منهم في الكفر والمعصية ٢٩، قولهم في الاستطاعة ٧٩ - ٨١، قولهم في التولد ٧٦ - ٧٨، ١٧٠ - ١٧١، إنكارهم للرجعة ١٣١ - ١٣٢؛ قولهم في المنزلة بين

المنزلتين ١٦٤ - ١٦٨ قولهم في القرآن ١٦٠، في فائدة تلاوة القرآن ١٥٠
 ١٥١، في النسخ ٢٩، ١٢٧ - ١٢٩؛ قول كثير منهم في السرقة ٩٢ - ٩٣، قولهم
 في تأثير الصدقة ١٢٩؛ احترامهم لرسول الله ١٧٠ - ١٧١، عزوهم مذهبهم إليه
 ١٣٤ - ١٣٦، قولهم في يحيى بن زكرياء والنبي ١٥٠ - ١٥١، قولهم في
 العصمة ٩٣ - ٩٦، قولهم في سنن النبي ١٣٥، ١٣٧؛ حسن ظنهم بالصحابة
 ١٦٩، احترامهم لبني هاشم ١٠٤ - ١٠٥، المتشيعه منهم ٩٩ - ١٠١، الاقتصاد
 في التشيع حق عندهم ١٥٦، ١٦٤، قولهم في عمرو ومعاوية ٩٨، قولهم في
 دار الإسلام ٨٨، قولهم في اجتماع الأمة على خطأ ٩٤ - ٩٥، وعلى ضلال
 ١٥٩ - ١٦١، لهم كلام مخصوص في التواتر ١٥٨ - ١٥٩، ١٦٣؛ راجع أيضاً
 «البغداديون» و«ابن الروندي».

معمر، معتزلي: ممن رد على الدهرية ١٧، شتم الرافضي وكذبه عليه
 ١٤٥، ١٦٨، ١٧٢؛ له كلام في الرد على أبي الهذيل في مسألة التناهي ١٣،
 قوله في دلالة المخلوقات على الله تعالى ٥٧، قوله في علم العالم بنفسه ٥٣،
 قوله في المعاني ٥٥، وفي الفناء ١٩ - ٢٠، قوله في هيئات الأجسام ٥٣، قوله
 في التوالد ٥٤، قوله في الأمراض وما يصيب النبات ٥٦، قوله في الإنسان ٥٤،
 قوله في الحياة والموت ٥٦، وقوله في القرآن ٥٧؛ راجع أيضاً ١٨٣.

مقاتل بن سليمان: من المشبهة وأصحاب المخلوق ٦٧؛ راجع
 أيضاً ١٩٨.

المقداد: ١٣٨.

المطورة: فرقة من الرافضة ١٣٦.

المنانية: رد أبي عفان الرقي عليهم في المزاج ٢٦، رد النظام عليهم في مسألة الصدق والكذب ٣٠ - ٣١، وفي مسألة امتزاج المتضادين ٣١ - ٣٢، وفي الهامة وقطع المسافات وتناهى النور والظلمة ٣٢ - ٣٤، قولهم في النور والظلمة ٣٨، سؤال النظام لهم عن كيفية تباين النور والظلمة ٤٣ - ٤٥، قولهم في أفعال النور والظلمة ٤٨ - ٤٩، كان أبو عيسى الوراق منهم ١٤٩، ١٥٥، إشارة إلى قولهم بعدم جواز القتل ١٥٥؛ راجع أيضاً «الثنوية» و«الزنادقة».

موحد: راجع «أهل التوحيد».

موسى عليه الصلاة والسلام: ٢، ٢٥، ١١٩، ١٤٤.

أبو موسى [الأشعري]: قول الخوارج فيه ١٤٠.

موسى بن جعفر: روا عنه الممطورة والقطيعة ١٣٦.

أبو موسى المردار، معتزلي: من نساك البغداديين ٨١، يشتمه الرافضي ويمدحه المؤلف ٩٦، يمدحه بعض الشعراء ٦٧، قول أبي الهذيل فيه ٦٧، ميله إلى تكفير الناس ٦٨ - ٦٩، ٧٣، له كتاب في تكفير الناس ٦٨، قصة توزيعه أمواله قبل موته ٦٩، قوله في الفاعل ١٤ - ١٥، قوله في القدرة على الظلم ٦٦، قوله في الروية والقدر وتكفيره المشبهة والمجبرة في ذلك ٦٧ - ٦٨، قوله في الطاعة ٧٣، ٧٥، قوله في التولد تكفيره المجبرة ٦٦ - ٦٧، قوله في عثمان ٩٨، قوله في عمرو ومعاوية ٩٨؛ راجع أيضاً ١٩٨.

مويس: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١١.

حرف النون

الناطقة: منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٦٩، قول بعضهم في قدرة الله على الظلم ١٨، ٢٧، قولهم بأن الله عالم بعلم قديم ٧٥، قولهم يجرع إلى التشبيه والإجبار والإرجاء ١٤٤ - ١٤٥، طعنهم على جعفر بن مبشر ٨٩، منهم من تولى الفئة الباغية من أهل الشام ويفهم من الكلام أنهم من أصحاب الحديث ١٣٩، الأموية والعثمانية منهم ١٥٦؛ راجع أيضاً «المشبهة» و«أهل الحديث» و«الحشوية».

النجار: راجع «حسين النجار».

النصارى: ٤، ٥، ٣٨، ٦٩، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ١٦٢، ١٧١، ١٧٢.

النعمان: من شيوخ ابن الروندي ١٤٢؛ راجع أيضاً ٢١٨.

ابن نمير: من رواة الرافضة ١٣٦.

حرف الهاء

هارون عليه الصلاة والسلام: ١١٩.

بنو هاشم: احترام الشيعة والمعتزلة لهم ١٠٤ - ١٠٥.

أبو الهذيل العلاف، معتزلي: من أشد من رد على الدهرية ١٧، وصفه بالفصاحة والمعرفة ٦٧، ثناؤه على أبي موسى المردار ٦٧، المناظرة بينه وبين هشام بن الحكم في مكة ١٤٢، الطعن عليه ١٧، ١٤٥، ١٧٢، من أصحابه من وافق فضل الحذاء وابن حائط ١٤٨، مذهبه في التوحيد ٨، قول له في الله

تعالى ١٥١ - ١٥٢، قوله فيما يتناهى وما لا يتناهى وهو يحتوي على مسائل متعددة في العلم والقدرة والإلهية والفاعل وأهل الجنة والنار وغير ذلك ٧ - ١٦، ٧٠ - ٧١، ٧٢ - ١٠٧، ١٠٨، ١١١، ١٢٣ - ١٢٤، ١٢٤ - ١٢٥، ١٤٧ - ١٤٨، ١٦٨، شكه في هذا الباب ١٥ - ١٦، توبته من كلامه هذا قبل موته ٨، ١٦، ٧٢، ١٢٥، ١٤٧، كذب الرافضي عليه في الفاعل ١٧، إلزامه التجارية في الكفر ٩، ١١، قوله في التولد ٧٦ - ٧٨، ١٧٠ - ١٧١، قوله في الطاعة ٧٢ - ٧٥، قوله بأن الأرض لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً ١٦١ - ١٦٣، حكم الرافضي عليه بالخروج عن الإجماع ٧٢ - ٧٣، ٧٥، ١٦٨، ١٧٠؛ راجع أيضاً ١٧٩.

هشام بن الحكم: من مشايخ الرافضة ٦، ٤٠، صحب أبا شاعر الديصاني ٤٠ - ٤١، من مشبهة الرافضة ٦٠، يقرب بكلام الديصانية ٤٠، ميل الرافضي معه ١٢٣ - ١٢٤، سبب طعن الجاحظ عليه ١٤١، ١٤٢، المناظرة بينه وبين أبي الهذيل في مكة ١٤٢؛ مذهبه ٤١، قوله في علم الله بالأشياء ٦٠، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٥، ١٢٣، حججه من القرآن على ذلك ١١٥ - ١١٩، حججه من الإجماع وقوله في الامتحان ١١٦، استدلاله على ذلك بالحكمة الإلهية ١١٧، سؤاله المعتزلة عن آيات جاء فيها ما يدل على القدر ١٢٠ - ١٢١، إنكار هشام الفوطي كلامه في العلم ٦٠، ١٢٥ - ١٢٦، إنكار الجاحظ له ١٢٦، مات على قوله هذا ١٢٥، حكم عليه بالخروج عن الإسلام به ١١٩، وافقه فيه السكنية وقال بمثله جهنم بن صفوان ١٢٦، قوله في العدل ٢٦ - ٢٧،

٤٩، قوله في اجتماع الأمة على ضلال ١٣٩، قوله في التواتر ١٥٧ - ١٥٨؛ راجع أيضاً ١٧٧.

خشام بن سالم: من مشايخ الرافضة وهو من المشبهة ٦، ٥٧؛ راجع أيضاً ١٧٦.

هشام الفوطي، معتزلي: الطعن فيه ١٤٥، حكى عن أبي الهذيل ٧١، قوله في دلالة المخلوقات على الخالق ٥٨ - ٥٩، قوله في علم الله ٦٠، ١٢٥ ١٢٦، قوله في تسمية الله «وكيلاً» ٥٧ - ٥٨، ١٦٩ - ١٧٠، قوله في العذاب والإحياء والإماتة ٥٨، قوله في التولد ١٧٠ - ١٧١، قوله في قطع صلاة الظهر ٥٩ - ٦٠، قوله في المرتد ٦٢، قوله في حرب الجمل وفي عثمان ٦٠ - ٦١، ١٦٨ - ١٦٩، قوله بأن الأرض لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً ١٦١ - ١٦٣، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع ١٦١ - ١٦٩، ١٧٠؛ راجع أيضاً ١٩٢.

حرف الواو

الوائق بالله: ١٤٩.

واصل بن عطاء: أصل الاعتزال ١٧٠، كنيته أبو حذيفة ٦٧، وهو من شيوخ أبي الهذيل ٦٧؛ قوله في عثمان ٩٧، قوله في علي وطلحة والزبير وعائشة ٩٧ - ٦٩٨، قوله في عمرو ومعاوية ٩٨، قوله في المنزلة بين المنزلتين ١٦٤ - ١٦٧، قوله في العزم على قتل الصحابة ١٧٠، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع ١٧٠؛ راجع أيضاً ٢٠٥ - ٢٠٦.

وهب الدلال: من أصحاب معمر ٥٣.

حرف الياء

يحيى بن زكرياء: قول افتراء الرافضي على المعتزلة فيه ١٥٠.

يزيد الخليفة: حالته مع عبد الله بن جعفر ١٠١، قول المعتزلة في إعضاء

التابعين عنه ١٦١.

أبو يعقوب الشحام: من أصحاب معمر ٥٣؛ راجع أيضاً ١٩١.

اليهود: ٤، ٥، ٣٨، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٣، ٩٤، ١٠٧، ١٧١، ١٧٢.

فهرس الكتب المذكورة في هذا الكتاب

حرف الألف

- كتاب في الاحتجاج للنبوة ونصرة الرسالة للجاحظ ٢٢، ١٥٥
كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن للجاحظ ٢٢، ١٥٤
كتاب الأشربة لجعفر بن مبشر ٨١
كتاب في أفعال الطبائع للجاحظ ٩٢
كتاب الإلهام للجاحظ ١٧٢
كتاب الإمامة لابن الروندي ٣، ١٠٢
كتاب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لجعفر بن مبشر ٨١

حرف التاء

- كتاب التاج لأبي الروندي ٢، ١٧٢ - ١٧٣
كتاب التحريش لضرار ١٣٦ - ١٣٧
كتاب في تصحيح معجىء الأخبار للجاحظ ٢٢، ١٥٥

كتاب التعديل والتجويز لابن الروندي ٢

كتاب في تفضيل علي بن أبي طالب على أبي بكر لأبي جعفر
الإسكافي ١٠٠

كتاب في التوحيد للنظام ١٤

كتب في التوحيد والرد على الملحدين لأبي عفان الرقي ٢٦

كتاب في التوحيد لابن الروندي ١٣

حرف الحاء

كتاب في الحكاية والمحكي لجعفر بن مبشر ٨١

حرف الخاء

كتاب الخراج لجعفر بن مبشر ٨١

حرف الراء

كتاب في الرد على المشبهة للجاحظ ٢٢

رسائل غيلان ١٢٧

حرف الزاي

كتاب الزمرد لابن الروندي ٢ - ٣، ١٥٥، ١٧٣

حرف السين

كتاب السنن والأحكام لجعفر بن مبشر ٨١، ٨٩

حرف الطاء

كتاب الطهارة لجعفر بن مبشر ٨١

حرف العين

كتاب العالم للنظام ١٧٢

كتاب العباسية للجاحظ ١٧٢

حرف الفاء

كتاب فضيحة المعتزلة لابن الروندي ٢٦، وهو الكتاب الذي نقده المؤلف في كل صفحة من كتابه.

كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ ١٠٣ - ١٠٤، ١٣٥، ١٥٤ - هو الكتاب الذي وضعه الرافضي على الكتاب السابق وهو الذي دارت فيه المناقشة من صفحة ١٠٣ إلى آخر هذا الكتاب.

كتاب في فعل الطبائع لابن الروندي ٥٦

حرف الكاف

كتاب على أصحاب الحديث لجعفر بن مبشر ٨١

كتاب على أصحاب الرأي لجعفر بن مبشر ٨١

كتاب على أصحاب المعارف لجعفر بن مبشر ٨١

كتاب لأبي موسى المردار كفر فيه أهل الأرض ٨٦

كتب لأبي عيسى الوراق يؤكد فيها قول المنانية ١٤٩

كتب لأبي الهذيل في إثبات التوحيد والرد على الملحدين ١٧

حرف الميم

كتاب في مجالس دارت بين علي الأسواري وعلي بن ميثم في الإمامة ٩٩

كتاب في مجالس درات بين السكاك وأبي جعفر الإسكافي ١٤٢

كتاب في المسائل في التعيم لجعفر بن حرب ١٢٤ - ١٢٥، يشار

إليه ٧٢

كتاب معرفة الحجج لجعفر بن مبشر ٨١

حرف النون

كتاب الناسخ والمنسوخ لجعفر بن مبشر ٨١

فهرس الكتاب

٥٢ - ٥ مقدمة الناشر
٥٤ - ٥٣ جدول التصحيحات
١٧٣ - ١ كتاب الانتصار
٣ - ١ حكاية ابن الروندي وذكر بعض كتبه
٧ - ٣ ابتداء كتاب ابن الروندي وابتداء الرد عليه
٨ - ٧ كلام أبي الهذيل العلاف على وجه عام
١١ - ٨ كلامه في تناهي العلم والقدرة الإلهية
١٤ - ١٢ كلامه في الآخرة. رأي جهنم فيها. قول من ردّ على أبي الهذيل
١٦ - ١٤ بقية كلام أبي الهذيل في الابتداء والانتفاء
١٧ دفاع المؤلف عنه
١٨ - ١٧ كلام النظام في المصلحة
٢٠ - ١٩ كلام معمر في الفناء وفي المعاني
٢١ - ٢٠ كلام عليّ الأسواري في العلم والقدرة الإلهية
٢٢ - ٢١ كذب ابن الروندي على الجاحظ في مسألة الفناء
٢٣ - ٢٢ قول ثمامة في الخلق
٢٥ - ٢٣ رجوع القول إلى النظام وكلامه في المصلحة
٢٧ - ٢٦ فصول شتى تنسب إلى النظام وأصحابه
٢٨ - ٢٧ كلام النظام في كون القرآن حجة للنبيّة
٢٩ - ٢٨ قول النظام في المجانسة
٣١ - ٣٠ ردّه على المنانية في قولهم بالاثنتين
٣٢ - ٣١ ردّه عليهم في قولهم في النور والظلمة
٣٤ - ٣٢ مناقشة بين النظام والمنانية في التناهي
٣٦ - ٣٤ ردّه على الدهرية في التناهي
٣٧ - ٣٦ قوله في الأرواح وهيات الأجسام
٣٩ - ٣٧ قوله في طبيعة النور
٤٢ - ٣٩ قوله في النار وفي الثقل والخفيف. دفاع المؤلف عنه
٤٣ - ٤٢ قوله في العدل والمناقشة في ذلك

٤٥ - ٤٣	اعتراض آخر على قوله
٤٧ - ٤٥	قوله في إثبات الخالق
٤٨ - ٤٧	بقية كلامه في ذلك. قوله في الطباع
٥٠ - ٤٨	بحث له في العدل واعتراض ابن الروندي عليه
٥١ - ٥٠	قوله في الأصوات وفي الأخبار
٥١	قوله في بعض مسائل فقهية
٥٢ - ٥١	قوله في الظهور والكمون
٥٣ - ٥٢	قوله في خبر الواحد وخبر الكافر
٥٤ - ٥٣	قول معمر في علم الله بنفسه وفي هيئات الأجسام وفي الإنسان
٥٥ - ٥٤	قوله في التولد وفي المعاني
٥٧ - ٥٦	قوله في الأمراض وفي الحياة والموت
٥٧	قوله في دلالة العالم على الله وفي القرآن
٥٩ - ٥٧	قول هشام الفوطي في جواز كلمة «الوكيل» على الله
٦٠ - ٥٩	قوله في صلاة الظهر
٦٠	قوله في علم الله بالأشياء قبل كونها
٦٢ - ٦٠	قوله في حرب الجمل وفي عثمان وفي قتل المرتد
٦٤ - ٦٢	فصول شتى من كلام بشر بن المعتمر
٦٥ - ٦٤	تكملة القول السابق
٧٦ - ٦٦	فصول شتى من كلام أبي عيسى المردار
٧٠ - ٦٧	فصول أخرى من مقالاته. وصيته
٧١ - ٧٠	قول أبي الهذيل في جبر أهل الجنة وورود السكون عليهم
٧٢ - ٧١	حكاية هشام الفوطي عنه في ذلك
٧٥ - ٧٢	قول أبي الهذيل وغيره في طاعة لا يراد الله بها
٧٦ - ٧٥	قوله في علم الله وقدرته
٧٨ - ٧٦	قوله وقول غيره من المعتزلة في التولد
٨١ - ٧٩	قول المعتزلة في الاستطاعة
٨٤ - ٨١	فصول شتى من كلام جعفر بن مبشر
٨٦ - ٨٤	فصول شتى من كلام قاسم الدمشقي
٨٧ - ٨٦	قول ثمامة في يوم القيامة وفي الإيمان
٨٨ - ٨٧	فصول من كلام ثمامة

٩٠ - ٨٨	قول جعفر بن مبشر في الزواج
٩٠	قول الإسكافي في قدرة الله على الظلم
٩١ - ٩٠	قول عباد في الكافر والمؤمن وفي المحدث
٩٢ - ٩١	قول الجاحظ في الأجسام وفي عذاب النار
٩٣ - ٩٢	قول النظام وغيره في السارق
٩٧ - ٩٣	مقالات المعتزلة في العصمة وفي الإجماع
٩٨ - ٩٧	قول بعض المعتزلة في عثمان وفي عليّ وخصومه
٩٩ - ٩٨	قول النظام في الصحابة
٩٩	عليّ الأسواري والإمامة
١٠١ - ٩٩	قول بعض المعتزلة بإمامة عليّ بن أبي طالب
١٠٢ - ١٠١	ما ذهبت إليه معتزلة بغداد في عبد الله بن جعفر والحسن بن عليّ
١٠٣ - ١٠٢	كذب ابن الروندي على أبي مجالد
١٠٣	شيء آخر كذب فيه عليه
١٠٥ - ١٠٣	ابتداء نقد ابن الروندي لكتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»
١٠٧ - ١٠٥	مناقشة في أسلوب الجاحظ ومقصده
١٠٨ - ١٠٧	مناقشة في ذات الله تعالى وصفاته
١١٤ - ١٠٨	قول هشام بن الحكم في علم الله ثم قول المعتزلة في ذلك
١١٥ - ١١٤	تكملة الحجج في العلم: القول في الحركة والسكون
١١٥	خاتمة الحجج في العلم
١١٦ - ١١٥	ما استدلل به هشام بن الحكم من القرآن على مذهبه في العلم
١١٧ - ١١٦	ما استدلل به من الإجماع وهو القول بالامتحان
١١٩ - ١١٧	قوله في حكمة الله وجواب المعتزلة عنه
١٢٠ - ١١٩	سؤال سأل هشام بن الحكم عن المعتزلة في آية من القرآن
١٢٢ - ١٢٠	أسئلة أخر سألها هشام عن المعتزلة في آيات من القرآن
١٢٣ - ١٢٢	سؤال آخر في العلم
١٢٤ - ١٢٣	قول أبي الهذيل في تناهي علم الله
١٢٥ - ١٢٤	سؤال سئل عن أيّ الهذيل في الكل ووقوعه تحت علم الله
١٢٦ - ١٢٥	قول هشام الفوطي في علم الله بالأشياء
١٢٧ - ١٢٦	قول السكنية وجه بن صفوان في العلم
١٢٧	قول الرافضة بالبداء

١٢٩ - ١٢٧ دلائلهم من القرآن على ذلك
١٢٩ دلائلهم من الإجماع عليه
١٣٠ - ١٢٩ خاتمة القول في البداء
١٣٢ - ١٣٠ قولهم في الرجعة ودليلهم عليها
١٣٢ رجوع الكلام إلى قول النظام في المسائل الفقهية
١٣٢ رجوع الكلام إلى قول النظام في المسائل الفقهية
١٣٣ - ١٣٢ رجوع الكلام إلى قوله في الظهور والكمون
١٣٤ - ١٣٣ القول بالماهية ومن قال بها من المعتزلة وغيرها
١٣٦ - ١٣٤ مناقشة في فعل الرافضة بآل أبي طالب
١٣٧ - ١٣٦ مناقشة في انتساب كل فرقة إلى أئمتهم
١٣٨ - ١٣٧ تكفير الرافضة الصحابة والتابعين
١٤٢ - ١٣٨ آراء الفرق في الصحابة والتابعين، الجاحظ والخوارج
١٤٣ جواز اجتماع الصحابة على الكفر
١٤٨ - ١٤٤ مناقشة في القول بأن الله تعالى صورة
١٥١ - ١٤٨ قول فضل الحذاء وأحمد بن حائظ في المسيح وما فعلته المعتزلة بهما
١٥٢ - ١٥١ كذب افتراه ابن الروندي على أبي الهذيل
١٥٢ قول غلاة الشيعة في عليّ وقول فضل الحذاء وابن حائظ في الخالق
١٥٥ - ١٥٢ مناقشة في قول الرافضة في ولد الرسول وآل أبي طالب
١٥٧ - ١٥٥ دفاع ابن الروندي عن الرافضة وجواب المؤلف عنه
١٥٩ - ١٥٧ مناقشة في التواتر
١٦١ - ١٥٩ مناقشة في تجويز الضلال على الأمة
١٦٣ - ١٦١ قول الرافضة في الإمام وقول لبعض المعتزلة مشابه له
١٦٤ - ١٦٣ مسألة خروج الرافضة عن الإجماع
١٦٨ - ١٦٤ حكم ابن الروندي على المعتزلة بالخروج عن الإجماع
١٧٠ - ١٦٨ حكم ابن الروندي على كل فرد من المعتزلة بالخروج عن الإجماع
١٧٢ - ١٧٠ تبع ما تقدم
١٧٣ - ١٧٢ يختم كل واحد من المؤلفين كتابه بنشتم خصمه
٢٢٥ - ١٧٤ تعليقات واستدراكات
٢٤٩ - ٢١٩ فهرس الرجال والكتب

صدر حديثاً

موسوعة


ابن الريوندي الملحد

- ١- تاريخ ابن الريوندي الملحد.
تحقيق وتقديم : أ. د. عبد الأمير الأسم
- ٢- ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة القسم ١
تحقيق وتقديم : أ. د. عبد الأمير الأسم
- ٣- ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة القسم ٢
تحقيق وتقديم : أ. د. عبد الأمير الأسم
- ٤- كتاب فضيحة المعتزلة، ابن الريوندي
تحقيق وتقديم : أ. د. عبد الأمير الأسم
- ٥- كتاب الانتصار، والرد على ابن الروندي الملحد
تأليف أبي الحسين الخياط المعتزلي
تقديم وتحقيق وتعليق: د. نبيرج

**LE LIVRE DU TRIOMPHE
ET DE LA REFUTATION
D'IBN ER - RAWENDI L'HERETIQUE**

Par

*Abou i-Hosein Abderrahim Ibn Mohammed
Ibn Osman el-Khayyat*



Par

H. S. NYBERG

Maître de conférences de l'université d'Osaka (Suède)

dar attakwin

الناشور



والرد على ابن الروندي المجلد

أحمد بن يحيى

..... أما كتاب "الانتصار"، الذي ألفه أبو الحسين الخياط في الرد على أحمد بن يحيى، المشهور بابن الريوندي، [ويسميه الروندي، والمعروف خطأ بالراوندي]. وكلا الرجلين كانا من المعتزلة: معتزلة بغداد أولاً وبالذات. وعاش الخياط في النصف الثاني من القرن الثالث، بينما امتدت حياة ابن الريوندي خلال النصف الأول من القرن نفسه. فواقع الحال يشير إلى أنهما لم يتعاصرا أبداً، بالإضافة إلى أنهما من اتجاهين فقهيين مختلفين، فابن الريوندي كان على وفق منهج الكثرة من متشعبة معتزلة ببغداد، لكن الخياط كان على مذهب القلة من البغداديين، من أهل السنة على طريقة البصريين.

من هنا كان تشدد الخياط وتعصبه على ابن الريوندي لأنه ألف كتاباً في "فضيحة المعتزلة" يفضح فيه أبا عثمان الجاحظ الذي ألف كتاباً في "فضيلة المعتزلة"، فقد كان الجاحظ شديداً على جمهور متشعبة المعتزلة البغداديين، انتصاراً للمعتزلة البصريين، كما هو معروف.

الغريب في الأمر، أن الكثير من مؤرخينا القدماء كانوا يكذبون، بل إن قسماً منهم كان يلفق القضايا لتنسجم مع عناصر مذهبه العقدي والديني، فكانت إيديولوجية الانتحال والتزييف صورة قائمة وعمياء أمام التعصب الديني أو المذهبي، لغرض خلق مناخات لا يتوفر فيها الهواء النقي في كل الأحوال.

لم يكتف بعض خصومه بالكذب عليه، وتزوير أقواله، بل بهتوا قراءهم بأن اختلقوا الأساطير التافهة (ذات الصفات البهلولية والجهائية) قاصدين منها محو الشخصية العقلانية عند ابن الريوندي والباسها ثوب أحرق سخيف لا قيمة له. فانتشرت تلك الأساطير بين الناس في العراق وإيران فهم إلى اليوم يروون حكايات قريبة الصلة بالشخصيات الهزلية في التاريخ كبهلول وجحا، ولكنهم يفترونها على ابن الريوندي.